

Kornelia Giesing

R U D R A - S I V A U N D T E Z C A T L I P O C A

Ein Beitrag zur Indo-Mexikanistik

Verlag Science & Fiction

Tübingen 1984



Umschlag: Archiv

1984 Verlag S & F, Denzenbergstraße 48  
7400 Tübingen

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck und Vervielfältigungen  
in jeder Form (wie Mikrofilm, Xerokopie, Mikrofiche, Offset  
usw.) verboten. Der Nachdruck oder die Vervielfältigung von  
Auszügen bedarf der Zustimmung des Verlages.

Herstellung: Diss & Wiss Druck, Tübingen

Einband: Held, Rottenburg

Printed in Germany. ISBN 3 - 924 189 - 02 - 1

MEINER MUTTER



## VORWORT

Die vorliegende Dissertation zur Rolle šivaitischer Einflüsse auf die mexikanische Göttergestalt Tezcatlipoca ist ein Teil Tübinger indomexikanistischer Forschungen. Sie entstand auf Anregung meines verehrten Lehrers, Prof. Dr. Thomas S. Barthel, der ihren Werdegang mit großer Anteilnahme verfolgte. Das Archiv, das unter seiner Leitung im Rahmen des von der Breuninger-Stiftung großzügig geförderten Transpazifica-Projektes seit Ende der 70er Jahre am Tübinger völkerkundlichen Institut aufgebaut werden konnte, bedeutete mir eine unschätzbare Hilfe bei der Durchführung dieser Arbeit. Dafür möchte ich nicht zuletzt auch der Breuninger-Stiftung meinen ganz speziellen Dank aussprechen.

Frau cand. phil. Margareta Pavaloi sei für die Zeit gedankt, die sie für die Korrektur des Manuskriptes geopfert hat und mehr noch für ihre Ausdauer als ZuhörerIn und DiskussionspartnerIn. Herrn Dr. Gordon Whittaker, der so liebenswürdig war, das mexikanistische Kapitel kritisch zu lesen, schulde ich Dank für viele wertvolle Hinweise und Anregungen.

Herrn Prof. Dr. H. von Stietencron möchte ich als Ratgeber bei indologischen Fragen und für sein Interesse am Thema dieser Arbeit ganz herzlich danken.

Ohne die Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Thomas S. Barthel, dem verständnisvollen Doktorvater, der mir stets sein Wohlwollen und seine kritische Unterstützung gewährte und der mein Wissen um vieles bereicherte, hätte die vorliegende Arbeit kaum Gestalt annehmen können. Ich danke ihm für seine Geduld und für die Zeit, die er meinen Problemen und Fragen gewidmet hat.



ABKÜRZUNGEN

A	Dakṣaśivasahasranāmastuti (Mbh.12. App.I. No.28, lines 160-388; VāP.30.180-284; BP.38.2-100) und Vepaśivasahasranāmastuti (VāmP.Sā.Ma.26.63-162).
A: bp	BP.38.2-100
A: mś	Mbh.12. App.I. No.28, lines 160-388
A: vā	VāP.30.180-284
A: vām	VāmP.Sā.Ma.26.63-162
ABORI	Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona
AgP.	Agni Purāṇa
An.Q.	Anales de Quauhtitlan
ĀSS	Ānandāśrama Sanskrit Series
AV	Atharva Veda
B	Mahādevasahasranāmastuti (Mbh.13.17.30-150; LP.I.65.54-168)
B: dn	Mbh.13.17, Devanāgarī Version Nīlakapṭhas, s. Sastri 1902
B: lp	LP.I.65.54-168
B: ma	Mbh.13.17.30-150
BdP.	Brahmaṇḍa Purāṇa
BK	Seler, Borgia-Kommentar, s. Seler 1904-1909, 2 Bde.
BP	Brahma Purāṇa
BṛS	Bṛhatsaṃhitā, Varāhamihīra
C	Sudarśanasahasranāmastuti (LP.I.98.27-159; ŚP, Kojirudra S. 35.1-131; SP.41.12-140)
C: lp	LP.I.98.27-159
CB	Codex Borgia
CC	Codex Cospi
CF	Sahagún, Florentine Codex
CFM	Codex Fejérváry Mayer
Ch.Up.	Chāndogya Upaniṣad
CIA	Internationaler Amerikanistenkongress (IAK)
CL	Codex Laud
CV	Codex Vaticanus B
DHI	Banerjea, Development of Hindu Iconography
ECN	Estudios de Cultura Náhuatl
EHI	Rao, Elements of Hindu Iconography
EM	Hopkins, Epic Mythology
GA	Seler, Gesammelte Abhandlungen

HG	Sahagún, Historia General de las Cosas de Nueva España
HMAI	Handbook of Middle American Indians
HMP	Historia de los Mexicanos por sus pinturas
HP	Daniélou, Hindu Polytheism
HR	History of Religions, Chicago
H.T.Ch.	Historia Tolteca Chichimeca
IAK	Internationaler Amerikanistenkongress (CIA)
IHQ	Indian Historical Quarterly
JISOA	Journal of the Indian Society of Oriental Art
JOIB	Journal of the Oriental Institute, Baroda
JUP	Journal of the University of Poona
KP	Kālikā Purāṇa
KŪP	Kūrma Purāṇa
LP	Liṅga Purāṇa
Mār.k.P.	Mārkaṇḍeya Purāṇa
Mbh.	Mahābhārata
MN.Up.	Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad
MP	Matsya Purāṇa
MW	Monier Williams, Sanskrit-English Dictionary
PP	Padma Purāṇa
RMEA	Revista Mexicana de Estudios Antropologicos
RV	Rig Veda
ŚB	Śatapatha Brāhmaṇa
SBE	Sacred Books of the East
SBH	Sacred Books of the Hindus
SkP	Skanda Purāṇa
ŚP	Śiva Purāṇa
SP	Saura Purāṇa
Śv.Up.	Śvetāśvaratara Upaniṣad
TĀ	Taittirīya Āraṇyaka
TS	Taittirīya Saṃhitā
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
Vāmp	Vāmana Purāṇa
VāP	Vāyu Purāṇa
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZfE	Zeitschrift für Ethnologie

INHALT	Seite
EINLEITUNG	i-xi
I. KAPITEL: ZUR "ALTMEXIKANISCHEN VERANKERUNG" TEZCATLIPOCAS UND XIPES	
I. PRÄ-POSTKLASSISCHE PROTOFORMEN UND PROTOKONZEPTE	1-23
1. Einleitung	1-4
2. "Roter Spiegel" und Spiegeljüngling"	4-10
3. <sup>†</sup> Youalli Eecatl oder: Ein Proto-Itztli in Teotihuacan	11-13
4. Xipe	14-23
II. TEZCATLIPOCA IN TOLLAN	24-46
1. Einleitung	24-28
2. Zwei Erzählzyklen um die Rolle Tezcatlipocas in Tollan	28-37
3. Die "neue Religion" in Tula	37-46
III. DER SIEG DES TEZCATLIPOCA	47-64
1. Einleitung	47
2. Die Tolteca Chichimeca von Cholula	48-56
1. Zusammenfassung	55-56
3. Die Nonoualca Teotlixca Tlacochoalca Chalca	56-64
1. Zusammenfassung	64
II. KAPITEL: DIE ŚIVASAHASRANĀMASTUTIS	
I. EINLEITUNG	65-67
1. Allgemeine Bemerkungen	65-66
2. Die drei Śivasahasranāmastutis	66-67
3. Zur Analyse der Śivastutis	67
II. DIE DAKṢAŚIVASAHASRANĀMASTUTI	68-81
1. Der Kontext	68-69
1. Die Dakṣayajña-Mythe nach Mbh.12. App.I. No.28	68-69
2. Beschreibung des Dakṣaśivasahasranāma Mbh.12. App.I No.28	69-79
1. Rudra-Śiva, der kosmische Gott	70-73
2. Eine Rudra(Śiva-Bhairava) Namaḥ-Stuti	73-79
1. Der solare Rudra	74-76
2. Der heterodoxe Rudra (Śiva-Bhairava)	76-79
3. Einige historische Überlegungen	79-81

III. DIE MAHĀDEVASAHASRANĀMASTUTI	82-93
1. Der Kontext	82
1. Die Rahmenerzählung: Mbh.13.14-17	82-83
2. Inhalt und Form des Mahādevasahasranāma	84-93
1. Namen des Sonnengottes im Sūryaśatanāmastuti (Mbh.3.3.18-28) im Vergleich mit dem Namenbestand von Stuti B	85-88
2. Phallischer Śiva und Śivaliṅga	88-90
3. Statik und Bewegung: Śivas kosmische Dimension	90-93
IV. DIE SUDARŚANASAHASRANĀMASTUTI	94-104
1. Der Kontext	94
2. Zum Namenbestand	95-96
APPENDIX I: Ein Vergleich von Stuti C mit Stuti B und der Viṅgusahasranāmastuti (Mbh.13)	97-104
APPENDIX II: Alphabetisches Register der Namen und Epitheta in den drei Śivasahasranāmastutis	105-154

III. KAPITEL: ÄQUIVALENZBEZIEHUNGEN ZWISCHEN RUDRA-ŚIVA UND TEZCATLIPOCA	
I. TEIL: DIE QUELLEN	155-177
I. ZU DEN ŚIVASAHASRANĀMASTUTIS	155-157
II. SCHRIFTLICHE UND BILDERSCHRIFTLICHE QUELLEN	157-165
1. Das Namenmaterial	157-159
2. Ikonographische Aussagen	159-162
3. Zum Vergleich	163-165
III. DIE MEXIKANISCHEN QUELLEN. ZUR ROLLE TEZCATLIPOCAS INNERHALB DER BORGIA GRUPPE	166-176
1. Einleitung	166-167
2. Tezcatlipoca in den Codices der Borgia Gruppe: Ein Überblick	168-176
3. Zum Problem der diversen Tezcatlipoca-Darstel- lungen innerhalb der Borgia Gruppe	176-177
II. TEIL: ZUR ŚIVAITISCHEN GRUNDLAGE DES BORGIA-PROGRAMMS	178-263
I. ROTE GÖTTER	178-196
1. Einleitung	178-179
2. Der rote Rudra	179-183
Tabelle A: Vilohita	184-185

3. Der Rote Tezcatlipoca/ <sup>†</sup> Rudra im Codex Borgia	186-196
1. Zur Struktur von Codex Borgia 9-13	186-187
2. Tlatlahqui Tezcatlipoca/ <sup>†</sup> Rudra CB 11	187-193
Tabelle B: Hirayyabānu	192
3. Solarer <sup>†</sup> Rudra ( <sup>†</sup> Bhairava) und lunare <sup>†</sup> Devī	193-195
4. Zusammenfassung und Übersicht der Namenäquivalente	195-196
II. YAYAUIHQUI TEZCATLIPOCA - IXQUIMILLI	197-215
1. Einleitung	197-198
2. <sup>†</sup> Śiva und <sup>†</sup> Śakti	198-204
3. Zu einer "Śivaitischen Gesamtinterpretation" des 13. Bildabschnittes CB 12	204-211
4. Rote Anthropomorphe und "Unratfresser" CB 9-13	211-213
5. Ixquimilli/ <sup>†</sup> Śiva und Mayauel/ <sup>†</sup> Sarasvatī CB 12	213-215
6. Übersicht der Namenäquivalente	215
III. CODEX BORGIA 18-21	216-263
1. Zur Funktion von CB 18-21 im Codex Borgia	216-218
2. Der mythische Zusammenhang zwischen CB VI und CB VII: <sup>†</sup> Rudras Verhältnis zu <sup>†</sup> Prajāpati	218-228
1. Zusammenfassung	224-225
2. Ein zweites "Aṣṭamūrti-Modell" im Codex Borgia	225-226
3. <sup>†</sup> Śarva und <sup>†</sup> Prajāpati	226-228
3. Zur Struktur von CB 18-21	228-232
4. Omina und Zauberei im VI. Kapitel des Codex Borgia	232-245
1. Mexikanische Phänomene	232-234
2. Die "Hexer"	234-235
3. Zur Rolle der Schlangen	235-236
4. Phänomene der acht Weltgegenden	236-239
5. Vorzeichen	239-245
1. "Vogel-Erscheinungen"	239-241
2. Walddiere	241
3. Bäume	241-243
4. "Wasser-Erscheinungen"	243-244
5. Zerbrochene Krüge und Geräte	244
6. Zusammenfassung	244-245
5. Aspekte der <sup>†</sup> Devī	245-253
1. Die "Retterin"	245-249
2. Die Schlangengöttin <sup>†</sup> Manasā CB 20/III	

6. † Rudra-Siva	253-263
1. Einleitung	253-254
2. Die Rudra-Anrufung AV.11.2 im Vergleich mit CB 21/V	254-258
3. Das Ś a t a r u d r i y a im Vergleich mit CB 21/V	258-261
4. Der sechsgliedrige Weg CB 21/V	261-263

ANMERKUNGEN	264-321
-------------	---------

LITERATUR	322-347
-----------	---------

## EINLEITUNG

Rudra (Śiva) und Tezcatlipoca, der "Rauchende Spiegel", erfüllen generell ähnliche Funktionen in den religiösen Systemen des Hinduismus und des postklassischen Mexiko. In ihnen, omnipräsenten und allwissenden Personifikationen grenzenloser Macht, verdichten sich Ängste und Hoffnungen von Menschen, die im Bewußtsein absoluter Dependenz von einem ambivalenten, undurchdringlichen Höchsten existieren, einem Gott ausgeliefert, dessen Reaktionen unkalkulierbar erscheinen, der allein den Individuen zugänglich ist, die sich ihm wie Sklaven unterwerfen. Die Vorstellung, die Welt sei Gottes Spiel (-platz) und die Menschen sein Spielzeug, begegnet uns sowohl in śivaitischen Texten als auch in altüberlieferten Tezcatlipoca-Invokationen aus dem Vermächtnis der traditionsreichen zentralmexikanischen Priester- und Gelehrtenschaft, die im 16. Jh. A.D. im Auftrag des Franziskanerpaters Fray Bernadino de Sahagún auf Nahuatl und in lateinischer Schrift niedergeschrieben wurden (s. insbesondere Sahagún VI, CF 1969). Rudra und Tezcatlipoca sind immens; alles Geschehen liegt in ihrer Hand. Vielgestaltig durchdringen sie die Welt der Phänomene; sie sind die Herren des Raumes und der Zeit. Tezcatlipocas Unbegrenztheit unterscheidet ihn von den anderen mexikanischen Göttern. Brundage erklärt dies damit, daß Tezcatlipoca ein nicht an Naturphänomene gebundenes Konzept darstellt:

"A god modeled upon any manifestation of nature (whether vegetation, sun, star, wind, earth, fire, or whatever) suffers change over the years in only one direction, that is, in the direction of increasing personalization. This alteration in man's treatment of the supernatural is generally hesitant and slow. Contrariwise, the god who displays the power of free, arbitrary decision changes in the direction of increasing conceptualization, and he may consequently appear as a jinn or demon. In the first case a god eventuates whose boundaries of action are known; that is, he brings rain or withholds it, he shines in the heavens or is eclipsed, he lights up darkness or dies away in the night. Tezcatlipoca illustrates the second case. He tends to be anomalous because he lacks exactly such limits in nature."

(Brundage 1981:244)

Der Große Zauberer Tezcatlipoca, Ursache aller unheimlichen Phänomene, und Rudra mit seiner dämonischen Gefolgschaft kontrollieren die Mächte der Dunkelheit und besitzen selbst weitgehend dämonische Züge. Rudra-Śivas Aktionen richten sich oftmals nach den Normen der Anti-Götter und unterstreichen seinen Außenseiter-Status im Verhältnis zur orthodoxen vedischen Tradition innerhalb des Hinduismus. Die Energien, die Rudra und Tezcatlipoca entfalten, sind primär destruktiv. Beide Gottheiten fungieren als Weltzerstörer im Rahmen einer Sequenz von vier Weltzeitaltern (s. dazu

Kelley, SEHA 137, 1975). Gleich Rudra (-Śiva) umfaßt Tezcatlipoca solare, feurige (destruktives Feuer) und lunare, nächtliche Qualitäten. Die solare Erscheinungsform Tezcatlipocas, Tlatlahuqui Tezcatlipoca, erscheint eng mit Tlazolteotl assoziiert, der mexikanischen "Großen Göttin", die in verschiedener Hinsicht an die blutige Durgā des Tāntrismus erinnert, - so wie Rudra-Śiva als Partner der Devī auftritt. In ihrem jeweiligen Kontext sind Rudra-Śiva und Tezcatlipoca für die Bereiche Herrschaft und Strafe, Krieg sowie Tod und Fruchtbarkeit (Erneuerung) zuständig und nehmen innerhalb der hinduistischen und (süd-) mexikanischen Götterwelt vergleichbare Positionen ein; sie stehen über den Obersten der Götter, als "Herren der Berge" residieren sie an den höchsten Orten.

Die Ähnlichkeiten zwischen Rudra-Śiva und Tezcatlipoca, der zentralen Gottheit des postklassischen Mexiko, sind so offensichtlich, daß auch ein Forscher wie Nigel Davies, der die Möglichkeit transpazifischer Kontakte ausschließt und Übereinstimmungen wie die oben skizzierten auf parallele historische Entwicklungen zurückführt, die unabhängig voneinander ähnliche Reaktionen auslösten (s. Davies 1980:318-319), einen Vergleich mit Rudra-Śiva für geeignet hält, um einen neuen Zugang zu Tezcatlipoca zu erschließen. Davies formuliert diese Anregung in Anbetracht der diffizilen Quellenlage, die es dem Mexikanisten erschwert (und teils unmöglich macht), das Wesen und den Werdegang der mexikanischen Götter nachzuvollziehen. Diese Schwierigkeiten beziehen sich nicht nur auf die geringe Anzahl der Quellen und deren Heterogenität (Archäologie, Bilderhandschriften, frühkoloniale schriftliche Quellen; s. dazu Nicholson, HMAI 10, 1971:395-397) sowie auf die großen zeitlichen und räumlichen Distanzen zwischen einzelnen Funden und Belegen, sondern vor allem auch auf die Einseitigkeit der schriftlichen Quellen des 16. Jh. A.D., von denen der Mexikanist bei der Anwendung des umstrittenen, aber unerläßlichen "direct historical approach" ausgeht (s. dazu Nicholson 1976: 171; s.u. S.14-16).

"This shortcoming affects the study of Mesoamerican religion so essential for an understanding of its history. Though convinced that all native practices were the work of the devil, the friars listened attentively to descriptions of those former beliefs but often failed to put the most pertinent questions to their informers. Who for instance was really the supreme god of the Aztecs, Huitzilopochtli or Tezcatlipoca? ... As a consequence, the surviving data may be likened to a magnificent series of color photographs, illustrating certain facets of pre-Columbian religion but with much more stress upon outward signs than on inner convictions. The rituals are described in elaborate detail, but comments are scant on the beliefs that inspired such ceremonies .....

For lack of appropriate data, we may never attain a true comprehension of Mesoamerican religion. Perhaps comparative studies may one day further our understanding: the well-documented Hindu paradox of Shiva as creator and destructor or the cult of Mithraism, with its contrasting forces of light and darkness, might help us to comprehend the mystery of the many-sided Tezcatlipoca."

(Davies 1980:16)

Tezcatlipoca tritt erstmals in einer Phase politischer Instabilität während des frühen Postklassikums voll in Erscheinung (entsprechend dem Tezcatlipoca, den die postklassischen Quellen dokumentieren) und beginnt sogleich seinen steilen Aufstieg an die Spitze des mexikanischen Pantheons. Seine Ursprünge verlieren sich im Dunkeln; vor  $\pm$  600 A.D. gibt es keinerlei greifbare Hinweise auf die Existenz eines Proto-Tezcatlipoca (s. dazu S.1-23; zur Evidenz der olmekischen Spiegel s. Coe 1972; Ekholm 1973; Carlson 1981). Auf der anderen Seite ist Rudra-Śiva in Traditionen verwurzelt, die mit Hilfe archäologischer und schriftlicher Zeugnisse einerseits bis zu den Indus-Kulturen (s.dazu Hildebeitel, Anthropos 73, 1978:767 ff. und Kramrisch 1981:10-14), andererseits bis in die frühe vedische Periode zurückverfolgt werden können (s. Dandekar, JUP 1953:94 ff.; Daniélou 1964:188-190; Bhattacharji 1970:109,112-118,127-128,130-132, 135-137 etc.; Kramrisch 1981:3-10,15-116 etc.). Der hinduistische Rudra-Śiva ist wie schon sein spätvedischer Vorläufer Rudra, dem er vor allem die dunklen Seiten seiner ambivalenten Persönlichkeit (Bhairava, destruktiver Rudra) verdankt, das Produkt eines komplexen Synkretisierungsprozesses (s. Bhattacharji 1970:142-143,203-207), eine Göttergestalt mit vielen Gesichtern, in der vedische und indigene, brāhmanische und volkstümliche Konzeptionen zusammenfließen. Erscheinungsformen des polymorphen Rudra-Śiva bilden das Zentrum religiöser Vorstellungen sehr verschiedener gesellschaftlicher und ethnischer Gruppen und Sprachfamilien. Rudra-Śiva wird gleichermaßen von Mitgliedern der oberen Kasten und Angehörigen indigener, kaum brāhmanisierter Stämme, von Indern und Südasiaten, von Herrschern und Volksmassen, von orthodoxen Vertretern der vedisch-brāhmanischen Tradition und heterodoxen Sekten auf die diesen jeweils eigene Art und Weise verehrt. Im Hinduismus erscheint er wie Viṣṇu als typischer Hochgott, identisch mit dem impersonalen brahman, zugleich als sehr persönlicher Gott, dem sich die erlösungsbedürftigen Individuen, sei es durch fromme Pūjā, sei es durch rituelle Praktiken des Vāmanārga, einschließlich Menschenopfern zu nähern suchen. Die vedische, upaniṣadische, epische, purānische, āgamische und tantrische Literatur, die Werke der

klassischen Dichter und die Hymnen der südindischen Bhaktas, um einige der wichtigsten schriftlichen Quellen zu nennen, zeugen auf vielfältige Weise von der Geschichte, dem Ritualsystem, der Mythologie, der Kunst (ikonographische Anweisungen) und den Gottesbegriffen des Sivaismus, innerhalb dessen diverse religiös-philosophische Tendenzen und rivalisierende (z.T. antagonistische) sektarische Strömungen koexistieren. Die šivaitische Kunst und Ikonographie ergänzt diese Materialfülle, die es dem Indologen ermöglicht, bestimmte Phasen oder Schichten der komplexen Göttergestalt Rudra-Šiva herauszukristallisieren.

Ein sinnvoller Vergleich zwischen Rudra-Šiva und Tezcatlipoca, unabhängig davon, ob er parallele religionshistorische Prozesse in Indien und Mexiko aufzeigen will, um von daher Prognosen in Bezug auf die Entwicklung Tezcatlipocas zu formulieren, oder ob er darauf abzielt, eine genetische Beziehung zwischen Tezcatlipoca und Rudra-Šiva nachzuweisen, kann nicht darin bestehen, zerstreute und heterogene mexikanische Daten aus einer šivaitischen Perspektive zu vereinheitlichen. Die im Grunde genommen für jeden interkulturellen Vergleich gültige Forderung nach einer Beschränkung auf Elemente gleicher Grössenordnung (Vergleichsebenen) muß bei unserem Beispiel umso strenger befolgt werden, da wegen der Quellenarmut auf der einen und der Materialfülle auf der anderen Seite die Wahrscheinlichkeit (bzw. die Gefahr) besonders groß ist, auf dem Wege subjektiver Selektion "positive Ergebnisse" zu erzielen [d.h. es ist zu erwarten, daß zahlreiche Einzelmerkmale Tezcatlipocas und Rudra-Šivas, von ihrem jeweiligen Kontext isoliert, einander entsprechen]. Aus dieser Sicht stellt die problematische mexikanische Quellenlage, die Davies anspricht (1980:14-16), keinen Anreiz für eine vergleichende Studie der beiden Göttergestalten dar. Abgesehen von Vorurteilen, deren Ursprung zumeist in einer extrem isolationistischen Betrachtungsweise neuweltlicher Kulturen liegt, steht einer solchen Studie vor allem die unzureichende Dokumentation auf mexikanischer Seite entgegen. Die Ausgangslage wird noch dadurch erschwert, daß keine Tezcatlipoca-Monographie existiert, obwohl eine umfassende Analyse der historischen, kulturellen und ikonographischen Kontexte dieser Göttergestalt eine längst überfällige Aufgabe der Mexikanistik ist. Das erste Kapitel dieser Arbeit, "Zur altmexikanischen Verankerung Tezcatlipocas und Xipes" (S.1-64), ein Versuch, einige Aspekte Tezcatlipocas historisch darzustellen, wäre vermutlich weitgehend überflüssig, wenn eine Tezcatlipoca-Monographie existierte, soll diese (oder auch Teile davon) jedoch keinesfalls ersetzen.

Die vorliegende Untersuchung versteht sich als Teil der Tübinger Indo-Mexikanistik und arbeitet auf den Nachweis einer genetischen Beziehung zwischen Tezcatlipoca und Rudra-Śiva hin. Sie geht von einer determinierten Quellengruppe, d.h. von einem zeitlich und kulturell homogenen Niveau auf mexikanischer Seite aus. Dabei handelt es sich um die Codices der Borgia Gruppe (s. dazu S.166 ff.). Bilderhandschriften der Borgia Gruppe, die der Mixteca-Puebla Kultur angehört, insbesondere der Codex Borgia selbst, enthalten ein synkretistisches Programm, das sogenannte "Borgia-Programm" (s. Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976; Barthel, Indiana 6, 1980), welches die "jüngere Welle hinduistischer Einflüsse auf Nahua-sprachige Priester des Epiklassikums oder des frühen Postklassikums" darstellt (Barthel, Vortrag auf dem 44. IAK, Manchester 1982, deutsche Fassung, MS, S.1):

"...die jüngste im vorspanischen Mesoamerika erkennbare Schicht transpazifischer Beeinflussung ... (ist) das in den Handschriften der Codex Borgia-Gruppe enthaltene Religionssystem. Ich bezeichne das dort niedergelegte Programm als "Focus B", mit einer Zeitstellung im frühen Postklassikum (1000 A.D. ?). .... das von mir so genannte "Borgia-Programm" eines neuen Glaubens (dürfte) auf dem Mixteca-Puebla-Horizont über ethnische Grenzen hinweg ausgebreitet worden sein. Die Nachwirkungen von Focus B sind bis zur Ankunft der Spanier abzulesen, wenn auch in modifizierter und re-mexikanisierter Art und Weise. Für eine Neubewertung der aztekischen Religion zeichnet sich insofern eine unerwartete Perspektive ab."

(Barthel, Vortrag auf dem 43.IAK, Vancouver 1979, deutsche Fassung, MS, S.1-2)

Die Arbeitshypothese, daß Yayauhqui Tezcatlipoca und Tlatlahuqui Tezcatlipoca sowie der mit letzterem teil-identische Xipe Totec im Rahmen des synkretistischen Borgia-Programms als Äquivalente des hinduistischen Rudra-Śiva (Bhairava) fungieren, konnte 1976 als Ergebniss struktureller Analysen des Codex Borgia formuliert werden (Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976; s. dazu auch S.186 ff.) und wird durch laufende Tübinger Forschungen immer mehr erhärtet. Indo-mexikanistische Untersuchungen zu hinduistischen Systemen/Subsystemen (s.dazu S.159 ff.) im Codex Laud haben die zentrale Rolle eines Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra-Śiva auch in dieser Bilderhandschrift verdeutlicht (Barthel, Tribus 21, 22 und 24). Als "Äquivalenz" versteht der Indo-Mexikanist:

"nicht eine totale Identität, wie diese bei einer blockweisen und mechanistischen Übernahme erwartet werden könnte, sondern die Existenz einer hinlänglichen Anzahl von Merkmalen, die den ursprünglichen Charakter von Gottheiten der Spenderkultur zu signalisieren vermögen. "Äquivalenzen" sind durch eine Merkmalsauswahl innerhalb eines transpazifischen Diffusionsprozesses zustande gekommen und abgegrenzt. Die Merkmalsauswahl erfolgt

im Rahmen einer grösstmöglichen Ökonomie und Vereinfachung auf für wesentlich erachtete Züge von Gottheiten. Soweit sich dies heute schon erkennen läßt, wurden recht verschiedene Umsetzungsverfahren entwickelt, um signifikante Details aus der visuellen wie literarischen Welt des Hinduismus in die bilderschriftlichen Darstellungen der Borgia-Gruppe zu überführen. Die Transformationsregeln reichen von der Übernahme hinduistischer Sektenbemalungen und Nachahmung charakteristischer Götterattribute bis zur komprimierten Wiedergabe mythischer Episoden aus episch-purāṅischen Quellen. Äquivalenzen von Namen und Beinamen sind unter Benutzung von Wortspielen im Sanskrit angelegt, um Abstracta durch Concreta auszudrücken. Funktionsübereinstimmungen zwischen hinduistischen und altmexikanischen Gottheiten werden durch Zusatzmerkmale aus der Spenderkultur präzisiert. Ob Epitheta aus ikonographischen oder literarischen Vorlagen stammen - das sichtbare Resultat wird immer in den künstlerischen Stil der Empfängerkultur ge- kleidet."

(Barthel, Vortrag auf dem 43. IAK, deutsche Fassung, MS, S.9-10)

Die Indo-Mexikanistik erforscht primär strukturelle Übereinstimmungen zwischen neuweltlichen und asiatischen (hinduistischen) Systemen religiösen, mythischen, mantischen, astronomisch/astrologischen Gehalts. Auf der Grundlage von Entsprechungen auf System- (Subsystem-) ebene werden Äquivalenzbeziehungen zwischen einzelnen Mitgliedern des mexikanischen und des hinduistischen Pantheons weiterverfolgt und spezifiziert (s. auch Barthel, Indiana 3, 1975:42 zur Unterscheidung von primären und sekundären Äquivalenzen; dazu auch u. S.161-165). Dabei geht es nicht

"um einen platten Reduktionismus, der die altmexikanischen Gottheiten als "blosse Kopien" eines hinduistischen Polytheismus ausgeben möchte, sondern um eine historische Präzisierung im dem Sinne, daß altweltliche Muster an deren neuweltlicher Ausprägung mitbeteiligt waren."

(Barthel, Vortrag auf dem 43. IAK, deutsche Fassung, MS, S.10)

Dieser historisch-strukturelle Ansatz ist nur bei grösstmöglicher Densität auf einem kulturell einheitlichen Niveau konsequent und überzeugend durchführbar. Auf die Göttergestalt Tezcatlipoca bezogen, erfüllt keine der erhaltenen mexikanischen Quellen (ausgenommen vielleicht die Tezcatlipoca-Anrufungen im VI. Buche Sahagúns, die noch einer Spezialstudie bedürfen) diese Bedingung so gut wie der Codex Borgia, das bedeutendste und schönste Mitglied der Borgia Gruppe (s. dazu auch S.168 ff.). Innerhalb des Borgia-Programms erscheint Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra-Śiva einerseits als ranghöchstes Individuum (CB 17; s. Barthel, "Der Eine und die Vielen", in Vorbereitung) - neben der dualen Konfiguration "Leben und Tod" ("Äther") CB 73 - im Zentrum einer "Śivaitischen Lehre", die die gesamte Bilderhandschrift umfaßt (Barthel, "Die Sechs Bücher", MS 1982), andererseits als Schlüsselfigur von Subsystemen, die in einzelnen Kapiteln des Codex Borgia enthalten sind.

Das Hauptziel der vorliegenden Untersuchung besteht darin, die Rolle <sup>†</sup>Rudra-Śivas (bzw. <sup>†</sup>Rudras und <sup>†</sup>Śivas) innerhalb des Borgia-Programms näher zu bestimmen und die bisher postulierten Äquivalenzbeziehungen zwischen Tezcatlipoca und seinem hinduistischen Vorbild (s. Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976, Katalog ad CB 11, 15. "Adler", CB 12, 13. "Rohr") auf ihre Kohärenz hin zu überprüfen und gegebenenfalls zu vertiefen, indem ikonographische Merkmalskomplexe, die die diversen Manifestationen Tezcatlipocas (Schwarzer Tezcatlipoca, Ixquimilli, Roter Tezcatlipoca, Xipe) im Codex Borgia qualifizieren, auf bestimmte Śiva-  
itische Quellen oder spezifische Richtungen des Śivaismus zurückgeführt werden.

Die indo-mexikanistischen Erkenntnisse zur Struktur des Borgia-Programms basieren nicht auf visuellen Vergleichen. Vielmehr geht die Indo-Mexikanistik der Frage nach, "ob eine Textinformation der Spenderkultur in eine Bildinformation der Empfängerkultur überführt worden ist" (Barthel, Vortrag auf dem 43. IAK, deutsche Fassung, MS, S.3; s. auch u. S.166 ff.). Sie setzt voraus, daß - entsprechend den unterschiedlichen Niveaus der Schriftentwicklung in Asien und Altamerika - ein Wechsel der Informationsmittel stattgefunden hat, daß in einer Schriftkultur (Sanskrit) fixierte Konzeptionen in das mexikanische Medium der Bilderschrift ("Partialschrift") übertragen wurden. Beim Borgia-Programm handelt es sich um das Resultat einer "partiellen Hinduisierung" (Barthel, *ibid*:6); das Medium der Empfängerkultur wurde nicht verändert, sondern benutzt, um neue Inhalte (eine "neue Lehre") zu tradieren, die ihrerseits einem durch die Anpassung an das bilderschriftliche Medium bedingten Selektionsprozess standhalten mußten. Der Vergleich mit literarischen Zeugnissen des Hinduismus, der in Tübingen seit Anfang der 70er Jahre mit wachsendem Erfolg angewandt wird (Barthel 1972 usw.), führte zu der Erkenntnis, daß mehr als die Hälfte der Kapitel des Codex Borgia "allgemein thematisch wie text-spezifisch" an hinduistische Vorlagen angeschlossen werden können (Barthel, Vortrag auf dem 43. IAK, deutsche Fassung, MS, S.5). Es zeichnet sich ab, daß das Borgia-Programm in erster Linie Elemente des purāṇischen Hinduismus integriert, einschließlich einer tantrischen (und Śākta-) Komponente, die sich speziell in den jeweils sechs einleitenden und abschließenden "Śaiva-Śākta-Kapiteln" der Bilderhandschrift manifestiert (s.u. S.216 ff.).

Namentlich die indo-mexikanistische Analyse der Tages- und Wochenregentenskapitel CB 9-13 (II) und CB 61-70 (XXIII) hat gezeigt, daß für die Ermittlung von Äquivalenzbeziehungen zwischen Mitgliedern des Borgia-Pantheons und

hinduistischen Göttergestalten die Namen/Epitheta der letztgenannten als Träger kondensierter Informationen ikonographischer, ritueller, religiöser und mythischer Art von größter Bedeutung sind (Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976). Daher lautete die ursprüngliche Aufgabenstellung der vorliegenden Arbeit, die Śivasahasranāmastutis für den Vergleich zwischen Tezcatlipoca und Rudra-Śiva zu erschließen. Einerseits gehören diese umfangreichen Namenlisten oder -Litaneien dem episch-purānischen Quellenhorizont an, dem das Hauptinteresse der Indo-Mexikanistik gegenwärtig gilt, andererseits ermöglicht ihr breit gefächelter Inhalt den Einstieg in einzelne Teilbereiche des Śivaismus. Indem die Śivasahasranāmastutis den Charakter und die Erscheinungsformen des vielgestaltigen Rudra-Śiva zusammenfassen, repräsentieren sie eine konzentrierte Form religiösen Wissens und daher ein Mittel śivaitischer Propaganda par excellence. Als unentbehrlicher Bestandteil täglicher religiöser Praxis wurden die Śiva-Lobpreisungen über einen langen Zeitraum hinweg unverändert tradiert; da jeder instruierte Śaiva sie auswendig kennt, vermag er theoretisch auch ohne weitere schriftliche Hilfsmittel zentrale Elemente seines Glaubens weiterzugeben. Einzelne Namen/Epitheta oder Namenkombinationen, die in den Stutis enthalten sind (s. dazu S.155-159), können beispielsweise bestimmte Aspekte/Erscheinungsformen Rudra-Śivas elaborieren, den Ablauf einer Mythe vergegenwärtigen, einen ikonographischen Komplex ins Gedächtnis rufen oder auf rituelle Praktiken hinweisen. Die śivaitischen Namenlisten und -Litaneien lassen sich historisch auswerten. Formale und inhaltliche Merkmale (interne Faktoren, wie grammatische Formen und Namenbestand) sowie der Kontext (externe Faktoren, wie größerer Textzusammenhang, Rahmenerzählung, ritueller Kontext) geben zumindest teilweise Aufschluss darüber, in welchem (sektarischen) Milieu und unter welchen historischen Bedingungen die einzelnen Stutis verfaßt bzw. kompiliert wurden. Im II. Kapitel unserer Untersuchung (S.65-154) werden die drei Śivasahasranāmastutis vorgestellt, die im M a h ā - b h ā r a t a (12. und 13. Buch) und in einigen Purāpas (Vāyu, Brahma, Vāmana, Liṅga, Śiva, Saura Purāpas) erscheinen, und nach ausgewählten historischen und thematischen Gesichtspunkten kommentiert. Appendix II (S.105-154) umfaßt ein alphabetisches Register der meisten Namen/Epitheta, die in der Dakṣaśivasahasranāmastuti (s. dazu S.68-81), in der Mahādevaśahasranāmastuti (s. dazu S.82-93) und in der Sudarśanasahasranāmastuti (s. dazu S.94-104) vorkommen. Die wichtigsten Ergebnisse dieses indologischen Kapitels sind: Die Dakṣaśivasahasranāmastuti (Stuti A) erscheint thematisch

einheitlich (vereinheitlicht), obwohl sie in ihrer Zusammensetzung heterogen ist. Hauptsächlich der zweite Teil der Stuti (s. dazu S.73 ff.) reflektiert eine besondere sektarische Tendenz, die bereits im 7.Jh. A.D. im nördlichen Indien epigraphisch dokumentiert ist (s. S.79-81) und deren Einfluß auf das "Śivaitische Borgia-Programm" m.E. sehr hoch veranschlagt werden muß (s. S.178 ff.,261-263). Die Mahādevasahasranāmastuti (Stuti B) ist in ihrer Gesamtanlage auf das Śiva-Liṅga zugeschnitten (s. S.84 ff.) und zeichnet sich im Vergleich mit den beiden anderen Sahasranāmas durch formale und inhaltliche Homogenität aus, während die Sudarśanasahasranāmastuti (Stuti C) offenbar weitgehend nach einem mechanischen Anleihverfahren aus Stuti B und der Viṣṇusahasranāmastuti (Mbh.13) gebildet wurde und daher sekundären Charakter hat (s. dazu S. 95-104).

Für die indo-mexikanistische Bewertung <sup>†</sup>Rudra-Śivas im Codex Borgia, den Gegenstand des III. Kapitels, "Äquivalenzbeziehungen zwischen Rudra-Śiva und Tezcatlipoca" (S.155-263), erweist sich vornehmlich der 2. Teil der Dakṣaśivasahasranāmastuti (A/2) als relevant, denn diese Namaḥ-Stuti enthält Namenkombinationen, die sich zum ikonographischen Umfeld des Roten Tezcatlipoca (<sup>†</sup>Rudra) in Beziehung setzen lassen (s. dazu S.164-165, 187-196). Um beweisen zu können, daß solche Namenkombinationen oder Namengruppen (s. S.157 ff.), die in Bezug auf das "Śivaitische Borgia-Programm" produktiv zu sein scheinen, nicht zufällig zustande gekommen sind - eine Möglichkeit, die in Anbetracht der mechanischen Zusammensetzung von Stuti B prinzipiell zu erwägen ist - und um gegebenenfalls ihren Aussagewert zu ermitteln, muß die Häufigkeit derselben oder ähnlicher Namenkombinationen in anderen Stutis und Texten festgestellt werden. Das voraussichtlich produktive Vergleichsmaterial an Namen und Epitheta wird also zunächst auf seinen historischen und thematischen Bezugsrahmen hin befragt, indem die betreffenden Namen oder Namenkombinationen (Namengruppen) synchron und diachron in den śivaitischen Quellen verfolgt werden. Dazu sind außer den Śivasahasranāmas sowohl die frühen Rudra-Anrufungen, z.B. das weitverbreitete Ś a t a r u d r i y a, dessen Einfluß auf die Śivasahasranāmas und andere Śivastutis evident ist (s. dazu S.73 ff. und die Tabellen A und B, S.184-185,192), als auch solche Śivastutis und Texte (wie Beschreibungen Rudra-Śivas) miteinzubeziehen, die gleich den Śivasahasranāmastutis dem episch-purānischen Quellenhorizont angehören. Im III. Kapitel, "Äquivalenzbeziehungen zwischen Rudra-Śiva und Tezcatlipoca", werden u.a. spätvedische Quellen berücksichtigt,

wie das erwähnte Ś a t a r u d r i y a, die berühmteste aller Rudra-Hymnen, und einige Rudra-Anrufungen des A t h a r v a V e d a (s. S. 254-261), Auszüge aus dem T a i t t i r i y a Ā r a ṅ y a k a X, sowie neben Śivaitischen Passagen der Bücher VII, X, XII und XIII des M a h ā b h ā r a t a, Materialien (Stutis und Texte) aus den L i ṅ g a, K ū r m a, M a t s y a und Ś i v a Purāṅas.

In dem Maße wie es mit Hilfe des geschilderten Verfahrens gelingt, den Kontext derjenigen Śivaitischen Namen/Epitheta herauszustellen, von denen angenommen wird, daß sie innerhalb des Borgia-Programms durch ikonographische (bildhafte) Ausdrucksformen vermittelt erscheinen (Namen-Äquivalente), läßt sich beurteilen, "ob isoliert gewonnene Parallelen sich zu sinnvollen Aussagen zusammenfügen" (Barthel, Vortrag auf dem 44. IAK, deutsche Fassung, MS, S.5), die eventuell die Herkunft und die (sektarische) Tendenz Śivaitischer Einflüsse auf die Tezcatlipoca-Erscheinungsformen im Codex Borgia erhellen.

Das wichtigste Ergebnis unserer indo-mexikanistischen Überlegungen bezieht sich auf die rote Erscheinungsform Tezcatlipocas, Tlatlahqui Tezcatlipoca, dessen Äquivalenzbeziehung zu Rudra (s. Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad 15. "Adler") vertieft werden konnte. Der Rote Tezcatlipoca entspricht eindeutig dem destruktiven solaren, roten Rudra (s. dazu S.179 ff.), der uns schon in spätvedischen Hymnen und Zauberformeln begegnet und der als direkter Vorläufer der grauenvollen (ghora) Form des hinduistischen Rudra-Śiva anzusehen ist. Dieser Rudra-Typ, der zu Bhairava (und teils auch zu Mārttaṅga-Bhairava) überblendet (s. S.181-183), wurde (mindestens) seit dem 7.Jh. A.D. von heterodoxen Śivaiten verehrt, die Rudra mit dem Sonnengott identifizierten und der Tradition des A t h a r v a V e d a nahestanden (s. S.79-81,178-179,262-263). Es ist m.E. damit zu rechnen, daß diese (Kāpālikas ?) oder Repräsentanten eng verwandter sektarischer Strömungen tantrischer Ausrichtung, deren Rudra-Vision in einigen episch-purāṅischen Śivastutis und Texten (z.B. in der Sahasranāmastuti A, im KŪP und im LP) deutlich erkennbar wird, ihr Glaubenssystem über Indien hinaus (via Indonesien ?) nach Mesoamerika exportierten und dort die Entwicklung des Roten <sup>†</sup>Rudra (Tlatlahqui Tezcatlipoca) entscheidend mitgestalteten. Im Vergleich mit Tlatlahqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra scheint der Schwarze Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Śiva (s. Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad 13. "Rohr") des Codex Borgia Konzeptionen an sich gezogen zu haben, die einer anderen Schicht des Śivaismus entstammen; während der Rote <sup>†</sup>Rudra generell mit der ursprünglich von einer eher magischen Denkweise geprägten Rudra-

Vorstellung übereinstimmt, die die spätvedischen Hymnen und Zauberformeln kennzeichnet und die in der episch-purāṇischen sowie insbesondere in der tantrischen Literatur ihre Fortsetzung findet, integriert Yayauhqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Śiva primär Elemente philosophischer Spekulationen des hybriden Sāṃkhya-Vedānta, wie sie an einigen Stellen des *L i ṅ g a P u r ā ṇ a*, vor allem aber des *Ś i v a P u r ā ṇ a* (*Vāyavīya Saṃhitā*), die teils direkt auf upaniṣadische Texte zurückgreifen, dargelegt sind (s. dazu S.204–211). Yayauhqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Śiva, der jenseits der Oppositionen rot vs. schwarz, "Richter" vs. "Krieger, Sonne vs. "Nachtsonne" etc. steht (s. Barthel, "Der Eine und die Vielen", in Vorbereitung), besitzt alle Merkmale eines typischen Hochgottes. Als "Herr der <sup>†</sup>Śakti" (s. S. 198–204) und "Herr über den Kreislauf des Lebens" (s. S.204 ff.), als oberster, souveräner Richter und Bestrafer (s. S.197–198), als allwissender Gott (s. S.207–208), der niemandes Kontrolle unterworfen ist, entspricht er Maheśvara, der alle Gegensätze in sich birgt bzw. aus sich heraus entfaltet, dem Herrn über Puruṣa und Prakṛti. Der Schwarze Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Śiva, namentlich der allumfassende <sup>†</sup>Maheśvara CB 17 (s. Barthel, "Der Eine und die Vielen", in Vorbereitung), sprengt gewissermaßen die Dimensionen all dessen, was über den altmexikanischen Polytheismus bis heute bekannt wurde.



## I. KAPITEL

## ZUR "ALTMEXIKANISCHEN VERANKERUNG" TEZCATLIPOCAS UND XIPES

## I. PRÄ-POSTKLASSISCHE PROTOFORMEN UND PROTOKONZEPTE

## 1. Einleitung

Unter den mexikanischen Göttern ist Tezcatlipoca der faszinierendste. Gemessen an seiner Vielschichtigkeit und an seiner überragenden Bedeutung wissen wir eigentlich sehr wenig über den "mayor de los mayores de sus dioses" (Codex Magliabecchiano, cf. Nicholson 1971:412), dessen Spuren zunehmend verstreuter und weniger greifbar werden, je weiter man versucht, sie auf mesoamerikanischem Boden in der Zeit zurückzuverfolgen. Selbst aus der relativen Quellenvielfalt des Postklassikums (s. dazu Nicholson 1971:395-397), die dokumentiert, daß Tezcatlipoca in allen wichtigen Zentren, seien es Tula (Hidalgo), Cholula, Chalco, Tezcuco oder Tenochtitlan, um nur die einflußreichsten zu nennen, die Menschen in seinen Bann zog, können wir kein vollständiges Bild seiner komplexen Persönlichkeit rekonstruieren.<sup>1</sup>

Er war das abstrakte Höchste, immanenter und transzendenter Gott (Ometeotl, Tloque Nauaque,<sup>2</sup> Youalli Ecatl), Erschaffer, Erhalter (Ipalnemouani) und Zerstörer der Welt,<sup>3</sup> allwissender Richter und Bestrafer, aber auch konkretes Sinnbild des Schreckens, des Krieges (Yaotl, Tequiuia), des blutigen Todes und der Zauberei. Vor ihm war der Mensch ein Nichts, ein Spielzeug seiner Willkür,<sup>4</sup> sein zutiefst unterwürfiger Sklave.

Tezcatlipoca, der sich z.T. mit Xipe überschneidet,<sup>5</sup> ist unbestreitbar eine, wenn nicht die typische Götterfigur der postklassischen Ära. In Cholula und Tula (Xicocotitlan) manifestiert er sich als "Newcomer", dessen Anhänger nur auf gewaltsame Weise an Boden gewinnen können. Durch ihn wurde Tlaloc, die beherrschende Gottheit des Klassikums, von seiner hohen Position verdrängt. Das Resultat dieses Prozesses ist beispielsweise am Codex Borgia absehbar.

Die Anfänge von Tezcatlipocas Karriere liegen vermutlich in der Zeit, da die große klassische Metropole Teotihuacan ihrem Ende entgegenschau, als gesellschaftliche und politische Instabilität manche der traditionellen priesterlichen Werte und auch einige der alten Götter ins Wanken brachte.<sup>6</sup> Die geschichtlichen Überlieferungen der Nahuas in Bezug auf Tollan

schreiben dem notorischen "Störenfried" Tezcatlipoca bzw. Titlacauan oder Yaotl einstimmig die Rolle des feindlichen Eindringlings zu, der bestehende Konflikte schürt oder neue provoziert, um seine Position zu stärken.<sup>7</sup>

Um welches Tollan der klassischen und postklassischen Epochen es sich jeweils handelt,<sup>8</sup> kommt bis heute noch nicht ganz befriedigend geklärt werden. Daher ist nicht gesichert, ob auch Tollan Teotihuacan irgendwann Schauplatz von Auseinandersetzungen war, die durch die Ankunft Tezcatlipocas bzw. seiner Anhängerschaft ausgelöst wurden. Die Opposition zwischen Tezcatlipoca (Titlacauan), dem Zauberer (mit dem Spiegel), der den Rauschtrank bringt, und dem verwirrten, verführten und am Ende verjagten Quetzalcoatl ist Gegenstand eines Erzählzyklus,<sup>9</sup> der verschiedene Elemente enthält, die eher auf Teotihuacan verweisen als auf ein anderes Tollan.<sup>10</sup>

Selbst wenn der Erzählzyklus um Quetzalcoatl's Fall Ereignisse widerspiegelte, die sich in Tollan Teotihuacan zugetragen haben, können wir nicht behaupten, Tezcatlipoca sei dort als Gottheit verehrt worden. Auch die archäologischen Daten legen eine solche Schlussfolgerung nicht nahe.

Ab dem 6. - 7. Jh. A.D. erscheinen in Teotihuacan und an der südlichen Golfküste die frühesten soweit bekannten Tezcatlipoca-Protoformen, die als direkte Vorläufer bestimmter Tezcatlipoca- (und Xipe-) Aspekte im Codex Borgia angesehen werden können. Der Codex Borgia ist diejenige der postklassischen Quellen, in der uns Tezcatlipoca erstmals in voller Entfaltung gegenübertritt. Er erscheint hier als schwarzer, nächtlicher Zauberer, der zugleich allwissender Richter und omnipotente, allumfassende Gottheit ist, und als roter solarer Krieger in Verbund mit der "Großen Göttin", Tlazolteotl.

Die prächtige Bilderhandschrift ist wahrscheinlich im kulturellen Umkreis von Cholula entstanden,<sup>11</sup> einer Stadt, wo die Olmeca Xicalanca als Teotihuacan-Nachfolgegruppe seit etwa 800 A.D. dominierenden Einfluß ausübten.<sup>12</sup>

Die priesterlichen Verfasser des Codex Borgia benutzten, wie die Ideologen Teotihuacans, eine Nahuatl-Sprache. Neue Entzifferungsansätze in Tübingen beweisen, daß viele der Zeichen, die in den Wandmalereien und auf den Keramiken des "ersten Tollan" wiederholt auftreten, den Status von Graphemen haben, die sich auf Nahuatl (Nahuatl, Pipil) "lesen" lassen (Barthel, Masterkey 56, 1982:6-11). Nahuatl, eine Frühform des

Aztekischen, war nicht die einzige Sprache, die man in Teotihuacan verstand, hatte aber die Funktion einer Lingua Franca (von Winning, MS 1981: 59 cf. Chadwick 1966:9). Mit der Voraussetzung einer vergleichbaren sprachlichen Basis kann gezeigt werden, daß die Verfasser des Codex Borgia z.T. Teotihuacan-Traditionen fortsetzten, ohne notwendig identische ikonographische Ausdrucksformen zu verwenden, um vergleichbare Inhalte darzustellen. Instruktive Beispiele für die Frage einer solchen Teotihuacan-Codex Borgia-Kontinuität sind Tlaloc, die oberste Gottheit von Teotihuacan, und Tezcatlipoca, der das Pantheon des Codex Borgia anführt. Die Tatsache, daß Tlaloc im Codex Borgia z.T. die gleichen ikonographischen Merkmale hat wie in Teotihuacan (s. dazu Pasztory 1974:6-7), erstaunt nicht, denn der Kanon ikonographischer Formen, die zur Charakterisierung dieser Göttergestalt dienten, war bereits seit langer Zeit fest umrissen und auch über Teotihuacan hinaus weit verbreitet.

Tezcatlipocas Existenz können wir wohl nicht vor 800 A.D. ansetzen. Das Endergebnis seines steilen Aufstiegs, dessen einzelne Etappen kaum nachvollziehbar sind, liegt erstmals im Codex Borgia vor. Nur manche der Themen oder Motivkomplexe, die die vielschichtige Gottheit einschließt, sind auf klassischem (Teotihuacan-) Horizont isoliert voneinander nachweisbar. Zwischen den Teotihuacan-Protoformen, auf die weiter unten näher eingegangen wird, und dem "fertigen" Tezcatlipoca des Codex Borgia liegt der Schritt des "Zusammenfügens", letztlich die entscheidende Phase in Tezcatlipocas Werdegang, über die wir fast nichts wissen, außer daß dabei wahrscheinlich Impulse von Bedeutung waren, die von der südlichen Golfregion ausgingen.

Die neueren Tübinger Forschungen zeigen, daß die Nahuasprachigen Verfasser des Codex Borgia, die Tezcatlipoca ins Zentrum ihrer religiösen Lehre stellten, Konzepte integrierten, denen schon durch die Priesterschaft der klassischen Metropole auf ganz andere Art und Weise Ausdruck verliehen wurde. Damit verstärkt sich der Eindruck, daß die Entstehungsgeschichte des "Borgia-Programms"<sup>13</sup> während der Endzeit Teotihuacans begonnen haben dürfte.<sup>14</sup>

Tlaloc hat im Codex Borgia eine vergleichsweise periphere Rolle gegenüber Tezcatlipoca. Gelegentlich erscheint er an Xipes Seite (CB 25, CB 67), eine Konstellation, die schon im Tikal des 5.Jh. A.D., das von Teotihuacan-Einflüssen geprägt war, beobachtet werden kann. Tlaloc mußte neben seiner Vormachtstellung auch

die Kriegsgottfunktion an Tezcatlipoca abgeben. "Tlaloc B" erfuhr mit dem Niedergang Teotihuacans, als die Epoche der Kriegsgötter eigentlich begann,<sup>15</sup> keine Weiterentwicklung.

## 2. "Roter Spiegel" und "Spiegeljüngling"

Der "Rauchende Spiegel", Tezcatl-*ipoca*, kann nicht losgelöst von jener mesoamerikanischen Tradition betrachtet werden, die sich auf eine vielschichtige Spiegelsymbolik bezieht (Symbol der Sonne, des Feuers, der Herrschaft, Symbol der Zauberei und Wahrsageinstrument) und die in der präklassischen Kultur der Olmeken verwurzelt ist (Carlson 1981:125-130; Ekholm 1972:133; Coe 1972:9).<sup>16</sup>

Unter welchen Bedingungen und vor allem wann die sinistre Gottheit und der (rauchende Zauber- ?) Spiegel so fest zusammenwuchsen, daß die Gottheit nunmehr Tezcatlipoca genannt wurde, ist jedoch unbekannt. Nicholsons Vermutung, die Existenz Tezcatlipocas sei durch den (Zauber-) Spiegel bedingt (1971:412),<sup>17</sup> wird weder durch archäologische Belege noch durch die schriftlichen Quellen der frühen Kolonialzeit gestützt. Außerhalb der Ikonographie des postklassischen Tezcatlipoca findet sich nach bisherigen Kenntnissen der rauchende Spiegel nicht. Zu diesem Zeitpunkt hat die danach benannte Gottheit schon einen komplexen entwicklungsgeschichtlichen Prozess durchlaufen, dessen Anfänge etwa ab dem 7. Jh. A.D. in Teotihuacan, an der südlichen Golfküste und in Palenque manifest werden. Die m.W. ältesten archäologischen Zeugnisse, die Tezcatlipoca bzw. auch Xipe-Protoformen mit einem Spiegel in Verbindung bringen, gehören dem Mittleren Klassikum an. Es handelt sich um zwei Belege, von denen der eine (Palenque) mit Bestimmtheit aus dem 7. Jh. A.D. datiert, und der andere (Golfküste) vermutlich auch erst nach 600 A.D. anzusetzen ist.

Ein beiderseits perforierter "teotihuacanoider Spiegel" unbekannter Herkunft (No. 36 in "Precolumbian Art from Mesoamerica and Ecuador" 1980:17),<sup>18</sup> der wahrscheinlich aus dem Gebiet der südlichen Golfküste stammt (Barthel, mdl. Mitteilung), zeigt auf der Rückseite eine ranghohe Gestalt (Teotihuacan-Maya-Würdenträger?), die einen roten Kreuzspiegel trägt, welcher ebenfalls auf beiden Seiten (†necoc) Markierungen (rundliche Einbuchtungen, Perforierungen?) hat. Der ikonographische Kontext dieses Würdenträgers

mit dem <sup>+</sup>tlatlahqui tezcatl<sup>19</sup> (auch: <sup>+</sup>tezcatl necuc xapo? s. dazu Sahagún VI, CF 1969:44, León Portilla, IAK 33, 1959:446 f.)<sup>20</sup> deutet auf eine enge Beziehung zu Xipe alias Tlatlahqui Tezcatl(-ipoca) hin. Im oberen linken Viertel des roten Spiegels erscheint deutlich erkennbar, obschon es sich um eine kleine Abbildung handelt, ein liegender Xipe mit "vertical line through the eye" (s. dazu S.14 ff.), der sein einziges (soweit bekanntes) Gegenstück Codex Borgia 33 hat. Dort ist er ebenfalls in dieser eigenartigen Position dargestellt. Die Parallelen zum Codex Borgia sind hiermit noch nicht erschöpft. Wie in der Bilderhandschrift wird Xipe auf der Rückseite des "teotihuacanoiden Spiegels" mit Vogel (vgl. CB 24, CB 25, CB 49) und Schlange (vgl. CB 67) assoziiert. Er figuriert ferner als "Trinker" (Youallauan? s. dazu Sahagún II, CF 1951:50-52; Garibay 1958: 180-181; Tezozomoc 1944:220; Seler 1899:77; Broda 1970:213) und das Haus, in dem er liegt, hat ein Dach, das aus drei rot-weißen Pfeilen besteht. Ein Vergleich mit dem Codex Mendoza, wo Tlacochoalco ("im Speerhaus") mit ganz ähnlichen Mitteln (drei Pfeilschäfte auf dem Dach) ausgedrückt wird, legt es nahe, den "liegenden Trinker" als "den im Speerhause" anzusehen.

Von den zahlreichen Traditionen, die mit dem Begriff Tlacochoalco verbunden sind (s. dazu Seler 1899:128-129, 156; BK I:149-150; Garibay 1958:43),<sup>21</sup> erscheint in diesem Zusammenhang besonders die der Tlamanalca Chalca oder Nonoualca Teotlixca Tlacochoalco relevant, da speziell dieser Stamm den Roten Tezcatlipoca verehrte (Chimalpahin VIIa. Rel. 1899:25-26, 28-29 etc.). Vermutlich entstand auch der Codex Borgia im Nonoualca-Gebiet (um Teotitlan del Camino, Barthel mdl.).

Die Tlacochoalca Chalca, die erst im späten Postklassikum in Chalco siedelten, nachdem sie zuvor einige Zeit in Tula verbracht hatten, stammen nach den Angaben Chimalpahins ursprünglich aus Tlapallan Nonoualco (VIIa. Rel. 1889:29, 37-38), d.h. aus dem Osten bzw. von der südlichen Golfküste, aus Huehue Tlapallan. Auch die Benennung Teotlixca läßt auf ihre östliche Herkunft schließen. Mit Hilfe ihres Stammesgottes Tlatlahqui Tezcatlipoca gewannen sie einige Zeit nach ihrer Ankunft in Chalco die Oberhoheit über die anderen Stämme, die dort lebten.<sup>22</sup>

Als Tecpantlaca ("Palast-Leute", s. dazu VIIa. Rel. 1889:26) und wegen ihrer totekischen Affiliation (s. dazu Davies 1980:276 f.) machten sie ohnehin einen natürlichen Anspruch auf Vorherrschaft geltend, der

auf ihrer kulturellen Überlegenheit basierte.

Durand-Forest glaubt, daß die Nonoualca Teotlixca Tlacoachcalca das Erbe Teotihuacans repräsentierten (1974:41). Aus diesem Grunde, suggeriert sie, sei auch ihre Bevorzugung des Roten Tezcatlipoca verständlich, denn in Teotihuacan hätte man seit alters her Xipe verehrt (1974:42). Nun hat von Winning neuerdings dargelegt, daß letzteres nicht zutrifft (MS 1981: 231 ff.). Da überdies Xipe und Tlatlahuqui Tezcatlipoca nicht automatisch gleichgesetzt werden können, entbehrt Durand-Forest's Ansicht selbst dann noch einer Grundlage, wenn man weiterhin auf der Präsenz des Xipe-Kultes in Teotihuacan beharren wollte.

Ungeachtet dieser Frage steht zumindest fest, daß der teotihuacanoide Spiegel von der südlichen Golfküste - aus genau der Region, wo das Ursprungsland der Nonoualca Teotlixca Tlacoachcalca zu suchen ist (sic) - weitaus gesicherte Hinweise in Bezug auf Xipe liefert als in Teotihuacan selbst vorhanden sind.

Obwohl keine voreiligen Schlussfolgerungen angebracht erscheinen, solange Herkunft und Datierung dieses hochbedeutsamen Fundes nicht endgültig geklärt sind, kann es doch kein Zufall sein, daß der Komplex von Motiven (Zeichen), die auf der Rückseite des Spiegels dargestellt wurden, namentlich Xipe, der rote Spiegel und schließlich das "Speerhaus", so gut mit den Überlieferungen der Nonoualca Tlacoachcalca in Einklang stehen.

Der Gott, der diesen Stamm auf allen Wegen und bei allen Unternehmungen begleitete und führte, trägt den Namen Tlatlahuqui Tezcatlipoca, nicht aber Tlatlahuqui Tezcatl oder gar Xipe. Es besteht die Wahrscheinlichkeit, daß die Tlacoachcalca Chalca diesen mit Xipe identifizierten.<sup>23</sup> Möglicherweise ist auch die Unterscheidung zwischen Tlatlahuqui Tezcatlipoca und Tlatlahuqui Tezcatl in diesem Fall gar nicht bedeutsam. Leider sind die Angaben zur Religion der Tlacoachcalca in den Quellen so spärlich, daß diesbezüglich keine eindeutige Aussage getroffen werden kann.

Der Unterschied zwischen Tlatlahuqui Tezcatl und Tlatlahuqui Tezcatlipoca ist nicht ganz so fein, wie es zunächst erscheinen mag. Tlatlahuqui Tezcatl wird nur in einer bestimmten Quellengruppe erwähnt und dort ausschließlich zusammen mit Xipe bzw. als Beiname des Xipe angeführt (Durán 1971:172; Tezozomoc 1944:218; Pomar 1891:16). Nach den Interpretationen, die die genannten Chronisten hinzufügen, hat der "Rote Spiegel" eine feurige oder solare Bedeutung ("Mirror of fiery brightness", Durán 1971:174; "Espejo bermejo ó encendido", Pomar 1891:16-17). In einem alten Lied, das Traditionen widerspiegelt, die im südlichen Mexico ge-

läufig waren, wird dieser Gott Tezcatlanextia genannt (Historia Tolteca Chichimeca, Garibay 1958:227-230). Ein "Spiegel, der (die Dinge) erscheinen läßt" (Garibay 1958:230) symbolisiert zweifellos die Sonne.<sup>24</sup> Muß man auf diesem Hintergrund nach der Bedeutung des roten Spiegels suchen, der dem Teotihuacan-Maya-Würdenträger als Kreuzschmuck (Insignie?) dient? Wenn ja, stehen wir vor der Frage, ob der Spiegel des Roten Tezcatlipoca (Xipe) nicht primär ein Symbol der Sonne (und der Herrschaft) sein könnte. Dies würde implizieren, daß dieser Gott ursprünglich gar kein "echter" Tezcatl-ipoca war.<sup>25</sup>

Beim zweiten prä-postklassischen Spiegel-Beleg in einem "Tezcatlipoca-Kontext" kann ebensowenig vom "Rauchenden Spiegel" die Rede sein wie beim ersten Beispiel. Er stammt aus dem Maya Klassikum, aus dem Tempel der Inschriften in Palenque (7.Jh. A.D.). Es handelt sich um eine Passage aus dem Hieroglyphentext der Mitteltafel, die Barthel hinsichtlich verschiedener "Tollan"-Traditionen analysiert hat (Indiana 5, 1979: 111 ff.). G III, eine spezifische Gottheit von Palenque (Tollan-Xibalba), wird dort auf eine Art beschrieben, die vergleichsweise aus dem Mund eines (postklassischen) Nuhua-Priesters hätte stammen können, der Tezcatlipocas wichtigste Eigenschaften darstellte.

"Herr mit der Zornesgabe (d.h. der Kriegerische?)  
Herr/Verteiler des Reichtums (ist der) "Spiegeljüngling" (= Gott III)."  
(Barthel, Indiana 5, 1979:119)

Wie G III war der postklassische Tezcatlipoca ein Krieger<sup>26</sup> und besaß zudem die uneingeschränkte Macht, nach Belieben Reichtümer zu verteilen und wieder zu nehmen (s. z.B. Sahagún I, CF 1970:5; II, CF 1951:68; III, CF 1952:11; VI, CF 1969:27; Seler BK I:151). Wie G III wurde auch er als "Spiegeljüngling" (Tezcatepocatl, s. Seler GA II:432) aufgefaßt.

Die einzige Quelle, die über Aktivitäten eines "Spiegeljünglings" Aufschluss gibt, sind die *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n*. Dort heißt es, der "Jüngling" (Telpochtli) Tezcatlipoca sei in Tollan (Teotihuacan?) erschienen, eigens um Quetzalcoatl, den Priesterkönig, mit seinem Spiegel zu verwirren (1938:80-82, im Jahre "1 Rohr").<sup>27</sup>

In beiden Fällen wird der "Spiegeljüngling" mit einem Ort Tollan assoziiert: G III beherrscht Palenque, Tollan-Xibalba; Telpochtli (Tezcatlipoca) wirkt im Tollan (Teotihuacan?) Quetzalcoatls. Hinsichtlich der

jeweiligen Position/Bewertung besteht jedoch ein Unterschied. Der "Spiegeljüngling der Palencanos war ihre Gottheit, G III, der den Westen, die untergehende Sonne, die Unterwelt, Krieg und Tod verkörperte. Telpochtli mit dem Spiegel hingegen kommt als Störenfried nach Tollan, um dort die alte Herrschaft zu untergraben. Nirgends ist die Rede davon, daß er als Gott angesehen wurde, vielmehr fungiert er als feindlicher Zauberer, der aber hochentwickelte Kulturgüter mit sich bringt, die in Tollan vor seiner Ankunft anscheinend noch unbekannt waren (s. Lehmann 1938:84, Anm. 3). Nehmen wir versuchsweise an, der betreffende Passus in den *Anales de Quauhuitlan* reflektiere historische Ereignisse, die sich in Tollan Teotihuacan zugetragen haben (s. dazu auch Chadwick 1971:495 ff.), folgt, daß der "Jüngling mit dem Spiegel", Tezcatlipoca Telpochtli als Symbolfigur des Untergangs der klassischen Metropole fungierte. Hier gilt natürlich die Einschränkung, daß diese Rolle Tezcatlipocas, in Analogie zu seiner Funktion in dem Glaubenskrieg, der das spätere Tollan Xicocotitlan erschütterte, auch erst nachträglich auf die Verhältnisse des dekadenten Tollan Teotihuacan projiziert worden sein kann.

Nach dem heutigen Erkenntnisstand ist nicht auszuschließen, daß Teotihuacan von gewissen Einflüssen einer Tezcatlipoca-Religion berührt wurde (s. Barthel, "Aufzeichnungen zur Teotihuacan-Schrift", MS). Abgesehen von schriftlichen Quellen, wie den *Anales de Quauhuitlan* (Erzählzyklus I),<sup>28</sup> finden sich hierfür auch archäologische Zeugnisse. Es muß nicht eigens betont werden, wie hoch der Spiegel-Fund aus dem Umfeld der Teotihuacan-Kultur für diese Frage letztlich sein dürfte.

Wenn es in Teotihuacan zu einer Zeit, als sich Verfallerscheinungen bemerkbar machten, die Vorstellung des Jünglings Tezcatlipoca wirklich gegeben hat, muß man davon ausgehen, daß zwischen diesem und dem "Spiegeljüngling" der Palencanos ein Zusammenhang bestand. Man fragt sich, ob es reine Koinzidenz sein kann, daß die einzigen bisher bekannten Informationen zu einer Assoziation von Tezcatlipoca-Protoformen mit dem Spiegel in prä-postklassischer Zeit gerade aus den benachbarten Regionen der südlichen Golfküste und des westlichsten Herrschaftsbereiches der Maya stammen. Sollte es ein weiterer Zufall sein, daß den *Anales de Quauhuitlan* zufolge, Tezcatlipoca

der "Jüngling mit dem Spiegel", zusammen mit seinen Freunden, Ihuimecatl und Toltecatl, Kulturgüter nach Tollan bringt, die ihren Ursprung an der südlichen Golfküste haben? Im Auftrag Ihuimecatls fertigt Coyotlinahual (Amantecatl) den Federschmuck Quetzalcoatl's "nach der Art der Küstenbewohner von Tabasco" an (1938:83; s. auch Seler 1899: 124). Quetzalcoatl's Gegner erfinden außerdem Pulque (octli), womit sie den Priesterkönig trunken machen, um ihn zu entehren (1938:84). Sogar der Gebrauch eines Spiegels scheint für Quetzalcoatl neu zu sein (Lehmann 1938:84, Anm.3).<sup>29</sup>

Lassen wir den Widerspruch außer acht, der sich daraus ergibt, daß hier Tezcatlipoca mit seinen Freunden über die tolttekischen Kulturgüter und Kunstfertigkeiten verfügt, die sonst Teil der "Habe Quetzalcoatl's" sind, d.h. seinem idealisierten Gegenpart gehören, sind dies Indizien dafür, daß "Telpochtli mit dem Spiegel" von der südlichen Golfregion nach Tollan Teotihuacan vorgedrungen sein könnte.

Während in Teotihuacan noch immer kein einziger Spiegel ausgegraben wurde, ist jene Gegend, die mit dem klassischen Teotihuacan enge Beziehungen unterhielt, das Kerngebiet der mesoamerikanischen Spiegeltradition.

Zwischen dem "Spiegeljüngling" vom Tempel der Inschriften in Palenque und dem "Jüngling" Tezcatlipoca, der Quetzalcoatl seinen Spiegel vorhält, damit er sich selbst in seiner Vergänglichkeit erkenne (oder ein verzerrtes Bild seiner selbst wahrnehme?), besteht keine direkte Verbindung. Ein mittelbarer Zusammenhang zwischen beiden würde jedoch sehr wahrscheinlich, falls der erwähnte <sup>+</sup>Tlatlahuqui Tezcatl (S.4 ff.) richtig lokalisiert und datiert wurde. Unter dieser Voraussetzung könnte man die Hypothese formulieren, daß die Gottheit, die während des Postklassikums als Tezcatlipoca bekannt war, schon in klassischer Zeit (ab etwa 600 A.D.?) in der südlichen Golfregion mit der alten Spiegel-Tradition verbunden wurde und daß die Ausstrahlungskraft dieses Konzeptes von dort bis nach Teotihuacan und Palenque reichte.

Wir sind dennoch auf der Grundlage prä-postklassischer Belege nicht berechtigt, diesen Gott "Rauchenden Spiegel" zu nennen.<sup>31</sup>

Sein Spiegelattribut wird m.W. nirgends mit "Rauch" assoziiert (vgl. dagegen Carlson 1981:125). Es gibt auch keinen Anhaltspunkt, der legitimierte, es als Wahrsageinstrument zu deuten. Stattdessen scheint der Spiegel der Proto-Tezcatlipocas - ganz allgemein gefaßt - eher

ein Herrschaftssymbol (G III und teotihuacanoider Spiegel) zu repräsentieren, wobei der <sup>+</sup>Tlatlahuqui Tezcatl eine solare Symbolik einschließt.

Um auch andere Ansichten nicht zu übergehen, die von qualifizierten Mexikanisten geäußert worden sind, kommen wir nochmals auf den Tempel der Inschriften zurück, wo auf dem TIS, im Westrachen der Unterweltsschlange, Gott "K" dargestellt ist, den Coe als mögliche Maya-Variante des Tezcatlipoca versteht:

"for both give off smoke from bone tubes sunk into their heads, as well as being snake-footed."

(Coe 1973:16)

Coe gründet sein Argument demnach im wesentlichen auf die Kombination von "Rauch" und "Einfüßigkeit", die Gott "K" und den postklassischen Tezcatlipoca gleichermaßen auszeichnet. Obschon der Vergleich beider Göttergestalten gerechtfertigt sein mag, ist dabei Vorsicht geboten. Die "Schlangenfüßigkeit" von Gott "K" stimmt nicht zwingend mit Tezcatlipocas "Einfüßigkeit" überein. Tezcatlipocas abgetrennter Fuß wird (meist) durch einen (rauchenden) Spiegel ersetzt, in jedem Fall ist der Beinstumpf deutlich erkennbar (s. Barthel, "TIS: Ein Totenreich im Süden", MS:57-58). Hinsichtlich der Deutung der Stirninsignie von Gott "K", die auch Pacal, der Jüngling auf dem TIS, aufweist (s. Carlson 1981:147, Fig.38), geht Carlson sogar noch weiter als Coe:

"God "K" (figs. 38 and 39) ist usually seen with what appears to be a mirror infix in his forehead and a cigar or smoking tube with foliations of smoke passing through it."

(Carlson 1981:125)

Wenn diese Beobachtung richtig ist, hätten wir es im Maya Klassikum mit dem frühesten Anhaltspunkt zu tun ("Spiegel" + "Rauch"), der es eventuell erlauben würde, zu Recht von einem (Maya-) "Rauchenden Spiegel" (Gott "K") zu sprechen. Zum Problem der besagten Stirninsignie verweise ich auf die vorsichtige Bewertung von Barthel ("TIS: Ein Totenreich im Süden", MS:226-227).

### 3. <sup>+</sup>Youalli Eecatl oder ein Proto-Itztli in Teotihuacan?

Ein Wandgemälde vom Jaguarpalast in Teotihuacan (Patio 20, Mural 3, s. Miller 1973:57, Fig.47, ca. 650-700 A.D.), das vor nicht allzu langer Zeit entdeckt wurde, zeigt eine Enface-Gestalt (Göttin?), bei der sich Motive konzentrieren, die allem Anschein nach Aspekte des postklassischen Yayauhqui Tezcatlipoca-Itztli antizipieren (s. Barthel, "Aufzeichnungen zur Teotihuacan-Schrift", MS).

Pasztorj vermag darin ikonographische Merkmalskomplexe zu erkennen, die auf eine Teotihuacan-Xochiquetzal schließen lassen (1972:154 ff.). Sie tendiert zu der Annahme, daß Wandgemälde 3 vom Jaguarpalast den destruktiven (Todes-) Aspekt der ambivalenten Göttin repräsentiert (1972:157). Nach Barthels neueren Nahuatl-Lesungen für die einzelnen Zeichen (Grapheme) bzw. Zeichenkomplexe, welche diese Gottheit der Nacht qualifizieren, läßt sich jedoch nicht bestreiten, daß inhaltliche Übereinstimmungen mit Yayauhqui Tezcatlipoca, insbesondere mit der Darstellung des "Nacht-herren" II, Itztli, im Codex Borgia vorhanden sind, die man durch Zufall nicht erklären kann.

Wegen der manifesten Häufung des Zeichens für "schneiden" (<sup>+</sup>itz für zackenförmige Elemente) bei der Teotihuacan-Gottheit, das, am Rande bemerkt, in ganz ähnlicher Weise die Obsidiansandale Tezcatlipocas zielt,<sup>33</sup> entsteht der Eindruck, es handle sich um eine Gestalt, deren Charakter im wesentlichen auf schneidenden Qualitäten und der Assoziation mit Messern beruhen dürfte. "Messer-Qualitäten" sind für verschiedene Erscheinungsformen des postklassischen Tezcatlipoca charakteristisch und treten in Verbindung mit Yayauhqui Tezcatlipoca vor allem auch in den Codices der Borgia Gruppe hervor (s. z.B. CB 14, CB 17, CV 19, CFM 2, CFM 44). Diese Beobachtung allein kann natürlich nicht das ausschlaggebende Argument für eine Vergleichbarkeit der Enface-Gestalt vom Jaguarpalast mit dem Schwarzen Tezcatlipoca sein. Wesentlich ist vielmehr die Tatsache, daß <sup>+</sup>itz als Qualifikativ der nächtlichen, zauberischen Gottheit, deren gesamter Körperumfang von einem Kreuzweg eingenommen wird, nicht isoliert auftritt, sondern zu einem Komplex von assoziierten Zeichen gehört, der sich, jeweils geringfügig (aber sicherlich bedeutungsvoll) variiert, auf der Randzeichnung, im Zentrum des Kreuzwegs und inmitten des Kopfaufsatzes wiederholt. Die einzelnen Komponenten dieser "clusters", die wohl der näheren Bestimmung der "schneidenden" Gottheit dienen, sind <sup>+</sup>youalli (cf. Maya-Hieroglyphe akbal für "Nacht"),<sup>34</sup> <sup>+</sup>eeca (Fünfstern oder halbierter

Fünfstern für "Wind"),<sup>35</sup> <sup>+</sup>necoc tlacaquini (beidseitig ausgerichtete "Ohren" in Verbindung mit <sup>+</sup>youalli als Hinweis auf einen, "Der nach beiden Seiten gleichmäßig hört" oder den, "Der beide Parteien anhört" für den "Hohen Herrn", den Richter),<sup>36</sup> und <sup>+</sup>mecatli ("Seil", als Laut- andeutung für <sup>+</sup>mecapalli, metaphorisch "Last" oder "Bürde" für den, "Der Last und Mühsal über die Leute bringt").<sup>37</sup>

Diese Konzepte und insbesondere ihre Kombination bieten frappierende Parallelen zum Schwarzen Tezcatlipoca, die jeder Mexikanist anerkennen wird, vorausgesetzt, er stimmt den einzelnen Nahuatl-Lesungen zu. Kurz gefaßt ergeben die wichtigsten Vergleichsmomente, erstens Zauberei (Kreuzweg der Winde, Nacht), zweitens die Qualifizierung als numinöses, unsichtbares Schattenwesen ("Nacht und Wind", Youalli Eecatli)<sup>38</sup> und drittens die Zuständigkeit für strafende Gerechtigkeit<sup>39</sup> aus der Perspektive postklassischer Quellen ein kohärentes Bild. Duráns und Pomars Beschreibungen des Toxcatl-Festes nach Daten, die in Texcuco gesammelt wurden, zeigen beispielsweise die Präsenz dieser Konzepte in den rituellen Handlungen, die zu Ehren Tezcatlipocas stattfanden. Besonders die Sünder und Übeltäter fürchteten Tezcatlipoca, den omnipräsenten Kenner ihrer geheimsten, innersten Gedanken,<sup>40</sup> und richteten sich anlässlich seines Hauptfestes wehklagend an den allwissenden und strafenden Gott, den sie Youalli Eecatli ("the darkness of the night and the wind", Durán 1971:101) nannten.<sup>41</sup> Das Signal, welches den Sündern die Gegenwart der unheilvollen Gottheit ins Gedächtnis rief, war der Ton der Flöte, die der Repräsentant (das Abbild) Tezcatlipocas oder Titlacauans<sup>42</sup> ertönen ließ (Durán 1971:101; Pomar 1891:9-10). Durán zufolge wandte sich dieser einem Kreuzwegschemata folgend (sic) den vier Weltgegenden zu (O-W-N-S), während er die Flöte blies. Pomars Bericht lautet diesbezüglich etwas anders. Dort wird gesagt, daß sich alle Menschen, sobald sie den Flötenton vernahmen, in derselben Reihenfolge den Himmelsgegenden zuwandten und dabei Räucherhandlungen vollzogen (Pomar 1891:10). Pomar macht außerdem deutlich, daß die Handlungen bei Nacht (sic) stattfanden, denn das Abbild (ixiptla) Tezcatlipocas wandelte von Mitternacht an frei in der Stadt umher, um die Flöte ertönen zu lassen. Dem sollte noch hinzugefügt werden, daß Durán an der gleichen Stelle schildert, daß das Idol des Schwarzen Tezcatlipoca (der Gottheit des Toxcatl) richterliche Attribute besaß (1971:99). Unter

anderem gehörte ein "goldenes Ohr" dazu, das am Kopf (bzw. der Kopfbinde) befestigt war und von dem Rauchwölkchen ausgingen (Durán 1971: 330, plate 8). Dieses sollte symbolisieren, daß Tezcatlipoca den Anrufungen der Übeltäter und Sünder Gehör schenkte.<sup>43</sup> Angesichts der <sup>+</sup>necoc tlacaquini Funktion (Richter) der Enface-Gestalt vom Jaguarpalast in Teotihuacan hat dieser m.W. einzige Beleg, der den Schwarzen Tezcatlipoca als Zuhörer ausweist, einen besonderen Stellenwert. Die Teotihuacan-Gottheit repräsentiert anscheinend einen Richter und Bestrafer (s. Barthel, "Aufzeichnungen zur Teotihuacan-Schrift", MS ad <sup>+</sup>tequani + <sup>+</sup>coatl - <sup>+</sup>in ycoauh in itequan?<sup>44</sup> und <sup>+</sup>tlancolihqui<sup>45</sup>) in einer Jenseitsregion, denn ihr Mittelpunkt, wo sich die "vier Wege der Winde" treffen, ist als mitternächtlicher "Ort der (wie scharfe Messer) schneidenden Winde" (<sup>+</sup>itz + <sup>+</sup>eeca führt zu <sup>+</sup>itzeecayan)<sup>46</sup> qualifiziert.

Wichtiger noch als die erwähnten Übereinstimmungen mit Vorstellungen, die beim Toxcatl-Fest zum Ausdruck kommen [Richten/Strafen - "Nacht und Wind" - Nacht/Kreuzweg(-schema)], sind für unsere Überlegungen einige offensichtliche Entsprechungen zwischen der Gottheit vom Jaguarpalast und dem "Nachtherren" II, Itztli, im Codex Borgia. Identische Konzepte verbergen sich auch in völlig verschiedenen ikonographischen Ausdrucksformen. Der "Nachtherr" II. Codex Borgia 14<sup>47</sup> verbindet mindestens drei zentrale Elemente, die auch den "Proto-Itztli" von Teotihuacan kennzeichnen, namentlich den Kreuzweg (der vier Elemente), das Element Wind (Tageszeichen eecatl) und das (Stein-) Messer-Attribut ("Geburt aus dem Steinmesser").<sup>48</sup> Abgesehen davon, daß (Yayauhqui) Tezcatlipoca an sich die Gottheit der Nacht und des Zaubers war (s. dazu Seler BK I:148, 222; Sahagún VI, CF 1969:254 etc.), wird nach neueren Erkenntnissen der Brustanhänger Tezcatlipocas (und Tlahuizcalpantecutlis), ein Spiegel, der von konzentrischen Ringen eingefasst und an roten Bändern befestigt ist, als Zeichen für "Zauberer" im Borgia-Programm gewertet (s. S.234 f.).

Beim Tezcatlipoca-Vorkommen CB 14 und der Enface-Gestalt vom Jaguarpalast (eine Göttin?) handelt es sich nicht um identische Gottheiten. Es ist auch (noch) nicht gesichert, ob letztere ein direkter Vorläufer Yayauhqui Tezcatlipocas ist. Jedoch steht außer Zweifel, daß dieser der Teotihuacan-Gottheit einen spezifischen, begrenzten Teil seiner komplexen Persönlichkeit verdankt, welcher die Themenbereiche: strafende Gerechtigkeit, Assoziation mit Nacht und Jenseits sowie Zauberei umfaßt, die das Epithet Youalli Eecatl gleichzeitig auszudrücken vermag.

#### 4. Xipe

Xipe, "der Geschundene" (s. dagegen Schultze Jena 1950:395),<sup>49</sup> ist nicht nur an Tezcatlipoca gemessen, mit dessen roter Erscheinungsform er im Postklassikum z.T. identifiziert wurde,<sup>50</sup> eine alte mexikanische Gottheit, die vielleicht in Oaxaca oder Guerrero beheimatet ist. Einige namhafte Forscher wie Caso, Bernal, Coe und Joralemon verfolgen seine Ursprünge bis ins mittlere Präklassikum zurück und gehen sogar davon aus, der voll ausgebildete Xipe, entsprechend dem Bild, das die postklassischen Quellen von dieser blutigen und kriegerischen Gestalt vermitteln, sei schon bei Olmeken und Zapoteken jener frühen Epoche bekannt gewesen (Caso und Bernal 1952:249-250; Coe 1968:111-114; Joralemon 1971:79-81). Ihr Hauptargument basiert auf dem Vorhandensein eines isolierten Xipe-Kennzeichens unbekannter Bedeutung, der sogenannten "vertical line(s) through the eye" oder weniger neutral auch "Linie(n) des Geschundenseins", welches den "Gott VI" der Olmeken (Nicholson 1976:165, Fig. 5) und die zapotekische "Glyph P" (Nicholson 1976:166, Fig. 7) charakterisiert und ist nur dann ohne eine weitere kritische Betrachtung überzeugend, wenn man sich den Standpunkt der "Unitarier" zu eigen macht, die die Kultur des vorspanischen Mesoamerika - von den präklassischen Olmeken bis hin zu den späten Azteken - als fundamental einheitlich verstehen. Demnach hätte es eine einzige mesoamerikanische Religion gegeben (s. Caso 1971:189-200),<sup>51</sup> ein einziges religiös-rituelles System, innerhalb dessen höchstens geringfügige Varianten existierten.<sup>52</sup> Dieser Ansatz eröffnet die Möglichkeit, auf der Grundlage der relativ vielfältigen Quellen, die Informationen über das rituelle und religiöse Leben während des Postklassikums enthalten (dazu Nicholson 1971:395-397), in nahezu beliebiger Weise Analogieschlüsse hinsichtlich zeitlich und regional weit auseinanderliegender Kulturen zu ziehen (s. z.B. Coe 1972:5-11). Ich will an dieser Stelle nicht nochmals die Diskussion aufnehmen, die sich um pros und contras in Bezug auf die Frage entfaltete, ob beim Auftreten ikonographischer Formen auf weit voneinander entfernten Zeithorizonten (und womöglich unter völlig unterschiedlichen gesellschaftlichen und religiösen Gegebenheiten) grundsätzlich mit Kontinuität der assoziierten Konzepte zu rechnen sei oder nicht (dazu zusammenfassend Nicholson 1976:159-163). Dennoch ist es unverzichtbar,

zu der Problematik Stellung zu nehmen, zumal sie die Mexikanisten in zwei Lager, "Unitarier" und "Pluralisten", geteilt hat. Harte Kontroversen einschließlich Extrempositionen auf beiden Seiten, die sich weit von den Möglichkeiten und Ergebnissen der Forschungspraxis entfernen, kennzeichneten z.T. die Diskussion der 70er Jahre. Gleichzeitig erwies die Forschungspraxis, daß weder ein Beharren auf der Position der "Unitarier" noch das kompromißlose Bestehen auf der Anwendung des "Gesetzes der Disjunktion" (Kubler, s. dazu Nicholson 1976:160-161) Erfolg verspricht (für ein positives konkretes Beispiel s. Pasztory 1974). Gegenüber den "Unitariern" muß man Kubler, trotz aller möglichen Kritikpunkte, zugute halten, daß seine Methode den Anforderungen einer von subjektiven Vorurteilen möglichst freien Geschichtsschreibung weitaus mehr entgegenkommt, denn sie fordert zu Recht, daß das ikonographische Inventar einer jeden Kultur unter Berücksichtigung seiner Binnenstruktur und spezifischen Kontexte auf einem synchronen, kulturell homogenen Niveau erforscht werden sollte, bevor zu Vergleichen übergegangen wird. Nicholson legt (vorsichtig) einiges Gewicht in die Waagschale der "Unitarier", indem er die Ansicht äußert, trotz machtpolitischer Umbrüche und gesamtgesellschaftlicher Veränderungen habe es ein einheitliches mesoamerikanisches religiöses System gegeben, das vom Prä- bis Postklassikum in seinen wesentlichen Zügen Kontinuität bewahrte:

"... it can still be argued that once the fundamental structure of the over all Mesoamerican religious system had crystallized, probably no later than the end of the Preclassic, it steadily evolved without major breaks oder broad scale "disjunctions" until Cortés."

(Nicholson 1976:163)

Er bestreitet, daß unter den besonderen historischen Bedingungen Mesoamerikas der Faktor Zeit als Ursache für "Disjunktionen" so wesentlich ist wie Kubler voraussetzen scheint (1976:162). Gleichzeitig verwahrt er sich gegen die unkritische Bewertung von isolierten ikonographischen Formen als Beweis für Kontinuität religiöser Konzepte über Jahrtausende hinweg (1976:173) und faßt einige seiner methodischen Grundsätze so zusammen:

"It is largely through discerning significant associations then, that reasonable explanatory hypotheses concerning the significance of iconographic elements can be achieved on whatever time level. The application of the direct historical approach often provides solid points of departure

from which to work back, again, as Steward originally expressed it, merely applying the elementary logic of proceeding from the known to the unknown. And, as I (Nicholson 1973:72) have recently argued, while recognizing the basic cogency of some of Kubler's warnings, particularly the exaggerated or overly naive utilization of Conquest period ethnohistorical data to interpret archaeological remains from much earlier epochs, "the 'direct historical approach'...if pursued with critical restraint and disciplined imagination, can yield positive results of great value." If the elements themselves are similar and occur in similar clusters then the likelihood of retention of similar meanings over a time seems greatly increased. Even when the iconographic elements are isolated, the application of this approach at least makes possible the advancing of cogent hypotheses to elucidate their meanings, to be tested against further data as they become available."

(Nicholson 1976:171)

Obschon ein Indo-Mexikanist voraussetzt, daß es ideologische Umbrüche größeren Ausmaßes in Mesoamerika gegeben hat, die eine Neubewertung und Umfunktionierung ikonographischer Ausdrucksformen mit sich brachten, verneint er keinesfalls a priori die Existenz fundamentaler Konstanten im religiös-rituellen Bereich, die historische Wandlungsprozesse überdauerten und auch der "Uminterpretation" im Sinne einer "fremden Lehre" standhalten konnten. Denn eines der wichtigsten Ziele dieser Disziplin ist es, Erkenntnisse bezüglich der Existenz solcher (rein indigener) Konstanten zu gewinnen und ihr Verhältnis zu den Elementen (ikonographische Formen, Konzepte) zu klären, die sich für den Einbau in synkretistische Glaubenssysteme eigneten. Der Indo-Mexikanist ist daher, qua Definition seines Fachs, grundsätzlich verpflichtet, die Bedeutung und den Stellenwert (religiös-) ikonographischer Ausdrucksformen chronologisch und thematisch, im jeweiligen historischen und ikonographischen Kontext, auch binnenmexikanistisch auszuwerten (s. dazu z.B. Barthel, Indiana 6, 1980:14).

Zurück zu unserem Beispiel Xipe. Nicht ohne Absicht habe ich diesen Exkurs gerade hier eingeflochten, wo vom prä-postklassischen Xipe die Rede ist, denn, wie schon angedeutet, hängt die Antwort auf die Frage, ob Xipe bei den präklassischen Olmeken und Zapoteken oder im klassischen Teotihuacan bekannt war (oder gar den Status einer Gottheit genoß), von der Bewertung isolierter ikonographischer Formen ab, handle es sich um die "vertical line(s)" oder um die "Maske mit drei runden Öffnungen".

Im Fall Tezcatlipocas wurden vergleichbare Probleme weniger häufig diskutiert, denn prä-postklassische Belege, die auf die Existenz dieser Göttergestalt oder eines Proto-Typs (bzw. mehrerer Proto-Typen) schließen lassen (s. dazu S.4-13), sind entweder in die bisherige Diskussion nicht eingegangen oder so vage, daß sie nur einer Minderheit unter den Mexikanisten Anlaß bieten, mehr als nur Hypothesen zu formulieren, die man ja nach Standpunkt teilen will oder nicht (s. z.B. Coe 1972:1-11; Chadwick 1971:495-503).

Der (Nahuatl-) Name Xipe ("der Geschundene", s. Durán 1971:173-174; Seler 1899:77-78; Garibay 1958:177-178; Broda 1970:243) steht in unmittelbarer Beziehung zum rituellen Menschenschinden, Tlacaxipeualiztli, das den Mittelpunkt des gleichnamigen Xipe-Festes darstellt (Sahagún II, CF 1951:3-4, 46-48; Durán 1971:172-185 etc.), welches in fast allen Regionen des postklassischen Mesoamerika begangen wurde. Dies belegen sowohl die Berichte der Chronisten (z.B. Durán 1971:174) als auch die archäologischen Funde (Nicholson 1972:215-216). Das blutige Ritual scheint teilweise auf einer sehr alten Tradition des rituellen Schindens im Kontext von Kriegs- und Fruchtbarkeitskulten zu beruhen, die besonders in Mittelamerika, aber auch in anderen Teilen des Kontinents verbreitet war (Acosta Saignes 1950:13-22, 39 ff.; Eckert 1940:306, 308 ff.; Broda 1970:262 ff.). Das rituelle Tragen kompletter Menschenhäute, in die sich Priester oder Bettler kleideten, war jedoch eine ausschließlich mexikanische Sitte (Broda 1970:221).

Mir ist keine eindeutig identifizierte Xipe-Darstellung bekannt, bei der darauf verzichtet wurde zum Ausdruck zu bringen, daß die Gottheit in Menschenhäute gehüllt ist oder (und) eine Maske aus demselben Material trägt. Diese für Xipe so wesentliche Verbindung mit einer Menschenhaut müßte also auch bei den mutmaßlichen präklassischen (Zapoteken, Olmeken) und klassischen (Teotihuacan) Vorkommen nachzuweisen sein, bevor wir in diesen Fällen von Xipe sprechen bzw. die Existenz seines Kultes (Tlacaxipeualiztli) postulieren. Daher sollte geklärt werden, ob einerseits die "vertical line(s) through the eye" andererseits die "Maske mit drei runden Öffnungen" tatsächlich die Menschenhaut-Gesichtsmaske Xipes anzeigen.

Es ist nicht gesichert, ob es prä-postklassische Darstellungen Xipes mit vollständigem Menschenhautgewand gibt (vgl. dagegen Feuchtwanger 1972:69-72 für Tlatilco und Nicholson 1971:15 cf. Nicholson 1972:215 für das Gebiet der Golfküste). Auch die frühesten (soweit bekannten) ganzfigürlichen eindeutigen Xipe-Vorkommen, die aus dem mittelklassischen Monte Albán III-B (ca. 400-700 A.D.; Paddock 1978:47,58) datieren (Caso und Bernal 1952: Abb. 396 und 400), sind nicht in Menschenhäute gekleidet. Dazu zählt der berühmte Xipe von "Tumba 103" (frühes Monte Albán III-B; Caso und Bernal 1952:252-254, Abb.396; Moser 1973:52, plate II) mit Rasselstab (?) und Kopftrophäe (s. auch Caso und Bernal 1952:253, Abb.400; Moser 1973:51, plate I), der von allen frühen Vorkommen dem postklassischen Xipe am ähnlichsten sieht (Caso und Bernal 1952:254; Nicholson 1972:215). Der Xipe von "Tumba 58" (spätes Monte Albán III-B, cf. Caso und Bernal 1952:254 f.) ist m.W. der älteste Fund, der die typischen Trachtelemente besitzt, namentlich auch den Lendenschurz mit "schwalbenschwanzartig ausgeschnittenen Enden" (maxaliuhqui; Seler 1899:79). Dies stellt ein wichtiges Indiz hinsichtlich der regionalen Herkunft Xipes dar, von dem bei Sahagún gesagt wird:

"He was the proper god of the seashore people [anaoatl iteouh], the proper god of the Zapotecs."

(Sahagún I, CF 1970:39)

An anderer Stelle (Sahagún X, Seler 1899:81) wird spezifiziert, daß er seine Heimat bei den Yopis hatte. Auch die spitze, kegelförmige Mütze Xipes (yopitzontli) und der Name seines Tempels, Yopico,<sup>53</sup> machen deutlich, daß diese Überlieferungen im Postklassikum fest etabliert waren. Der Codex Tudela dokumentiert, daß die Yopis die Beschneidung kannten (Barthel, mdl. Mitteilung). Dies fand seinen sichtbaren Ausdruck vermutlich auch im gegabelten (beschnittenen) Ledenschurz/Phallus ihrer Gottheit Xipe, der in den Bilderhandschriften rote, d.h. blutige Ränder hat.<sup>54</sup>

Obschon die beiden Xipes von "Tumba 103" und Tumba 58" kein vollständiges Gewand aus Menschenhaut tragen, wie es bei postklassischen Darstellungen in der Regel der Fall ist,<sup>55</sup> besteht kein Zweifel, daß ihre Masken Menschenhautmasken sind. Diese Tatsache könnte noch durch die Kopftrophäen unterstrichen sein, die sie jeweils

in der linken Hand halten. Nach Caso und Bernal suggeriert die Physiognomie der Trophäe des Xipe von "Tumba lo3", daß es sich um ein gehäutetes Gesicht (eines gefangenen Kriegers?) handelt (1952:253). Unter den relativ zahlreichen Xipe-Darstellungen des Postklassikums, namentlich in den Bilderhandschriften, findet sich keine einzige mit einem solchen Attribut, einmal abgesehen von der Innenseite der Steinmaske, die Seler beschrieben hat und die seiner Ansicht nach aus dem südlichen Mexiko (Teotitlan del Camino) stammen könnte (GA II:911-912, Abb.8).<sup>56</sup>

Die Bedeutung von Kopftrophäen kommt jedoch sehr wohl im Kontext des Xipe-Rituals zur Geltung, genauer gesagt im Rahmen des "sacrificio gladiatorio" (s. dazu Seler 1899:91; Broda 1970:209-218), so wie es in den Sahagünschen Berichten aufgezeichnet ist:

"And when this was done, when they had finished with the gladiatorial sacrifice victims, then there was a dance and a procession about the round stone [temalacatl], by all the impersonators [teixiptlati] (of the gods) and those who had fought with the victims, all going ceremonially arrayed... All severally took with them the head of a captive, a sacrificial victim, and therewith danced. This was called "the dance with severed heads" [motzontecomaitotia]."

(Sahagún II, CF 1951:53)

Die seltenen Belege für die Assoziation Xipes mit Kopftrophäen, die zudem zeitlich und räumlich voneinander isoliert erscheinen, lassen sich nur in sehr allgemeiner Weise auf einen gemeinsamen Nenner bringen ("Ergreifen und Köpfen von Gefangenen"). Somit kommen wir einer Interpretation der Kopftrophäen Xipes in Monte Albán nicht viel näher. Würde es sich dort um präparierte Köpfe handeln, wäre es naheliegend, an einen huastekischen Brauch zu denken (Krickeberg 1946, cf. Acosta Saignes 1950: 20, Anm.21), der auch bei den Azteken bekannt gewesen zu sein scheint (Acosta Saignes 1950:19) und von dem Motolinía (in bezug auf das südliche Mexiko?) folgendes berichtet:

"Las cabezas de los que sacrificaban, en especial de los tomados en guerra, desollaban, y si eran señores o principales los así tomados, desollábanlas con sus cabellos, y secábanlas para las guardar."

(Motolinía 1971:74)

Nun wäre aber, nach Caso und Bernal, die Gesichtshaut der Kopftrophäe, die Xipe von "Tumba lo3" gepackt hat, für die Maske der Gottheit (sic) verwendet worden (1952:253). Wie dem auch sei, scheint diese

Maske, wie die des Xipe von "Tumba 58", aus einem Stück gefertigt zu sein. Sie hat drei größere, rundliche Öffnungen für Augen und Mund und würde, wenn man wieder Caso folgen wollte, ein relativ primitives Verfahren dokumentieren, bei dem von einem anderen Körperteil (Schenkel?) als dem Gesicht die Haut abgezogen und mit drei Ausschnitten versehen worden wäre, um sie anschließend als Gesichtsmaske zu verwenden (Caso cf. Armillas 1945:54).<sup>57</sup>

Beyer geht davon aus, daß Masken, die direkt aus der Gesichtshaut des Opfers gemacht wurden, wie folgt entstanden:

"Evidentemente era uso sacar la piel de la cara de la víctima en tres partes, una central y dos laterales, que después se juntaban por dos costuras."

(Beyer 1919:74,77; s. auch Seler 1899:79)

Solche "Nähte" bzw. die "vertical line(s) through the eye" sind an den Masken der beiden Xipes aus Monte Albán III-B nicht zu erkennen. Dieses ikonographische Element, das schon seit Monte Albán I Kontinuität hat,<sup>58</sup> findet sich bei einer mutmaßlichen Xipe-Gestalt aus "Tumba 51", ebenfalls Monte Albán III-B (Caso und Bernal 1952:252, Fig. 397). Nun ist diese nicht maskiert und hat auch sonst keine typischen Xipe-Kennzeichen. Auch die übrigen Vorkommen der "vertical line(s)" in Monte Albán erscheinen nicht in Verbund mit Masken (-trägern). Deshalb kann man in diesen Fällen fast mit Sicherheit ausschließen, daß es sich um ein Zeichen handelt, daß auf die Praxis des (Gesicht-)Schindens zu beziehen ist.

Auch postklassische Darstellungen erwecken den Eindruck, daß zwischen Maske und "vertical line(s)" kein zwingender Konnex besteht. Letztere war also nicht notwendig, um Xipes Hautmaske darzustellen, die durch Augenschlitze und eine größere Öffnung um die Mundpartie ausreichend charakterisiert war. Andererseits ist die "vertical line" als Xipe-Kennzeichen<sup>59</sup> in der Regel nicht unabhängig von dessen Maske angegeben.<sup>60</sup> Daher liegt nahe, daß dieses ikonographische Element, das in Monte Albán isoliert auftritt, d.h. weder mit Xipe noch mit einer Maske assoziiert wird, später bzw. andernorts genutzt wurde, um Xipes Maske zusätzlich zu qualifizieren.

Das früheste Beispiel hierfür stammt m.W. aus Tikal (M.F. de Molina und S.L. de Ruiz 1979:210). Hier haben wir es mit einer Teotihuacan-Gotttheit zu tun, bei der (asymmetrische) "vertical lines" kombiniert mit Schlitzaugen (Hinweis auf Maske) auftreten. Das Gefäß, auf dem dieser

Proto-Xipe zusammen mit dem Regengott abgebildet ist (vgl. CB 25, CB 67), datiert aus dem 5. Jh. A.D., einer Zeit, als Teotihuacan-Einflüsse in Tikal verstärkt wirksam wurden.

Auf einen anderen Xipe-Typ mit "vertical line" aus dem Umfeld der Teotihuacan-Kultur wurde bereits eingegangen (S.5). Ebenso wie beim Proto-Xipe aus Tikal ergeben sich auch hier Berührungspunkte mit dem Codex Borgia (CB 33). Ob der Xipe auf der Rückseite des "teotihuacanoiden Spiegels" von der südlichen Golfküste jedoch eine Maske trägt, ist fraglich, zumal seine "vertical line" durch die inneren Augenwinkel verläuft und damit mehr als üblich in die Gesichtsmitte rückt. Das Zeichen "dreifacher Tropfen", das auf dem Rand des Spiegels acht mal wiederholt wird,<sup>61</sup> kann im ikonographischen Kontext des Proto-Xipe von Tikal gleichfalls beobachtet werden.

Die beiden "teotihuacanoiden" Xipe-Vorkommen unterscheiden sich erheblich von den erwähnten mittelklassischen Xipes aus Monte Albán III-B. Im Unterschied zu diesen repräsentieren erstere mit großer Wahrscheinlichkeit Proto-Formen der Xipe-Typen in den Codices der Borgia-Gruppe, insbesondere in den Codices Borgia und Vaticanus B. Angesichts dieser Beobachtungen erstaunt es, daß in Teotihuacan selbst kein einziger überzeugender Xipe-Beleg entdeckt worden ist. Abgesehen von einem höchst fragwürdigen Beispiel (s. Nicholson 1976, Fig. 10 cf. Séjourné 1959: Fig. 6), das vielmehr einen Toten darzustellen scheint (von Winning, MS 1981:231,234,236, Fig.3), fehlt dort auch jeglicher Anhaltspunkt für das Vorhandensein der "vertical line(s) through the eye".

Dennoch sind viele Mexikanisten bislang davon ausgegangen, der Xipe-Kult hätte in der klassischen Metropole eine bedeutende Rolle gespielt (s. z.B. auch Seler GA V:462). Anlaß hierfür boten zahlreiche maskierte Tonfigürchen, die schon seit Teotihuacan I (Tzacualli) belegt sind (s. von Winning, MS 1981:235, Fig.1). Unterstellt, es handle sich dabei um Masken aus Menschenhaut, schien die Annahme gerechtfertigt, es habe in Teotihuacan einen Xipe-Kult gegeben, der ähnliche Merkmale hatte wie das postklassische Tlacaxipeualiztli, das ja vorwiegend ein Fruchtbarkeitsritual war. (s. dazu Nicholson 1972:217). Andererseits zog man in Betracht, daß die typisch postklassischen Funktionen Xipes als Hauptrepräsentant eines rituellen Komplexes, welcher sich um die Themen Krieg, blutige Opfer und vor allem Menschenopfer rankte (s. dazu Kirchhoff 1963, "The adaptation...", Diogenes 47:23-24), den Bewohnern

Teotihuacans fremd gewesen sein dürften:

Y aunque Xipe, con su carácter de dios de la renovación de la vegetación y de la fecundación de la tierra..., tendría por una parte, buen acomodo en el panteón teotihuacano al lado del muy venerado señor de las aguas; por la otra, su culto sangriento...no encuadra dentro de la religión teotihuacana..."

(Armillas 1945:55)

Krieg und Menschenopfer waren in Teotihuacan, das über eine organisierte Kriegerschaft verfügte, nicht unbekannt (von Winning, MS 1981:88,110), jedoch spricht nichts für das Vorherrschen einer ausgeprägten und dominierenden militaristischen Ideologie, ohne die der postklassische Xipe und sein Kult kaum vorstellbar wären.

In den vergangenen Jahren hat sich herausgestellt, daß die Krieger von Teotihuacan ihre eigene Gottheit, "Tlaloc B" (Pasztory 1974:14 ff.; von Winning, MS 1981:109-110), verehrten. Dieser war die kriegerische Variante des Regengottes, "Tlaloc A", dessen Kult der bedeutendste in Teotihuacan war (von Winning, MS 1981:65). Zwischen "Tlaloc B" und den mutmaßlichen Xipes ("dios con máscara") von Teotihuacan besteht keine Verbindung,<sup>62</sup> so daß man diese auch dem Themenbereich Krieg nicht zuordnen kann. Wenn die maskierten Gesichter etwas mit Xipe zu tun gehabt hätten, wäre dies erstaunlich, denn der Kriegsgott Xipe alias Tlatlahuqui Tezcatlipoca wurde während des (frühen) Postklassikums vermutlich von solchen Gruppen auf militante Weise verbreitet, die Teotihuacan-Traditionen fortsetzten.

Kommen wir zum Problem des sogenannten "dios con máscara" zurück. Bei den Teotihuacan-Masken handelt es sich um den Typ, der lediglich drei runde Öffnungen für Augen und Mund hat, während die typische Xipe-Maske, abgesehen von den Vorkommen in Monte Albán III-B (s.S.18 f.),<sup>63</sup> Augenschlitze, eine größere Öffnung für den Mund und wahlweise die "vertical line(s)" aufweist. Erstere wurden mit Hilfe von speziell angebrachten Binden um den Kopf vor dem Gesicht befestigt (von Winning MS 1981:235, Fig.1, a-c; Selser GA V:462, Abb.53, Tafel XXV, 2).

"No cabe duda que la cara está cubierta con una máscara con tres agujeros para los ojos y la boca, sostenida por dos cintos alrededor de la cabeza. La nariz fue eliminada. Pero no podemos estar seguros de que se trata de la piel de una víctima desollada. En las esculturas posclásicas de Xipe, la piel estirada sobre la cara está sujeta en la parte posterior de la cabeza mediante suturas."

(von Winning, MS 1981:232)

Wenn es sich schon nicht um Masken aus Menschenhaut handelt, ist umso weniger glaubhaft, daß die Tonfigürchen "dioses con máscara", maskierte Götter, darstellen.

"En conclusión, con la evidencia disponible no se puede comprobar que el dios con máscara, en sus manifestaciones teotihuacanas, es el antecesor en línea directa de Xipe Totec... Tampoco puede justificarse su función como un dios teotihuacano..."

(von Winning, MS 1981:233)

Von Winnings hervorragende Analyse der Ikonographie Teotihuacans hat gezeigt, daß die Diskussion um die Existenz des Xipe-Kultes in der klassischen Metropole vorläufig mit einer negativen Antwort abzuschließen ist. Wie aber soll man sich die Idee der Maskierung dort erklären? Die Beobachtung, daß die Maya-Hieroglyphe für "Maske", "Abbild" und "Stellvertreter"<sup>64</sup> dem maskierten Gesicht von Teotihuacan entspricht, läßt denken, daß letzterem eine ähnliche Bedeutung zugrundeliegt. Der Nahuatl-Begriff hierfür, *ixiptla*, der im mexikanischen Ritualismus als Bezeichnung für die "Abbilder der Götter"<sup>65</sup> eine zentrale Rolle spielte, würde also auf einer Zusammensetzung von *ix* + *xip(eua)*: "Gesicht" + "abhäuten" beruhen (Barthel, mdl.) Folglich wären die maskierten Gesichter in Teotihuacan als Zeichen für ein rituelles Konzept zu bewerten, dessen Stellenwert von Hvidtfeld eingehend untersucht wurde (1958:78 ff.).

## II. TEZCATLIPOCA IN TOLLAN

### 1. Einleitung

Das Reich von Teotihuacan<sup>66</sup> ging an inneren und äußeren Widersprüchen zugrunde. Zu den wichtigsten Faktoren, die den Niedergang des "ersten Tollan" (Barthel, Indiana 5, 1979:122-125) auslösten, zählt der Verlust der Kontrolle lebenswichtiger Fernhandelswege, auf die sich die Macht der Metropole gründete. So wurde den priesterlichen Machthabern (Armillas 1951:26; Palerm 1955:360-361), den Händlern, Verwaltern und Ideologen, die die Schaltstellen des Zentralstaates kontrollierten, der Boden unter den Füßen entzogen. Sie mußten sich nunmehr einer veränderten Gesellschaftsordnung anpassen, die von denjenigen Gruppen bestimmt war, die sich nach dem Zusammenbruch des alten Systems mit Waffen und auf Grund ihrer strategischen Kenntnisse behaupten konnten. Auch das ideologische System desintegrierte. Der Glaube an ein paradiesisches Jenseits hatte keine einigende Kraft mehr. Die Götter wandelten ihr Gesicht und Tlalocs absolute Vorherrschaft (von Winning MS 1981:65) war beendet.

Während der unruhigen Übergangsphase zwischen klassischer und postklassischer Ära nahm der gesellschaftliche Aufstieg des Kriegerturns mit seiner fortan zunehmend militaristischen Ideologie seinen Anfang. Dieser Prozess wird in den regionalen Zentren, die mit dem Zerfall der Zentralgewalt erstarkten, erstmals in voller Deutlichkeit sichtbar. Die sozialen und religiösen Strukturen des Postklassikums waren durch die absolute Vormacht der Krieger determiniert. Die Priester, ihrer politischen Macht beraubt, wurden im Laufe der Zeit zu Ideologen der neuen Herrscher, deren Position darauf basierte, daß sie sich Land, Handelswege und vor allem Tribute mit Waffengewalt sichern konnten.

Die Tollan-Überlieferungen legen m.E. Zeugnis davon ab, wie sich die gravierenden Beschneidungen ihrer sozialen Stellung und des traditionellen Wertsystems, die mit der militaristischen Ordnung einhergingen, auf das Bewußtsein (eines Teils) der konservativen Priesterschaft ausgewirkt haben. Diese sah weiterhin die vergangene Metropole Tollan Teotihuacan als ihre eigentliche geistige Heimat an und suchte ihr Selbstverständnis aus längst überlebten theokratischen Strukturen zu begründen, die sie aus einer rückblickenden Perspektive idealisierte, von denen aber im Postklassikum de facto nur die Erinnerung und einige institutionelle Überreste erhalten geblieben waren.

Dieses Bestreben deckte sich teilweise mit den Legitimationsbedürfnissen der neuen Herren, mußte andererseits aber zu Konflikten führen. Die wertende Überzeichnung der antagonistischen Richtungen Tezcatlipocas als Vertreter fremder und feindlicher Tendenzen auf der Seite der Krieger, und Quetzalcoatl als Symbolfigur althergebrachter, in Tollan begründeter Ordnung auf der Seite der Priester, fände unter diesem Blickwinkel eine - wenn auch nicht die einzig mögliche - Erklärung. In den Berichten über die Verjagung Topiltzin Quetzalcoatl aus Tollan, deren historischer Kern vermutlich auf die Geschichte Tulas (Xicocotitlan) zurückgeht, wird uns eine Quetzalcoatl-Vision vorgeführt, die im Widerspruch zu den objektiven Gegebenheiten eben dieser Epoche steht. Die grundsätzliche Problematik hat Armillas so formuliert:

"De hecho, la extensión del simbolismo de Quetzalcoatl-Kukulcán durante la fase inicial de la etapa histórica, me parece encerrar en sí una contradicción. El método de expansión y los resultados de las conquistas que difundieron ese simbolismo favorecían los intereses de las nuevas fuerzas sociales pero la estructura gubernamental - según se ve en Tula - se amoldaba todavía a los viejos patrones, incompatibles con los intereses de los grupos cuya fuerza social era fomentada por esas mismas conquistas: los guerreros y los mercaderes."

(Armillas 1951:29)

Das Quetzalcoatl-Bild, handle es sich um den Gott oder um die gleichnamige(n) historische(n) Persönlichkeit(en), das die *Annales de Quauhuitlan* (1938:75-93) und Sahagún III (CF 1952:13-16, 31-36; s. auch Torquemada 1943, II:20, 49-50) zeichnen, integriert manche Komponenten, die auf z.T. idealisierte Zustände in der alten Metropole Tollan Teotihuacan Bezug nehmen (Wagner 1971:91-97). Ich möchte hier vor allem das Quetzalcoatl-Amt nennen, denn dieses ist sowohl im Bericht über die Verteilung Quetzalcoatl aus Tollan, als auch in der Überlieferung vom Ende der Tolteken unter Huemac (Erzählzyklen I, II), die "Zielscheibe" Tezcatlipocas bzw. seiner Anhängerschaft. Dieses Amt impliziert nach den erwähnten Quellen priesterliche Machtbefugnisse, die, sobald reale Ansprüche darauf erhoben worden wären, zwangsläufig mit den Interessen der postklassischen Toltekenherrscher von Tollan Xicocotitlan hätten kollidieren müssen. Die politischen Forderungen (Priesterkönigtum) und religiösen Pflichten (Fasten, Keuschheit etc.), die mit dieser Institution verbunden waren, entsprechen nicht den gesellschaftlichen Strukturen, die bekanntlich

während des Postklassikums vorherrschten und konnten von den Machthabern in Tula, die gelegentlich den Quetzalcoatl-Titel beanspruchten, nicht eingelöst werden. Man kann darüber spekulieren, ob dieses Amt, seines ursprünglichen Inhaltes längst entleert, zu einem bloßen Legitimitätssymbol für die toltekischen Herrscher wurde, die versuchten, ihre Vormachtstellung von Tollan Teotihuacan herzuleiten. Um dieses Interesse realisieren zu können, waren sie wahrscheinlich auf die Mitwirkung bücherkundiger Kreise angewiesen, die das überlieferte Herrschaftswissen bewahrt hatten. Am Beispiel Huemac, der offenbar aus religiösen Motiven, hinter denen man jedoch ganz konkrete machtpolitische Interessen vermuten darf, das Quetzalcoatl-Amt mehr oder minder freiwillig aufgab (An.Q. 1938:97-98), wird deutlich, daß diese Art der Kooperation auf einer äußerst prekären Balance zwischen unterschiedlichen Interessengruppen beruhte, die am Aufbau Tulas beteiligt waren. Der Kampf oder besser der Religionskrieg, der Tula zermürbte und endlich zu Fall brachte, fand zwar nicht zwischen Priestern und Kriegeren statt, jedoch standen sich dabei Fraktionen der herrschenden Elite gegenüber mit jeweils eigenen Wertsystemen, welche sehr wohl als tendenziell priesterlich-theokratisch und militaristisch umschrieben werden können.

Stehen die parteiischen Verfasser der Tollan-Geschichte, so wie sie in den *Anales de Quauhuitlan* und bei Sahagún III dargestellt ist, auf der Seite der Verlierer dieses historischen Konfliktes?

Der Kampf zwischen Vertretern unterschiedlicher Wertsysteme wurde von der Auseinandersetzung zwischen zwei religiösen Richtungen (Quetzalcoatl- vs. Tezcatlipoca-Religion) überlagert, die beide erst nach dem Niedergang des ersten Tollan von der südlichen Golfküste aus ins übrige Mexiko vordrangen. Es scheint so, als ob der Aufstieg der Götter Quetzalcoatl und Tezcatlipoca während der unruhigen Übergangszeit, die das Klassikum vom Postklassikum trennte, zur Folge hatte, daß sich exklusive Anhängerschaften formierten, die entweder die eine oder die andere Gottheit favorisierten. Die Tollan-Traditionen suggerieren, daß die priesterlich-konservativen und Teotihuacan-orientierten Kreise eine Vorliebe für Quetzalcoatl entwickelten während Tezcatlipoca mehr den Bedürfnissen der Krieger und neuen Machthaber entsprach.

Vielleicht ist erwähnenswert, daß Tezcatlipoca in diesen Überlieferungen niemals als Gottheit bezeichnet wird (s. auch Feldmann 1974:141), obwohl es vorwiegend um eine Zeit geht, da sich die Tezcatlipoca-Religion bzw. der Hochgott Tezcatlipoca außerhalb Tulas seit längerem schon durchgesetzt hatte. Es liegt m.E. nahe, dies als absichtliche Abwertung aufzufassen, zumal die genannten Quellen sich dadurch auszeichnen, daß auf allen Ebenen mit Ideal- und Feindbildern operiert wird, die verraten, daß das Anliegen der Verfasser nicht die objektive Darstellung historischer Tatsachen war. Hinter der durchgängigen Kontrastierung von Quetzalcoatl vs. Tezcatlipoca, Priesterkönigtum vs. militaristische Ordnung, Priesterkönig vs. Krieger/Zauberer, Tieropfer vs. Menschenopfer, Keuschheit vs. Sexualität, Priestertum vs. Kriegertum, Frieden vs. Krieg, Erhalten vs. Zerstörung, "toltekisch" vs. "fremd" (feindlich) etc. steht vielleicht der subjektive Standpunkt derjenigen Fraktion der Elite von Tula, die das Quetzalcoatl-Amt als Symbol ihrer althergebrachten Werte und Ambitionen hochhielt, und die vermutlich auch dem Gott Quetzalcoatl Verehrung zollte (s. Sahagún III, CF 1952:13; X, CF 1961:169). Schließlich war (wurde) dieser ja Patronatsgottheit und göttliches (vergöttlichtes ?) Vorbild der mexikanischen Priesterschaft (s. Sah III, CF 1952:13-14,59-60). Es ist immerhin denkbar, daß Priestergelehrte zu dieser Fraktion gehörten, die aufgrund ihrer Teotihuacan-Affiliation zu Chef-Ideologen von Tula berufen worden waren, jedoch später fallen gelassen wurden, da sie sich neu eingeführten religiös-rituellen Tendenzen widersetzen, die den tatsächlichen Machthabern genehm waren.

Dies kann jedoch nicht der einzige Grund dafür sein, daß in den Tollan-Überlieferungen, vorausgesetzt ihr historischer Kern bezieht sich wirklich auf besagten Religionskrieg in Tula, so einseitig zugunsten der Quetzalcoatl-Seite Partei ergriffen wird, zumal es doch Tezcatlipocas Freunde waren, die als Sieger aus dem Konflikt hervorgingen. Eigentlich würde man erwarten, daß auch diese, oder zumindest ihre Nachfolger, die Tezcatlipoca als dominierende Gottheit mit allen Eigenschaften eines typischen Hochgottes verehrten, bestrebt waren, die Ursprünge ihrer Religion und damit auch den Toltekenherrscher Huemac, der die Verbreitung Tezcatlipocas maßgeblich gefördert zu haben scheint, in ein besseres Licht zu rücken als es in den erhaltenen Quellen der Fall ist. Ich vermute, daß die Abwesenheit entsprechender Traditionen kein durch die Quellenlage bedingter Zufall sein kann. Historische Überlieferungen,

in denen von der Durchsetzung Tezcatlipocas an anderen Orten wie Cholula (H.T.Ch.) oder Chalco (Chimalpahin) die Rede ist, stimmen mit den Tollan-Traditionen insofern überein, als diesem auch hier die Rolle des Fremdkörpers oder feindlichen Unruhestifters zufällt, der seine Gefolgsleute, seien es Tolteca-Chichimeca oder Nonoualca Tlacoachcalca, durch Zauberei, Heimtücke und vor allem Krieg an die Macht bringt. In diesen Berichten, wie auch in Erzählzyklus II der Tollan-Überlieferungen, welcher von Huemac's Übertritt zur religiösen Richtung des Kriegsgottes Yaotl ("Feind") alias Titlacauan/Toueyo/Tequiuua handelt (An.Q. 1938: 97-110; Sahagún III, CF 1952:17-29; H.T.Ch. 1976:133-135), geht es offenbar um den Roten Tezcatlipoca, auf dessen Kult und Wirkungsweise weiter unten noch näher eingegangen werden soll (s. S.37 ff.). Da aus der Geschichte der Azteken hinlänglich bekannt ist, daß alte Traditionen vernichtet wurden (s. z.B. Sahagún X, CF 1961:191) und die Vergangenheit im Sinne neuer Legitimationsbedürfnisse manipuliert wurde, bleibt zu fragen, ob auch die "Lücke", die sich zwischen dem feindlichen Eindringling der historischen Quellen und dem höchsten Gott der postklassischen Ära (so wie er etwa bei Sahagún und im Codex Borgia erscheint) auftut, durch eine ähnliche "Korrektur der Geschichte" bedingt sein könnte.

## 2. Zwei Erzählzyklen um die Rolle Tezcatlipocas in Tollan

Durch das Zusammenspiel innerer und äußerer Faktoren, so schildern die erwähnten Quellen (Anales de Quauhtitlan, Sahagún III), gerät die ideale Welt der Tolteken aus dem Gleichgewicht. Nachlässigkeit bewirkt, daß die innere Kraft des harmonischen gesellschaftlichen Gefüges schwindet (s. Sahagún III, CF 1952:15). Die Schwächen Quetzalcoatl's oder des gleichnamigen Amtsträgers werden zum Ansatzpunkt für die subversiven Aktivitäten Tezcatlipocas und seiner Freunde, die dazu führen, daß Quetzalcoatl bzw. die Tolteken Tollan verlassen müssen. Zielscheibe Tezcatlipocas ist das Quetzalcoatl-Amt mit allen politischen und religiösen Implikationen. Nur die Entwertung dieser Institution gewährleistet die Vernichtung des alten Systems, innerhalb dessen für Tezcatlipocas Ambitionen kein Raum besteht. Dieser Vorgang ist Gegenstand zweier Subtraditionen oder Erzählzyklen, die sich in verschiedenen Punkten inhaltlich voneinander unterscheiden. Erzählzyklus I handelt von der

Vertreibung des Priesterkönigs Quetzalcoatl durch drei Zauberer, die im Namen Tezcatlipocas agieren. Erzählzyklus II beschreibt hingegen den Untergang der Tolteken unter Huemac, der sein Quetzalcoatl-Amt aufgibt, um der neuen Religion Tezcatlipocas anzuhängen. Die Frage, ob diese zwei (Sub-) Traditionen die Geschichte des Falls von Tula aus verschiedenen Blickwinkeln wiedergeben, oder ob sie sich jeweils auf die Anfangs- und Endphasen des postklassischen Tollan beziehen (s. dazu Nicholson, Diss. 1957:54), oder sogar ein Echo auf das Ende des "ersten Tollan" (Teotihuacan) und den Untergang Tulas darstellen (dazu Wagner 1971:81-98), soll nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen sein.<sup>67</sup>

Erzählzyklus I (An.Q. 1938:75-93; Sahagún III, CF 1952:13-16,31-36; Torquemada 1943, II:20,49-50) macht den persönlichen Widerspruch zwischen Quetzalcoatl, dem Priesterkönig von Tollan, der den Ansprüchen seines hohen Amtes in vollem Umfang gerecht zu werden versucht, und dem Zauberer und Betrüger Tezcatlipoca, der mit zwei Genossen in den heiligen Bezirk Quetzalcoatl eindringt, zum Mittelpunkt der Ereignisse. Tezcatlipoca wendet sich gegen die Person Quetzalcoatl, denn diese widerspricht den Interessen (Menschenopfer), die jener vertritt, weil er der Quetzalcoatl par excellence ist.

"Und man sagt, man erzählt, zur Zeit als Quetzalcoatl lebte, wollten oftmals ihn die Dämonen durch Spott dazu verleiten, daß er mit Menschen sich entschönen, daß er Menschen opfern sollte. Aber niemals wollte er das; (er sagte): "es soll nicht soweit kommen." Denn sehr liebte er seine Untertanen, welches die Tolteken waren. Immer nur bestanden seine Darbringungen in Schlangen, Vögeln, Schmetterlingen, die er opferte. Und es heißt, man sagt, er (war) es, der deshalb ärgerte die Dämonen, so daß sie anfangen, sich über ihn lustig zu machen, ihn zu verspotten, indem die Dämonen sagten, indem sie wünschten, daß sie Quetzalcoatl ins Elend stürzten (kränkten) und ihn verjagten, wie das (auch) wirklich geschah."

(Anales de Quauhtitlan 1938:78-79)<sup>68</sup>

Da sich Quetzalcoatl auf die Forderungen Tezcatlipocas und seiner Freunde Ihuimecatl und Toltecatl (An.Q. 1938:80; vgl. Sahagún III, CF 1952:15: Uitzilopochtli, Titlacauan, Tlacauepan) nicht einlässt, fassen diese den Plan, ihn zu verführen, auf daß er seine Pflichten aufgabe. Dies läuft auf eine unwiderrufliche Degradierung hinaus, die den Priesterkönig zwingt, Tollan für immer zu verlassen. In den *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n* wird die Geschichte der Verführung und Entehrung Quetzalcoatl's detailliert geschildert (An.Q. 1938:80-90).

Tezcatlipoca und seine Partner gehen nach einem genau durchdachten Plan vor, der in drei Stufen verläuft und kulminiert, indem Quetzalcoatl, am Ende trunken gemacht, die Fasten- und Keuschheitsgelübde bricht. Damit ist das Ziel der Dämonen erreicht. Bei Sahagún (III, CF 1952:15-16) und in späteren Quellen wie Torquemada (1943, II:20,49-50) und Clavijero (1958, II:68), die in den wesentlichen Punkten Sahagún folgen, wird allein die Verführung Quetzalcoatl mit octli (Pulque) erwähnt. Die Rauschtrank-Episode ist das zentrale Moment von Zyklus I; die anderen Machenschaften der Zauberer in den *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n*, wie das Verwirrspiel mit dem Spiegel (Telpochtli) und die kunstvolle Ausstattung mit Federschmuck und Türkismaske (An.Q. 1938:80-84), dienen anscheinend nur der Vorbereitung dieses Schlüsselereignisses. In den *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n* hat jeder der drei Zauberer eine fest umrissene Aufgabe. Als erster tritt Tezcatlipoca<sup>69</sup> als "Jüngling (Telpochtli) mit dem Spiegel" gegen Quetzalcoatl auf und leitet so die nachfolgenden Maßnahmen der beiden anderen ein (An.Q.1938:80-82). Daraufhin wird er selbst (Yayauhqui Tezcatlipoca?)<sup>70</sup> nicht mehr genannt. Ihuimecatl und Toltecatl<sup>71</sup> sind es, die den Pulque zubereiten bzw. erfinden (An.Q. 1938:84-85), um ihn dann dem Quetzalcoatl im Übermaß (fünf Schalen)<sup>72</sup> zu verabreichen. Bei Sahagún ist ebenfalls von drei Zauberern (Dämonen) die Rede (Uitzilopochtli, Titlacauan, Tlacauepan; III, CF 1952:15), ohne daß diese jedoch individuelle Aktionen gegen Quetzalcoatl ausführen.<sup>73</sup> Hier erscheint Titlacauan ("dessen Sklaven wir sind") als alleiniger Agent, der sich in einen alten Mann verwandelt und Quetzalcoatl überredet, den octli anzunehmen (Sah III, CF 1952:15-16; s. auch Torquemada 1943, II:49; Clavijero 1958, II:68). Im Unterschied zur Rauschtrank-Episode der *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n* werden bei Sahagún besondere Beweggründe hervorgehoben, die Quetzalcoatl veranlassen, den angebotenen Trunk anzunehmen. Titlacauans Überzeugungskünste und (falsche) Versprechungen fallen auf fruchtbaren Boden, denn Quetzalcoatl ahnt sein Schicksal bereits und hegt vielleicht auch Hoffnungen auf ein besseres Leben, möglicherweise sogar auf eine Wiedergeburt.

Erzählzyklus I endet mit Quetzalcoatl's Weggang von Tollan nach Tlillan Tlapallan (An.Q. 1938:90-91; Sah. III, CF 1952:31-36; Torquemada 1943, II:49-50; Clavijero 1958, II:68). Er überquert das Meer (Sah. III, CF 1952:36) oder verbrennt sich an der Küste, worauf sein Herz in den Himmel eingeht und sich in den Morgenstern verwandelt (An.Q. 1938:91-92).

Die individuelle Gegnerschaft zwischen Quetzalcoatl und Tezcatlipoca (drei Zauberer/Dämonen) in Tollan impliziert mehrere Dimensionen bzw. Ebenen, die so eng ineinander geflochten sind, daß es nahezu unmöglich erscheint, sie im nachhinein wieder zu trennen. Es ist denkbar, daß die Geschichte des Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl von Tula mit mythischen Elementen (Opposition der Götter Quetzalcoatl und Tezcatlipoca)<sup>74</sup> durchsetzt ist, die ihrerseits auf historischen Vorgängen beruhen, die sich in einem anderen Tollan (oder mehreren Tollans?) zugetragen haben, wo ebenfalls Träger des Titels Quetzalcoatl lebten oder regierten. Erzählzyklus I liefert wenig Anhaltspunkte dafür, daß sich die Attacken der Zauberer/Dämonen speziell gegen den historischen Ce Acatl Topiltzin von Tula richten.<sup>75</sup> Deren erklärte Zielscheibe ist nämlich das religiöse System des Quetzalcoatl schlechthin, welches untrennbar mit dem Bestand einer idealen, theokratischen Herrschaft verbunden ist.

"Sie sprachen: es ist nötig, daß er doch seinen Wohnsitz (seine Stadt) verläßt. Dort werden wir leben. Sie sagten: "Laßt uns Pulque (Agavewein) bereiten. Wir werden ihm (davon) zu trinken geben, damit wir ihn verwirren, damit er nicht mehr (dem Gott) diene (d.h. fromm sei)."

(Anales de Quauhtitlan 1938:80)

Die Schilderungen des frommen Quetzalcoatl, der fastet, sich kasteit, Keuschheit wahrt, die priesterlichen Pflichten insgesamt hochhält und zum "Gott der Zweiheit" und dessen Manifestationen im obersten Himmel betet (An.Q. 1938:76-77),<sup>76</sup> beziehen sich wohl kaum auf die religiöse Praxis des historischen Toltekenführers, denn dieser war ja ein berühmter Eroberer, der qua Quetzalcoatl-Titel dem damit verbundenen priesterlichen Wertsystem nur theoretisch verpflichtet sein konnte (s. dazu auch Wagner 1971:95-96). Die Konfrontation des Priesterkönigs mit dem Zauberer in Erzählzyklus I kann jedoch auch nicht allein auf die mythische Opposition zwischen den Gottheiten Quetzalcoatl und Tezcatlipoca reduziert werden (vgl. aber Muñoz Camargo 1892:5-6; Torquemada 1943, I:255-256 und auch die singuläre Version in der Histoyre du Méchique 1905:36-38, wo jeweils mythische Elemente überwiegen). Vermutlich handelt es sich um die mythische Verkleidung eines fundamentalen historischen Konfliktes, an dem Anhänger antagonistischer Gesellschafts- und Glaubenssysteme beteiligt waren, und der sich seit der Schwächung von Tollan Teotihuacan (erstes Tollan) an nahezu allen Orten manifestiert haben kann, wo sich neue Eliten formierten. Die historisch-mythische Überlieferung vom Priesterkönig Quetzalcoatl, der vom Zauberer

Tezcatlipoca gestürzt wird, dürfte auf eine Epoche zurückgehen, da das Priesterkönigtum mit den dazugehörenden religiösen Praktiken der Wirklichkeit noch näher stand als es in Tula der Fall war. Ich habe schon angemerkt, daß die Aktionen der drei Zauberer in den *Annales de Quauhuitlan* die Verwendung von Kulturgütern voraussetzen, die eine Herkunft der Agenten aus der südlichen Golfregion vermuten lassen (S.8-9). Vielleicht waren diese historische Personen,<sup>77</sup> die im Mythos zu Zauberern/Dämonen wurden, entsprechend den Qualitäten der Gottheit, der sie dienten, als sie (einen) Quetzalcoatl verjagten, weil er Gegner der Tezcatlipoca-Religion war. Abgesehen von dieser Gegnerschaft enthält Erzählzyklus I wenig Spezifisches über die politischen und religiösen Ziele der Tezcatlipoca-Fraktion. Die wiederholte Aussage, daß die Dämonen Menschenopfer einführen wollten, darf man nicht allzu wörtlich auffassen.<sup>78</sup> Es ist auch nicht gesagt, daß sie nach Quetzalcoatl's Weggang an die Macht gelangten. Nach Sahagún folgten die drei diesem sogar noch auf seiner Flucht, um ihm die totekische Habe wegzunehmen und um ihn nochmals trunken zu machen (Sahagún III, CF 1952:33-34; s. auch Torquemada 1943, II:49-50).<sup>79</sup>

Erzählzyklus II (An.Q. 1938:97-110; Sahagún III, CF 1952:17-29;<sup>80</sup> H.T.Ch. 1976:133-135) bezieht sich auf historische Ereignisse, die wahrscheinlich während der von Krisen erschütterten Endphase Tulas stattfanden. Es geht um die Spaltung und den Untergang der Tolteken zu der Zeit als Huemac regierte. Anders als der Priesterkönig Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl, der in dem Maße wie er in den Quellen als Idealtypus gezeichnet wird, von der aktuellen Geschichte Tulas abgehoben erscheint, ist Huemac eine singuläre Persönlichkeit, deren Charakter primär aus der konkreten historischen Rolle zu verstehen ist, die er in Tula als Vermittler der neuen Religion des Roten Tezcatlipoca/Xipe (Yaotl) spielte. Huemac wurde zur Symbolfigur dieser religiösen Richtung und schließlich auch mit der Gottheit identifiziert, deren Kult er erstmals und unter größtem Widerstand in Tula durchsetzte. Bei Muñoz Camargo erscheint sogar Huemac Tezcatlipoca als Verfolger Quetzalcoatl's bis nach Cholula (1892:5-6; s. auch Torquemada 1943, I: 255-256 zur Ergänzung der nur unvollständig erhaltenen Version bei Muñoz Camargo).<sup>81</sup> Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, wie fließend die Grenzen zwischen den zwei Erzählzyklen innerhalb der Tollan-Überlieferungen

sind. Wagner hat gute Argumente vorgetragen, daß der Hohepriester Quetzalcoatl (s. Erzählzyklus I), anders als bei Sahagún angegeben,<sup>82</sup> nicht Zeitgenosse Huemac gewesen sein kann (1971:116-117).

Huemac käme daher auch nicht als Verfolger dieses Quetzalcoatl infrage. Die Überlagerung der Traditionen von der Verjagung Ce Acatls durch die "Tezcatlipoca-Leute" (Erzählzyklus I) und vom Ende der Stadt unter Huemac (s. Erzählzyklus II), der vielleicht ebenfalls einen Quetzalcoatl (Quauhtli) verfolgte,<sup>83</sup> wäre nach Wagner dadurch begünstigt worden, daß sich beide auf vergleichbare innenpolitische Krisen beziehen, die Tula zu verschiedenen Zeitpunkten erschüttert hätten (1971:117):

"Wenn Muñoz Camargo in Huemac und Tezcatlipoca dieselbe Persönlichkeit sah, so wohl deswegen, weil beide sich in der Rolle des Siegers und Verfolgers eines geschlagenen Quetzalcoatl befanden. Ihre Konturen verwischten sich nicht nur im Laufe der Zeit zu einer einzigen Gestalt, auch die Ereignisse fielen, da sie fast dechungsgleich waren wie in einer Reihe anderer Chroniken (beispielsweise in der "Histoyre du Méchique") zu einem einzigen Geschehen zusammen."

Aus spätaztekischen Traditionen geht hervor, daß Huemac als Herr der Unterwelt (Chapultepec-Cinicalco) mit Xipe identifiziert wurde (Tezozomoc 1944:503-514). Hier besteht sicherlich ein Zusammenhang mit den Überlieferungen, die besagen, daß Huemac in der Höhle Cinicalco ("Maishaus") bei Chapultepec starb (An.Q. 1938:109,118; H.T.Ch. 1976:135; M.B. 1958:13).<sup>84</sup> Nach den *Annales de Quauhtitlan* werden Xipe-Rituale wie das Tlacacaliliztli (An.Q. 1938:101-102; vgl. H.T.Ch. 1976: 135) und das "Menschenschinden" (An.Q. 1938:103) während der Regierungsperiode Huemacs von fremden Dämonen, namentlich den Ixcuiname aus der Huasteca und Yaotl ("Feind"), der zusammen mit Tezcatlipoca aus Tzapotlan auftritt, in Tula etabliert:

"Erst seitdem begannen richtig (wirklich) alle die Arten von Menschenopfern, die es gab. Denn man sagt und erzählt: während der Autorität, zu Lebzeiten dessen, der der erste (oder: zuerst) Quetzalcoatl war, der "1 Rohr" genannt wurde, er vielmehr niemals das Menschenopfern wollte (duldetete) usw. Erst dann, seit der Zeit, als Huemac Herrscher war, fing alles das an, was (später) zu geschehen pflegte (Brauch wurde). Den Anfang damit machten die Dämonen."

(An.Q.1938:104)

In der *Historia Tolteca Chichimeca* figuriert Huemac selbst als Fremdkörper. Er ist ein Findelkind, das von den Tolteken aufgezogen wurde (HTCh. 1976:133).<sup>85</sup> Als "Diener" (ueyo, s. HTCh. 1976:

133, Anm.5) Tezcatlipocas erfüllt er die Aufgabe, Haß und Zwietracht unter den Tolteken (Nonoualca und Tolteca Chichimeca) zu stiften:

"Y en verdad [Uemac] fue el u e y o de Tezcatlipoca, fue obra suya, para que se deabarataran, para que se alteraran los tolteca chichimeca con los nonoualca chichimeca; para que se enfrentaran los tolteca con su complemento los nonoualca."

(H.T.Ch. 1976:133)

Diese Funktion hat Huemac auch in anderen Quellen, indem er der Tezcatlipoca-Richtung Tür und Tor öffnet. Das "Feindbild Huemac" scheint ebenso wie der "ideale Quetzalcoatl" ein Produkt der Tollan-Geschichtsschreibung zu sein, deren Urheber m.E. zu den Gegnern der Religion Tezcatlipocas zählten. Die positiven und negativen Charakterisierungen Quetzalcoatl's (Erzählzyklus I) und Huemac's (Erzählzyklus II) beruhen größtenteils auf den völlig konträren Haltungen der beiden Toltekenherrscher gegenüber Tezcatlipocas Agenten, die jeweils verschiedene Aspekte oder Funktionen der feindlichen Gottheit repräsentieren: Quetzalcoatl ist Widersacher des "großen Zauberers"; Huemac ist Instrument des Kriegers (Yaotl, Tequiuia) Tezcatlipoca. Während Ce Acatl Topiltzin an seinem Quetzalcoatl-Amt festhält, gibt Huemac es aus sexuellen (sic) Motiven auf (An.Q. 1938:97-98) und schafft so die wichtigste Voraussetzung dafür, daß Wirklichkeit werden kann, was die Zauberer/Dämonen von Quetzalcoatl vergeblich verlangt hatten (An.Q. 1938:104; s. dazu auch Wagner 1971:95-98). Er fungiert als Schlüsselfigur für die Neubegründung und Ausübung blutiger Opfer mit einer teilweise stark betonten sexuellen Komponente (An.Q. 1938:101-102; H.T.Ch. 1976:134), welche Bestandteile der Rituale Xipes und der kriegerischen Muttergöttin (Tlazolteotl-Ixcuina) sind. Er ist aktives oder passives Werkzeug des Kriegsgottes Yaotl, der Aufruhr, Krieg und Zerstörung über die Tolteken hereinbrechen läßt.

Um seine These zu erhärten, der Priester Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl und der politische Machthaber Huemac seien Zeitgenossen gewesen, die in gleichem Maße durch Tezcatlipocas Machenschaften betroffen waren, überbetont Kirchhoff die Gegnerschaft zwischen Huemac und Tezcatlipoca, die seiner Meinung nach bei Sahagún zum Ausdruck kommt (1955:165; s. auch Davies 1977:386). Man kann tatsächlich in den *Anales de Quauhuitlan* und bei Sahagún Anhaltspunkte finden, die dafür sprechen, daß Huemac von Tezcatlipoca alias Toueyo (Sahagún III, CF 1952: 17 ff.) oder von Yaotl und "Tezcatlipoca aus Tzapotlan" (An.Q.1938:98) verführt und betrogen worden sei. Bei näherer Betrachtung wird jedoch

offenbar, daß diese Aussagen (insbesondere An.Q. 1938:98) für die logische Abfolge der Ereignisse, die in Erzählzyklus II geschildert werden, nicht konstitutiv sind. Aus allen Quellen geht hervor, daß Huemac die Schlüsselrolle bei der Durchsetzung der Interessen der Tezcatlipoca-Richtung in Tula spielt und deshalb mit den Tolteken in Konflikt gerät, die sich teils gegen ihn erheben. Ob seine Vermittlerrolle mehr oder minder passiv oder aktiv, unfreiwillig oder freiwillig ist, ändert am grundlegenden Widerspruch zwischen Huemac und Tezcatlipoca einerseits und den Tolteken andererseits wenig. M.E. bricht Huemac bewußt mit den alten Traditionen und speziell mit dem überkommenen Moralcodex. Sollte ihm die neue Religion etwa als Legitimation für seinen Hang zu sexuellen Ausschweifungen gedient haben? In Anbetracht des kausalen Zusammenhangs, der zwischen Huemacs sexuell motivierten Aktivitäten und der Infiltration der Tezcatlipoca-Richtung besteht, liegt eine solche Folgerung durchaus nahe. In den Quellen erscheint Huemac als Opfer seiner Gier nach Reichtümern (Leyenda de los Soles 1938:375 f.) und "üppigen" Frauen (An.Q. 1938:97-98; H.T.Ch. 1976:133-135). Seine Unersättlichkeit beschwört das Ende der Tolteken herauf. Auch in dieser Hinsicht kontrastiert er auf schärfste mit dem keuschen Quetzalcoatl in Erzählzyklus I.

Huemac verweigert seine Tochter den Tolteken, die legitimen Anspruch auf diese erheben, um sie stattdessen dem "Fremden" (Toueyo)<sup>86</sup> zu geben, der sich aus der Sicht der Tolteken wie ein Exhibitionist aufführt und öffentlich Anstoß erregt, allein deshalb, weil diese vor Begierde (sic) erkrankte, nachdem sie jenen nackt (ohne Lendenschurz) erblickt hatte (Sahagún III, CF 1952:17-18). Indem er Toueyo zu seinem Schwiegersohn macht, ermöglicht Huemac es diesem (Titlacauan), sein Zerstörungswerk unter den Tolteken von innen heraus zu beginnen. In den *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n* ist es nicht die Leidenschaft seiner Tochter, sondern Huemacs eigene Gier, die das Unheil nach sich zieht. Er verzichtet auf sein Quetzalcoatl-Amt als er Coacuey<sup>8</sup> heiratet, den Zögling Tezcatlipocas (sic), die ein besonders ausladendes Hinterteil hat (An.Q. 1938:97). Eine parallele Version dieser Episode in derselben Quelle besagt, daß Huemac sich mit Yaotl und "Tezcatlipoca aus Tzapotlan", die sich in Frauen verwandelt haben, sexuell einläßt (S.98). Die zwei Varianten der sexuell motivierten Heirat zwischen Huemac bzw. seiner Tochter und Verwandlungen/Erscheinungsformen bzw. einem Zögling Tezcatlipocas in den *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n* und bei

Sahagún sind strukturell verwandt. Lediglich die geschlechtsspezifischen Rollen sind vertauscht:

	Heirat/Verbindung mit:	Motiv:
Huemac	Coacueyē = Zögling Tezcatlipocas  bzw. mit  weiblichen Verwandlungen Yaotls und Tezcatlipocas	breite Hüften = Symbol weiblicher Sexualität
Huemacs Tochter:	Toueyo = Verwandlung Titlacauans	Penis = Symbol männlicher Sexualität

Diese Allianzen könnten m.E. ein entferntes Echo auf Initiationsriten darstellen, durch die Huemac's Konversion zur Religion Tezcatlipocas (†Rudras?) und der Muttergöttin (†Devī?) besiegelt wurde. In jedem Fall aber muß Huemac durch seine sexuellen Aktivitäten Tabus verletzt haben, die seit alters her von der konservativen Priesterschaft Tulas für heilig erachtet wurden. Seine Praktiken widersprechen dem Quetzalcoatl-Amt (An.Q. 1938:97-98), das die Einhaltung des Keuschheitsgelübdes fordert und ziehen allgemeinen Aufruhr unter den Tolteken nach sich (Sahagún III, CF 1952:19-20).

In der *Historia Tolteca Chichimeca* wird Huemac's Triebhaftigkeit zur alleinigen Ursache der Zerrüttung der Tolteken. Er, Ueyo Tezcatlipocas,<sup>87</sup> verpflichtet die Nonoualca Chichimeca zu Diensten, die der Befriedigung seiner Gelüste dienen sollen, indem er sie anweist, breithüftige (sic) Frauen herbeizuholen. Auf diese Weise provoziert er die Spaltung zwischen diesen und den Tolteca Chichimeca und fordert zugleich sein eigenes Ende beim Tlacacaliliztli in Cincalco heraus (H.T.Ch. 1976:133-135). Nach den *Anales de Quauhtitlan* ist das Tlacacaliliztli ein Fruchtbarkeitsritus zur Begattung der Erde, der in Tula erstmals zur Zeit Huemac's von Frauen (weiblichen Dämonen, Ixouinanme) an ihren Männern (Huaxteken) vollzogen wird (An.Q. 1938:101-102; vgl. Motolinia 1971:65 zum Izcalli-Fest in Quauhtitlan). Die ausführenden und erleidenden Parteien bei diesem Opfer lassen Beziehungen zu den oben genannten sexuellen Partnern vermuten: Coacueyē (weiblicher Dämon) und Huemac, Huemac's Tochter und Toueyo ("Huaxteke").<sup>88</sup> Aus dieser Sicht hätte Huemac's Tod beim Tlacacaliliztli (der aber nur in der H.T.Ch.) erwähnt wird) eine

gewisse Logik. Andere Quellen hingegen sind sich weitgehend darin einig, daß Huemac in Cincalco Selbstmord beging oder einfach verschwand (z.B. An.Q. 1938:109,118; Memorial Breve 1958:13).

### 3. Die "neue Religion" in Tula

Die Opferarten, die laut *Historia Tolteca Chichimeca* und *Anales de Quauhuitlan* zur Zeit Huemacs eingeführt oder auch an ihm selbst vollzogen wurden, verraten ebenso wie die Namen der assoziierten Gottheiten/Dämonen<sup>89</sup> einiges über Wesen und Herkunft der Tezcatlipoca/Xipe-Religion im späten Tula. Dieses religiöse System ging offenbar aus einem Synkretisierungsprozess hervor, an dem mehrere Komponenten (Riten, Gottheiten) unterschiedlicher Herkunft beteiligt waren. Huastekische Einflüsse sind hier an erster Stelle zu nennen. Das betrifft die Ixcuinanme mit ihren huastekischen Gefangenen, die zum Tlacacaliliztli bestimmt sind (An.Q. 1938:101-102) und ebenso den nackten Toueyo ("Huasteke"), der Huemacs Schwiegersohn wird, um die Tolteken zu vernichten (Sahagún III, CF 1952:17-20). Des weiteren ist die Rede von Tezcatlipoca, "der in Tzapotlan lebte (und) von dort gekommen ist" (An.Q. 1938:98).<sup>90</sup> Und es gibt auch Indizien dafür, daß Einflüsse aus der Gegend um Teotitlan de Camino, wo wahrscheinlich das Borgia-Programm entstand (Barthel, mdl.), in Tula von Bedeutung waren.

Die drei zusammenhängenden Themenbereiche Krieg, blutiger Opfertod und Sexualität/Geschlechtswandel kennzeichnen den religiös-rituellen Komplex, in dessen Mittelpunkt der neue Kriegsgott, Tlatlahuqui Tezcatlipoca/Xipe alias Yaotl, Partner der Tlazolteotl (Teteoinnan, Toci), steht. Alle rituellen Informationen der genannten Quellen beziehen sich auf Teile des Xipe (bzw. Toci-) Kultes, die in einem kriegerischen Kontext vollzogen werden. In den meisten Fällen sind weibliche Gestalten als Agenten (die Ixcuinanme) oder Erleidende (die Otomi-Frau, die von Huemac abgelehnten Frauen) daran beteiligt. Das "Erschießen mit Pfeilen" (An.Q. 1938:101-102) und das "Anbinden der Frauen auf den itzteupalli"<sup>91</sup> (H.T.Ch. 1976:134) haben zudem einen sexuellen Hintergrund. Die Beschreibungen des Tlacacaliliztli sowie des Tlacaxipeualiztli in den *Anales de Quauhuitlan* (1938:101-103) legen nahe, daß beide Opferarten für den Roten Tezcatlipoca/Xipe und die kriegerische Muttergöttin zugleich bestimmt sind.<sup>92</sup>

In der *Historia Tolteca Chichimeca* wird berichtet,

daß Frauen, die von Huemac zurückgewiesen werden, weil sie den gewünschten Hüftumfang nicht aufweisen,<sup>93</sup> für die Nonoualca den Stein des Anstosses darstellen, um gegen die Tolteca Chichimeca, mit denen Huemac verbunden ist, einen Krieg zu beginnen. Bevor die Nonoualca die Kriegshandlungen eröffnen, binden sie diese Frauen auf den itzteuepalli, den "flachen (Obsidian-) Stein" (H.T.Ch. 1976:134).<sup>94</sup> Vermutlich opferten sie sie dem Itztapaltotec, einer Erscheinungsform Xipes als Erdgott (Seler, BK II:288).<sup>95</sup> Itztapaltotec oder Teyztapali war neben Coatl (Quetzalcoatl?) die Hauptgottheit von Teotitlan del Camino. Zu beider Ehren veranstaltete man dort das Tlacaxipeualiztli als erstes der Jahresfeste:

"A la vna fiesta llamaban Tlacaxipehualiztli en la qual tomauan todos los yndios que abian cautiuado en todo el año, y el dia de la fiesta los llebauan con "mitote" y bayle a dos cues grandes donde tenian sus ydolos, el vno llamado TEYZTAPALI y el otro COATL, y alli los sacrificauan y les abrian por los pechos con vn pedernal..."

(Relación de Teutitlan del Camino 1905:217)

Die Tempel Teyztapalis und Coatls stehen sich im Codex Borgia auf einer Achse gegenüber (CB 33: Xipe Totec auf einer Steinplatte liegend als Teiztapalli vs. CB 34: Haus der roten Schlange/Coatl mit Toci; Barthel, mdl. Mitteilung).

In Anbetracht zahlreicher archäologischer und schriftlicher Belege kam Seler zu der Schlussfolgerung:

"daß wir in der an der Strasse nach Oaxaca und nach Tabasco und dem atlantischen Abfalle des Landes benachbart gelegenen Landschaft von Teotitlan del Camino einen Mittelpunkt des Xipe-Kultes anzunehmen haben..."

(Seler, BK I:177-178)<sup>97</sup>

Eine weitere Angabe in der *H i s t o r i a T o l t e c a C h i c h i m e c a* bestärkt den Eindruck, daß es Beziehungen zwischen den Xipe-Kulten von Tula und Teotitlan del Camino gegeben haben muss. Unter zwölf calpullis der Tolteca Chichimeca, die von Tula nach Cholula ziehen, werden auch die Quauhteca genannt mit einem Anführer namens Teuctlamacazqui (H.T.Ch. 1976:148-149).<sup>98</sup> Nach Kirchhoff ist dies der tlamacazqui (Priester) des Teuhctli oder Totec (1976:245). In der *R e l a c i ó n d e T e u t i t l a n* erscheint Teuctlamacaz als oberster Priester von Teotitlan (1905:220).<sup>99</sup> Dabei kann es sich nur um den Priester Teyztapalis d.h. Xipes handeln. Bei Sahagún ist vermerkt, daß diejenigen, die beim Tlacaxipeualiztli geopfert wurden, Quauhteca ("Adler-Leute") genannt

wurden (II, CF 1951:47).

Nach ihrer südlichen Herkunft zu urteilen, dürften es die Nonoualca gewesen sein, die den Xipe-Kult nach Tula importierten. Jiménez Moreno glaubt, sie seien von der Pazifikküste (Sta. Lucía Cozumalhuapa)<sup>100</sup> über die südliche Golfküste nach Zentralmexiko gelangt, um dort als kulturelle Elite am Aufbau des postklassischen Zentrums mitzuwirken ("Mesoamerica before the Toltecs", 1966:71).<sup>101</sup> Nach den schweren Auseinandersetzungen, die den Niedergang Tulas begleiteten, wanderten die Nonoualca in Regionen ab, wo sie sich wahrscheinlich z.T. schon vor ihrer Ankunft in Tula aufgehalten hatten. Sie siedelten in Tehuacan, Teotitlan, Cozcatlan, Coixtlahuaca und Huequechula in den heutigen Staaten Puebla und Oaxaca (Chadwick 1966:14, cf. Peterson 1959:73),<sup>102</sup> gerade dort, wo der Xipe-Kult besonders fest verankert gewesen zu sein scheint.<sup>103</sup>

In der *H i s t o r i a T o l t e c a C h i c h i m e c a* wird weiter berichtet, daß sich die Nonoualca vor ihrem Auszug aus Tula mit den Tolteca Chichimeca dahingehend einigten, daß Huemac als eigentlicher Anstifter des Krieges den Tod verdiene (H.T.Ch. 1976:134)

"Y cuando Uemac se enteró de que ya se ponían de acuerdo los tolteca y los nonoualca, luego huye Uemac. Y luego ya lo persiguen los nonoualca. Lo vienen flechando. Le vienen gritando como coyotes. Al perseguirlo vinieron a meterlo en la cueva de Cencalco. Luego ya lo atacan. Lo fueron a coger de los cabellos, lo sacan. Luego ya a la orilla de la cueva lo sacrificaron por flechamiento, lo mataron."

(Historia Tolteca Chichimeca 1976:135)

Hier sind es die Nonoualca, die das Tlacacaliliztli an ihrem Kriegsgefangenen Huemac vollstrecken. In den *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n* sind die huastekischen Ixcuiname (1938:101 f.) oder der Kriegsstifter Yaotl (1938:103) Initiatoren des blutigen Ritus, bei dem ein an ein Holzgerüst gebundenes männliches Opfer langsam mit Pfeilen erschossen wurde, so daß sein Blut zur Erde rann (s. dazu Selser, BK I:174-175). Nach Motolinía fand das Tlacacaliliztli in Quauhtitlan anlässlich des Izcalli-Festes zu Ehren des Feuergottes statt (1971:65). Er erwähnt auch, daß dieses Opfer in "Huexucingo, Tepeyacac, y Zacatlan y Cazotlan [Zacatlan?]" Brauch war, also dort, wo ebenso wie in Tlaxcala (Xipe-) Camaxtli besondere Verehrung genoß (1971:80). In Quauhtitlan ging dem "Erschießen mit Pfeilen" das Schinden zweier Frauen unmittelbar voraus (Motolinía 1971:65). Ein Zusammenhang zwischen Tlacacaliliztli und Tlacaxipeualiztli (s. dazu Broda 1970:252-255) besteht auch in den *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n*.

Zudem heißt es hier, daß das "Menschenschinden" erstmals an einer Frau vollzogen wurde.<sup>104</sup>

"Und nachdem sie Gefangene gemacht hatten, da begann ebenfalls dort das Opfern (Erschießen) von Menschen, indem die Tolteken ihre Gefangenen opferten. Zwischen ihnen, in ihrer Mitte stand der Dämon Yaotl, indem er kräftig dort sie zum Haß aufreizte, damit sie Menschen opferten. Und darauf auch fing a an, begann er das Menschenhautschinden, er der damals in Texcalapan Gesang und Tanz aufführte.

Dort zum ersten Male ein Otomí-Menschenweib, das Agavefaserb im Fluße wusch, das ergriff dort, zog ihm die Haut ab, zog diese Haut dann an (ein Mann) namens Xiuhcozcatl, einer der Tolteken.

Zum ersten Male da fing es an, daß einer sich die Haut "unseres Herrn" [Totec ehuatl] (=Xipe's) überzog."

(Anales de Quauhtitlan 1938:103).<sup>105</sup>

In der parallelen Version ist nur die Rede von den Ixcuiname, die das Tlacacaliliztli begründen:

"Damals begann dies Erschießen von Menschen (im Kampfe), indem dadurch ein Fest begangen wurde für die Ixcuiname in dem Zeitabschnitte, der Izcalli ("Wachstum") genannt wird."

(Anales de Quauhtitlan 1938:102; vgl. Motolinía 1971:65)

Die Vergleichbarkeit mit dem Izcalli in Quauhtitlan, das Motolinía beschreibt (1971:65) und das vermutlich auf ähnliche Weise in Tlaxcala, Huexotzinco, Tepeyacac und Zacatlan zelebriert wurde (1971:80), ist ebenso auffällig wie die Verwandtschaft mit dem Ochpaniztli, welche Lehmann betont (1938:102, Anm.3).

Garibay versteht beide Opferarten, Tlacacaliliztli und Tlacaxipeualiztli, als Ausdruck einer sexuellen Symbolik und hebt besonders die phallischen Aspekte hervor (1958:179,180). Was das "Erschießen mit Pfeilen" betrifft, legen die A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n diese Interpretation durchaus nahe:

"9 Rohr (1059 A.D.), in diesem (Jahre) kamen die Ixcuiname in Tollan an. Sie begatteten die Erde mit ihren (huastekischen) Gefangenen. Zwei waren es, die sie im Kampfe erschossen. Und die Dämonen, die weiblichen Teufel, deren (eigene) Männer waren ihre huastekischen Gefangenen."

(Anales de Quauhtitlan 1938:102)<sup>106</sup>

Bezüglich des Tlacaxipeualiztli gründet Garibay seine "phallische Hypothese" auf eine eigenwillige Etymologie des Namens Xipe (1958:177-178).<sup>107</sup> Ohne ihm im einzelnen zu folgen, kann man Xipe phallische Eigenschaften nicht absprechen (s. Nicholson 1972:217). Die Geschlechtsumwandlung, die er als "Tezcatlipoca aus Tzapotlan" in den A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n gemeinsam mit Yaotl vollzieht, um Huemac als Frau beizuwohnen (1938:98), unterstreicht seine Sexualität ebenso wie die enge Verbindung zu den

Ixcuinanme (Formen der Tlazolteotl-Teteoinnan) und zu Huemac, dessen Handlungen häufig von sexuellen Beweggründen abhängen.

Der Xipe-Ritualismus und der rituelle Komplex um Tlazolteotl-Ixcuina überschneiden sich in vielen Punkten (s. dazu Nicholson 1971:420-424; Broda 1970:249-252). In der *Historia de Tlaxcala* findet sich die Bezeichnung exquinan sowohl für das "Menschenschinden" als auch für die Träger der Haut des Opfers (Muñoz Camargo 1892:156). Garibay postuliert daher einen huastekischen Ursprung Xipes (1958:178).<sup>108</sup> In Anbetracht aller zur Verfügung stehenden archäologischen und schriftlichen Zeugnisse erscheint es plausibler, Xipes Ursprünge im Bereich der Pazifikküste und der angrenzenden Regionen zu vermuten,<sup>109</sup> von wo er über die südliche Golfküste und (oder) die Huasteca nach Zentralmexiko vordrang.<sup>110</sup>

Die Einführung der erwähnten Rituale nach Tula dürfte mit den Nonoualca zusammenhängen, denn deren Wanderung von der südlichen Golfküste nach Tula verlief über die Huasteca (Jiménez Moreno, "Mesoamerica before the Toltecs", 1966:78; Davies 1977:151, 177-178).

Und ebenfalls in diesem Jahre [8 Kaninchen] (1057 A.D.), da kamen an die Dämonen, die Ixcuinanme die weiblichen Teufel. Und sowie es die Rede der alten Männer ist, erzählen sie, daß sie (die Dämoninnen) aus der Huasteca herkamen.

Und an dem Orte, genannt Cuextecatlichocayan ("wo der Huasteca weint"), da riefen sie ihre Gefangenen, die sie in der Huasteca gemacht hatten, kündigten ihnen den Tod an, sie sprachen zu ihnen: "Wir wollen nach Tollan gehen, mit euch werden wir die Erde begatten, mit euch werden wir das Fest begehen. Denn niemals bisher hat man Menschen (Gefangene) mit Pfeilen erschossen..."

(Anales de Quauhtitlan 1938:101-102)

Cuixtécaticaycan erscheint in der VIIa. Relación Chimalpahins als eine der Stationen der Nonoualca auf ihrer Wanderung nach Tula (1889:39). Somit bestätigen die Angaben in den *Anales de Quauhtitlan* auf indirekte Weise die Assoziation der Nonoualca mit dem Tlacacaliliztli, die die *Historia Tolteca Chichimeca* explizit macht (1976:135).

Die spezifische Verknüpfung von "Erschießen mit Pfeilen" und "Menschenschinden" von Frauen in den *Anales de Quauhtitlan* (1938:103) läßt vermuten, daß es sich um einen rituellen Komplex handelt, der nach Motolinía (1971:79-80) vor allem im Bereich der Mixteca-Puebla-Kultur verbreitet war. Auch Nicholson kommt zu dem Schluss, daß das

Tlacacaliliztli in dieser Gegend ein integraler Bestandteil des Xipe-Kultes war (1971:424). Da das "Anbinden der Frauen auf den itzteupalli" (Historia Tolteca Chichimeca 1976:134) von Hand der Nonoualca ein weiteres Indiz für Querverbindungen zwischen Tula und dem südlichen Puebla bzw. dem Grenzgebiet von Puebla und Oaxaca sein kann (s. Teyztapali als Gottheit von Teotitlan del Camino, s. dazu S.38), folgt, daß die religiös-rituellen Strukturen des späten Tula, so wie sie nach den historischen Quellen beurteilt werden können, vermutlich aus Kontakten mit dieser Region resultieren.

Träger dieser Kontakte waren mit größter Wahrscheinlichkeit die Nonoualca, deren Einfluß auch die Verbreitung des Roten Tezcatlipoca/Xipe während des Postklassikums (und auch schon früher, seit dem ausgehenden Mittelklassikum) zugeschrieben werden muß. Diese furchterregende Gottheit, in den *Anales de Quauhuitlan* fast immer Yaotl ("Feind") genannt,<sup>111</sup> hat in den Tollan-Überlieferungen (Erzählzyklus II) die Funktion, Krieg und Menschenopfer zu etablieren. Yaotl ist nicht mit Xipe identisch, dessen Name, trotz aller Hinweise auf seinen Kult, in den erwähnten Quellen nicht fällt. Allerdings ist die Rede von "Totecs Haut" (totec ehuatl, An.Q. 1938:103) und von einem "Tezcatlipoca aus Tzapotlan" (An.Q. 1938:98). Chadwick glaubt, hier sei das von Ce Acatl Topiltzin eroberte Tzapotlan (Leyenda de los Soles 1938:371) gemeint, also Zaachila im Tal von Oaxaca (1971:485). Wenn dem so ist, steht "Tezcatlipoca aus Tzapotlan" tatsächlich für Xipe, denn dieser spielte nachweislich in Zaachila eine Rolle (Smith 1973:64,241 Fig. 39).<sup>112</sup> Lehmann suggeriert, daß Yaotl, der Partner des "Tezcatlipoca aus Tzapotlan" (Xipe) in Tula, wohl den Schwarzen Tezcatlipoca darstelle (1938:98, Anm.1). Obwohl dies naheliegt, zumal auch Ixtlilxochitl erwähnt, zwei Brüder, "el mayor Tezcatlipuca y el menor Tlatlahuictezcatlipuca", hätten Huemac's Vorhersage gemäß<sup>113</sup> die toltekische Ordnung zerstört, indem sie das Zölibat der Priester der Gottheit Ce Acatl unterhöhlten (1975:277), sprechen mehrere Gründe dagegen. An erster Stelle ist zu nennen, daß Yaotl bzw. der Gott, dem sich Huemac verpflichtete, und der Xipe-Kult in den Quellen untrennbar miteinander verknüpft erscheinen. Die Aussage "Und darauf fing er an, begann er das Menschenhautschinden, er der damals in Texcalapan Gesang und Tanz aufführte" (An.Q. 1938:103; vgl. Sahagún III, CF 1952:21-22),<sup>114</sup> wäre z.B. im Zusammenhang mit Yayauhqui Tezcatlipoca undenkbar, denn dieser hat mit dem Xipe-Kult nicht das geringste zu tun. Weiter ist Yaotl in den

A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n als Name der Gottheit der Tlacochoalca (Nonoualca Teotlixca Tlacochoalca bei Chimalpahin) belegt (1938:115), die bekanntlich den Roten Tezcatlipoca verehrten. Einer Randglosse bei Chimalpahin kann entnommen werden, daß der "königliche Gott" (tlahtocateotl) Tezcatlipoca der Tlacochoalca auch Yaotl hieß (VIIa. Rel. 1889:26, Anm.2; s. auch Seler 1899:131-132).<sup>115</sup>

Der Codex Borgia bestätigt, daß Xipe und Tlatlahuqui Tezcatlipoca ursprünglich voneinander unabhängig waren und erst im Laufe der Entwicklung zusammengegangen sind (cf. Spranz 1964:150). Daher kann man sich vielleicht das gemeinsame Auftreten beider Gestalten in Tula erklären. Sollte etwa in Tula der Synkretisierungsprozess stattgefunden haben, der zur partiellen Verschmelzung von Xipe Totec und Tlatlahuqui Tezcatlipoca führte? Wäre so der neue Kriegsgott entstanden?

Dem ist noch hinzuzufügen, daß der Rote Tezcatlipoca auch gegenüber Yayauhqui Tezcatlipoca eine gewisse Selbstständigkeit besitzt. Dies lehrt beispielsweise die Ikonographie des 15. Tagesregenten im Codex Borgia (CB 11), dem das Determinativ (oder die Namenshieroglyphe) "rauchender Spiegel" fehlt. Dieser Kriegsgott und Partner Tlazolteotls (s. dazu S.187 ff.) ist, genau wie Yaotl in Tula, weder mit Xipe identisch noch ein echter "Rauchender Spiegel".

Die A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n (Erzählzyklus II) und auch die vergleichbaren Passagen bei Sahagún (III, CF 1952:17 ff.) scheinen den Namen Tezcatlipoca in Verbindung mit dem Kriegsgott Yaotl oder Tequiuua zu meiden. Dies könnte ein Indiz dafür sein, daß auch dieser in Wirklichkeit (noch) kein eigentlicher Tezcatlipoca ist. Da Yaotl vermutlich über die Mixteca-Puebla Region, wo auch der Codex Borgia entstand (gegenwärtige Tübinger Erkenntnisse erlauben es, den Codex Borgia vorsichtig im engeren Umkreis von Teotitlan del Camino zu lokalisieren; Barthel mdl.), nach Tula gelangte, darf man wohl die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß der rote Tagesregent Codex Borgia 11 und die Gottheit, deretwegen sich die Tolteken spalteten, einen gemeinsamen Ursprung haben.

Die H i s t o r i a T o l t e c a C h i c h i m e c a nennt zwar Tezcatlipoca beim Namen (1976:133), bezieht ihn jedoch nur indirekt in das Geschehen mit ein, indem Huemac in seinem Interesse (als sein Stellvertreter) agiert. Huemac übernimmt hier die Rolle des Titlacauan/Toueyo (Sahagún III, CF 1952:17 f.) bzw. Yaotls und verbreitet Haß, Zwietracht und Krieg unter den Tolteken (s. dazu S.34).<sup>116</sup> Yaotl alias Toueyo/Tequiuua

alias Huemac (Tezcatlipoca) wird der Funktion des Tezcatlipoca Necoc Yaotl gerecht, von dem es bei Sahagún heißt:

Wenn er auf der Erde weilt, so erregt er Staub und Unrat, Armut und Elend bringt er den Leuten, Hass und Zwietracht stiftet er. Darum wurde er Necoc Yaotl (nach beiden Seiten Feind) genannt. Er schuf, sandte herab, liess gewinnen, liess davontragen, alles Böse, das auf die Leute kam. Er trieb seinen Scherz mit den Leuten, er trieb seinen Spott mit ihnen."

(Seler 1899:142; s. auch Sahagún III, HG 1956:44)

Im VI. Buche Sahagúns sind Yaotl sowie Necoc Yaotl Namen des Kriegsgottes Tezcatlipoca:

Here are related the words which they uttered from their very hearts as they prayed to Tezcatlipoca, whom they named Yaotl, Necoc Yaotl, Monenequi, to request aid when war was waged."

(Sahagún VI, CF 1969:11)

Die folgenden Auszüge aus Sahagúns spanischer Fassung dieses Gebetes in seiner *H i s t o r i a G e n e r a l* machen deutlich, daß Yaotl als Garant der Kontinuität der gegenwärtigen fünften Sonne angesprochen ist:

Porque en la verdad no os enganáis en lo que hacéis, conviene a saber, en querer que mueran en la guerra, porque a la verdad para esto los enviasteis a este mundo, para que con su carne y su sangre den de comer al sol y a la tierra...

!Oh señor humanísimo, señor de las batallas, emperador de todos, cuyo nombre es Tezcatlipoca, invisible e impalpable! Suplícoos, que aquel, o aquellos que permitiéredes morir en esta guerra, sean recibidos en la casa del sol, en el cielo..."

(Sahagún VI, HG 1956:63)

In der *H i s t o r i a d e l o s M e x i c a n o s p o r s u s P i n t u r a s* hat Tlatlahqui Tezcatlipoca alias Camaxtli (1891:228), der erste Sohn des Urgötterpaares, die Aufgabe, nach Erschaffung der fünften Sonne für Krieg auf der Erde zu sorgen.

"Un año después que el sol fué fecho...Camasale, uno de los cuatro dioses, fué al octavo cielo y crió cuatro hombres y una mujer por hija, para que diese guerra y hobiese corazones para el sol y sangre que bebiese."

(HMP 1891:236)

Anderswo heißt es, Totec sei der Erfinder des Krieges gewesen (Nicholson, Diss. 1957:95, cf. Komm. zum Codex Vaticanus A). In der *R e l a c i ó n d e T e z c u c o* erscheint Xipe oder Tlatlahqui Tezcatl als Kriegsgott (Pomar 1891:16-18). Muñoz Camargo berichtet detailliert über die Riten zu Ehren des Xipe/Camaxtli anlässlich der Belagerung Tlaxcalas durch

die Huexotzinca (1892:57-68). Er beruft sich dabei auf alte Lieder der Chichimeken (1892:68). Blutige Opfer, die nach Motolinfa (1971:75 ff.) und Torquemada (1943, II:288 ff.) Bestandteil des (Xipe-) Camaxtli-Kultes sind, läßt Muñoz Camargo erst mit diesem Krieg ihren Anfang nehmen.<sup>117</sup> Das Besondere an seinem Bericht ist, daß die Opferhandlungen, darunter insbesondere das "Menschenschinden", mit dem Verlauf der Schlacht korrespondieren, während Camaxtli seinen Anhängern den Sieg prophezeit hat (1892:58 f.). Durch das Opfer wird auf magische Weise produziert, was dem Feind zur Niederlage gereicht.

Diese Beispiele verdeutlichen, daß Tlatlahuqui Tezcatlipoca, Yaotl, Xipe Totec oder Camaxtli Varianten eines identischen Kriegsgottkonzeptes repräsentieren. Sie sind Begründer und Initiatoren der Institution Krieg im Hinblick auf die Kontinuität des gegenwärtigen Weltalters. Das schließt mit ein, daß sie die Verantwortung dafür tragen, daß auch unter den Menschen, d.h. auf der Erde, stets Krieg geführt wird, damit es der Sonne nicht an (Menschen-) Blut und Herzen fehle, denn ohne diese Nahrung kann sie nicht existieren (s. dazu Soustelle 1959:30).

Erzählzyklus II der Tollan-Geschichtsschreibung konfrontiert uns mit dem irdischen Kriegsstifter Yaotl. Dieser geht mit den Ixcuinanme einher, das sind Tlazolteotl und ihre vier Schwestern oder auch nur vier Erscheinungsformen der "Göttin des Unrats" (s. Sahagún I, CF 1970:23; Seler BK II:1963:69). Die Ixcuinanme stehen in enger Beziehung zu den Cihuapiltin (s. Sahagún I, CF 1970:26) und den Tzitzimime, die vom Himmel herabsteigen, um den Menschen Unheil zuzufügen, teilen also die irdischen Qualitäten des Tezcatlipoca/Yaotl (s. Seler 1899:142).

Codex Borgia 34 zeigt sechs spinnengesichtige Formen der Tlazolteotl über einer Herzopferszene (sic) beim Tempel Coatls (s. dazu S.38), in dem auch die Göttin Toci mit einem Gewand aus Menschenhaut (Hinweis auf Tlaxipeualiztli), das Gegenstück zu Xipe Totec Teiztapalli CB 33, zu sehen ist. Die Tzitzimime lassen sich an einem Spinnenfaden herab, der vom Roten Tezcatlipoca mit Steinmesser<sup>118</sup> auf dem flachen Dach des "Hauses der roten Schlangen" ausgeht.<sup>119</sup>

Verschiedene Quellen belegen, daß der Assoziation des Roten Tezcatlipoca mit den Ixcuinanme oder Cihuapiltin eine spezifische gemeinsame Zuständigkeit für das gegenwärtige Weltzeitalter zugrundeliegt. Neben anderen sind sie konsequenterweise dazu prädestiniert, als erste von allen Göttern die neue Sonne im Osten zu empfangen, denn ihr Wirken auf der Erde

garantiert ja, daß die Sonne kontinuierlich mit blutiger Nahrung versorgt wird.

"Etliche aber sahen dauernd geradezu dort nach Osten hin, sagten, daß dort der richtige Ort sei, an dem die Sonne aufgehen würde. Und die Worte derer, die dorthin Ausschau hielten, ..bewahrheiteten sich. Wie man sagt, waren die, die dorthin ausschauten, *Q u e t z a l c o a t l*, dessen Beiname *Ecatl* ist, dazu *T o t e c* oder der Herr des Ringes [*anavatl ytecu*], dazu der Rote *T e z c a t l i p o c a*, dazu die, die sich Wolkenschlangen [*mimixcoa*] nennen, die gar nicht zu zählen sind, dazu *v i e r F r a u e n*: *Tiacapan, Teycu, Tlahcoyeua* und *Xocoyotl*."

(Schultze Jena/Sahagún 1950:38-39)<sup>120</sup>

Bevor die gegenwärtige Sonne erschaffen wurde, so erzählt die *H i s t o r i a d e l o s M e x i c a n o s*, gab es schon Krieg. Um diesen in Gang zu halten, erschuf *Tezcatlipoca* 400 Männer<sup>121</sup> und fünf Frauen

"porque hobiese gente para que el sol pudiese comer, los cuales no vivieron sino cuatro años los hombres, y las cinco mujeres quedaron vivas."

(*História de los Mexicanos por sus Pinturas* 1891:235)

*Camaxtli* (= *Tlatlahuqui Tezcatlipoca* cf. HMP 1891:228), der den Krieg nach Erschaffung der fünften Sonne auf der Erde einrichtet, verbindet sich mit einer Nachfahrin dieser fünf Frauen, der "parienta" *Tezcatlipocas* (HMP 1891:237). Er scheint demnach *Huemac* zu entsprechen, der *Coacueyê*, den Zögling *Tezcatlipocas* heiratet (An.Q. 1938:97; s. dazu S.35-36), und der (bzw. *Yaotl* alias *Tlatlahuqui Tezcatlipoca*) Krieg und Menschenopfer in Tula (*Tollan Xicocotitlan*) befürwortet, wobei wiederum den *Ixcuinanme* eine ganz entscheidende Rolle zufällt.<sup>122</sup>

Innerhalb von Erzählzyklus II leiten historische und mythische Funktionen ineinander über. *Yaotl* (*Tlatlahuqui Tezcatlipoca*, *Xipe Totec*, *Camaxtli*) fungiert als Bindeglied zwischen der Ära des fünften Weltzeitalters, das von den Göttern durch ihr *Autosacrificio* in *Teotihuacan* ("erstes *Tollan*") eingeleitet wurde (s. von Winning, MS 1981:5-6), und der historischen Realität *Tulas* unter *Huemac*, welche ganz im Zeichen des postklassischen Militarismus steht. *Yaotl* kommt nach *Tula*, um das zu erfüllen, was die Götter im ersten *Tollan* begannen.

*Huemacs* Übertritt zum religiösen System des Kriegsgottes *Yaotl/Tlatlahuqui Tezcatlipoca/Xipe* besiegelt einen historischen Prozess, der seinen Ausgangspunkt im späten *Teotihuacan* hatte, in einer Zeit, als die Krieger anfangen, ihr neu gewonnenes Selbstbewußtsein ideologisch zu untermauern.

### III. DER SIEG DES TEZCATLIPOCA

#### 1. Einleitung

Obschon Yaotl, der aus derselben südlichen Richtung wie die Nonoualca nach Tula kam,<sup>123</sup> in den Tollan-Überlieferungen niemals als Gott, sondern immer nur als Zauberer (naoalli) oder Dämon (tlacatecolotl, "Menscheneule") bezeichnet wird,<sup>124</sup> präsentiert er sich im postklassischen Tollan wie ein richtiger Gott: Er hat eine spezifische Funktion (Kriegsgott, Necoc Yaotl), einen eigenen Kult (Xipe-Kult) und zudem eine besondere Anhängerschaft (An.Q. 1938:105-107), die er von den restlichen Tolteken abspaltet. In all diesen Punkten unterscheidet er sich vom zauberischen Tezcatlipoca, dem "Jüngling mit dem Spiegel", der Quetzalcoatl in die Flucht schlägt.

Dennoch erscheint Yaotl in Tula noch nicht als Stammesgottheit der einen oder anderen Gruppe, die am Aufbau des Zentrums beteiligt waren. Erst nach der Abwanderung der Tolteken übernimmt er diese Rolle bei den Tolteca Chichimeca von Cholula (Cholulteca) und bei den Nonoualca von Chalco.<sup>125</sup> In Tula hingegen repräsentiert der Rote Tezcatlipoca/Yaotl ein besonderes Element, das nicht zu den Tolteken gehört,<sup>126</sup> einen Eindringling mit begrenztem Aktionsradius (Krieg, Menschenopfer), dessen Status mit dem des Hochgottes Tezcatlipoca, der als "Gott der Götter" (Sahagún II, CF 1951: 9; Sahagún I, CF 1970:5; Sahagún III, CF 1952:11-12) das postklassische zentralmexikanische Pantheon beherrschte (Seler 1899:140-141; Nicholson 1971:411-412), kaum vergleichbar ist.

Die historischen Quellen stimmen überein, daß das erstmalige Auftreten des Kriegsgottes Yaotl mitsamt seines blutigen Kultes an die Regierungsperiode des letzten Toltekenherrschers Huemac gebunden ist. Viel spricht dafür, daß Huemac die Spaltung der Tolteken und damit den Niedergang Tulas auslöste oder zumindest beschleunigte, als er durch Begünstigung der Tezcatlipoca-Richtung, der er selbst angehörte, einen bitteren Religionskrieg provozierte. Die Tollan-Überlieferungen stehen mit der negativen archäologischen Evidenz hinsichtlich der Präsenz Tezcatlipocas in Tula<sup>127</sup> in Einklang, denn sie (Erzählzyklus II) ordnen den neuen Kriegsgott ausschließlich der Phase der Auflösung Tulas zu.

Tezcatlipocas Weiterentwicklung über den spezialisierten und begrenzten Kriegsgottaspekt hinaus, der sich im späten Tula manifestiert, zu einem typischen Stammesgott mit Qualitäten eines allmächtigen höchsten Wesens kann in den Quellen verfolgt werden, die über das Schicksal der Tolteca Chichimeca und Nonoualca während der Zeit nach Tulas Fall berichten.

## 2. Die Tolteca Chichimeca von Cholula

Nach dem Streit um Huemac zogen die Nonoualca Chichimeca, angeführt von Xelhuan und mitsamt der "Habe Quetzalcoatl"<sup>128</sup> in die traditionellen Zentren des Xipe-Kultes im Grenzgebiet von Puebla und Oaxaca (H.T.Ch. 1976:135-141, 254-255, Karte 3), dorthin, wo laut Muñoz Camargo (1892:5-6) und Torquemada (1943, I:256) Huemac Tezcatlipoca (sic) seine Gewaltherrschaft etablierte und später auch den Status einer Gottheit genoß. Die Tolteca Chichimeca hingegen machten sich auf den Weg nach Cholula (H.T.Ch. 1976:142 ff.), dem kulturellen Mittelpunkt der Mixteca-Puebla-Region, wo die Olmeca Xicalanca, eine mit den Nonoualca verwandte Teotihuacan-Nachfolgegruppe (s. dazu Chadwick 1966:2 ff.), seit etwa 800 A.D. die Vorherrschaft innehatten.

Gemäß der *H i s t o r i a T o l t e c a C h i c h i m e c a* verlassen die Tolteca Chichimeca Tula einige Jahre nach den Nonoualca Chichimeca.<sup>129</sup> Nicht Tezcatlipoca, sondern der tlacatecolotl Quetzalcoatl, der mit Epitheta des höchsten Schöpfergottes der Nahuas, Tloque Nauaque und Ipalmemouani, betitelt wird,<sup>130</sup> ist derjenige, welcher dem Priester der Tolteca Chichimeca das Gebiet der Olmeca Xicalanca als künftigen Wohnsitz verheißt (H.T.Ch. 1976:143). Wie jedoch der weitere Verlauf der Ereignisse zeigt, hängt die Erfüllung dieser Vorhersage allein von Tezcatlipoca ab. Bevor die Tolteca Chichimeca während ihrer Wanderung die Umgebung von Tlaxcala erreichen, fehlen in der *H i s t o r i a T o l t e c a C h i c h i m e c a* jegliche Angaben, die Aufschluss darüber geben, welchen Gott sie verehrten und welche Riten sie praktizierten, nachdem sie Tula verlassen hatten. In Quiauitlan und Nopallocan vollziehen sie erstmals das Tlacacaliliztli (1976:145) im Anschluss an kriegerische Auseinandersetzungen mit den dortigen Olmekenfürsten. Nach der Eroberung der Olmeken von Olman im Nordosten von Cholula exerzieren sie dieses Ritual in Verbindung mit dem Tlahuahuanaliztli, dem "sacrificio gladiatorio" (H.T.Ch. 1976:145).<sup>131</sup> Auf die gleiche Weise müssen später in Cholula die besiegten Xochimilca und Ayapanca ihr Leben lassen (H.T.Ch. 1976:185). Seit ihrer Ankunft im Umkreis von Tlaxcala und Cholula haben beide Opferarten Kontinuität bei den Tolteca Chichimeca (sic) und auch bei den Chichimekenstämmen, die diese später zur Hilfe gegen die Olmeken herbeiholen. Jeder durch Tezcatlipoca (Tlatlahqui Tezcatlipoca/Xipe) ermöglichte Sieg über die Feinde findet seinen Abschluss mit diesen Opfern (s. dazu auch Broda 1970:255-256). In Cholula fällt den Tolteca Chichimeca zunächst das Schicksal einer Minderheit zu,<sup>132</sup> die von den Olmeca Xicalanca unterdrückt wird, bis schließlich

Tezcatlipoca erscheint und ihnen eine Lösung anbietet, wie das harte Joch abzuschütteln sei:

"Luego ya se muestra Tezcatlipoca, les dice: - ¿Qué es lo que dicen ustedes, Ixcicuatl, Quetzalteueyac? ¿Adónde irán? ¿Por qué aquí se afligen? Yo lo sé, y es de mí de quien se burlan. Escuchen, aquí será nuestro hogar, los haremos cambiar de lugar, desplazaremos a los habitantes, que se convertirán en nuestros enemigos. No desesperan, que ya estamos en nuestro pueblo. Es asunto mío. ¿Acaso no soy dos, acaso no soy tres? Destruiremos a los olmeca, a los xicallanca. He aquí con lo que empezará la guerra para destruirlos, les compondremos un canto, bailaremos, entonaremos el pancuicatl. Luego ya canta Tezcatlipoca..."

(Historia Tolteca Chichimeca 1976:152-153)

Der Plan Tezcatlipocas, die Olmeken mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, den die Tolteca Chichimeca erfolgreich durchführen (H.T.Ch. 1976:153-156), birgt dieselbe Heimtücke, die bei der Verführung Quetzalcoatl durch die drei Zauberer (Erzählzyklus I der Tollan-Überlieferungen; An.Q. 1938:80 ff.; Sahagún III, CF 1952:15-16) und den Machenschaften Yaotls (Toueyo, Tequiva) gegen die Tolteken (Erzählzyklus II; Sahagún III, CF 1952:19-29) zur Genüge als typische Eigenschaft Tezcatlipocas erkennbar geworden ist. Der "Fahngesang" oder "Gesang der Fahmenträger" (die für den Opfertod vorgesehen sind; s. H.T.Ch. 1976:153, Anm.4), den Tezcatlipoca seinen Freunden, den Tolteca Chichimeca vorgibt, ist nicht überliefert. Doch kann man voraussetzen, daß er signalisierte, daß den Gegnern der Tod auf dem temalacatl während des Gladiatorenopfers zgedacht war. Bei Tezozomoc, der die Einweihung des erneuerten temalacatl zu Ehren des Tlatlauhqui Tezcatl/Xipe unter Axayacatl beschreibt, wird ein temalacuicatl erwähnt:

"pusieron en ringlera a los miserables que habían de sacrificar, y puestos en orden, estando todos mirando, comezaron luego a soñar los Tlamacazques y a tocar el Teponaztle y Tlapanhuehuatl, y comenzaron el canto los sacerdotes Tlamacazques y los demás: el canto era llamado temalacuicatl, iban luego dos o tres sacerdotes y traían a un miserable sacrificado y lo ponía encima de la gran piedra temalacatl."

(Tezozomoc 1944:221)<sup>133</sup>

Fahnen charakterisieren Tlatlauhqui Tezcatlipoca/Xipe als Herrn des Opfertodes:

"In the pictorial codices he is frequently represented as sitting on the paraphernalia of human sacrifice, specially the little flags given to the victims. His special connection with war as the main source of human victims is shown by customs like the one of the city of Tezcuco where the bravest captured enemies were reserved for him, and by the corresponding animal in

the accompanying list, which is the eagle, symbol of the warrior."  
(Kirchhoff, Diogenes 47, 1963:24)

Im Codex Vaticanus B (aus der Gegend von Tlaxcala?) finden wir den Roten Tezcatlipoca mit dem gegabelten Lendenschurz Xipes als Regenten des 15. Tageszeichens "Adler" auf einem Schild und weißen Fahnen sitzend. Zwei oder drei solcher Fahnen gehören zur typischen Ausstattung Xipes im Codex Borgia (CB 15,24,25,49,61; s. auch Durán 1971:174-175,337, Tafel 15). Die besondere Beziehung des Stammesgottes der Tolteca Chichimeca in Cholula zu Opferfahnen und Opfertod kennzeichnet auch Titlacauan (Yaotl), der die Tolteken von Tula nach und nach durch Zauberei (tetzavítl) und Hinterhältigkeit ins Verderben stürzt. Dies geht aus einer der Episoden deutlich hervor, die bei Sahagún die Wirkungsweise des Nacalli und Toltekenfeindes Titlacauan demonstrieren:

"Behold ye another act of sorcery [tetzavítl] ... And when the stones rained, then a large sacrificial stone [techcatl] fell from the heavens; there at Chapoltepecuitlapilco it came falling down. And afterwards a little old woman lived there. She sold (paper) flags... And any destined to die said: "Buy me one", and thereupon went where the sacrificial stone war."

(Sahagún III, CF 1952:27; vgl. Leyenda de los Soles 1938:376 f.)

In der *H i s t o r i a T o l t e c a C h i c h i m e c a* wird weiterhin geschildert, wie sich die Tolteca Chichimeca auf Tezcatlipocas Geheiß an die olmekischen Herren von Cholula wenden, um die Erlaubnis zu erfragen, ihnen ihr Lied (pancuicatl) bei einer Tanzveranstaltung vorführen zu dürfen. Zu diesem Zweck erhalten sie bereitwillig die alten Waffen der Olmeken (H.T.Ch. 1976:153-156). Damit ist das Verderben ihrer Peiniger besiegelt (s. Durán 1951, I:15).

Was Tezcatlipoca hier gegen die Olmeken inszeniert, gleicht einem Trick (tetzavítl) Titlacauans bzw. Yaotls gegen die Tolteken. Dieser läßt die Tolteken in Texcalapan<sup>134</sup> zusammenrufen und treibt sie in den Tod, indem er zum Tanz aufspielt und ein Lied erfindet:

"Thereupon the demon [tlacateculotl] began to sing. He sounded the drum; he beat his gourd drum. Thereupon all danced; they went as if leaping... And the song [cuicatl] which was chanted (was) only (one) which he then invented. And when he intoned the song, right then they answered it. From his lips they took the song... And as they all danced, (as) the movement was vibrant and most intense, very many then fell from the crags in the canyon. All died there, and then were turned into rocks."

(Sahagún III, CF 1952:21; vgl. Anales de Quauhtitlan 1938:103)<sup>135</sup>

Nach dem Sieg über die Olmeken, über dessen genaueren Hergang der *Historia Tolteca Chichimeca* leider nichts entnommen werden kann (s. aber Durán 1951, I:15), sehen sich die Tolteca Chichimeca erneut in Bedrängnis (H.T.Ch. 1976:158). Sie wenden sich in ihrer Verzweiflung an Tezcatlipoca, den sie zum ersten mal direkt als höchsten Herrn und Schöpfergott (Totec, Tloque Nauaque, Ipalnemouani)<sup>136</sup> anrufen:

"!Oh teuhctli nuestro, Oh Tloque, oh Nauaque, oh Ipalnemouani, oh creador nuestro, oh hacedor nuestro!....  
 'Oh Oyyoyao! !Oh Macoche! !Oh Tepotze! !Atiende nuestro llanto y lágrimas!  
 !Que no seamos nosotros los perdidos! !Que la fuerza de nuestros enemigos sea aplastada! !Que el pueblo de ellos sea destruido, con su señorío, sus hijos, y sus maceualli!"

(H.T.Ch. 1976:158)

Preuss und Mengin fassen die drei Anreden Oyyoyao, Macoche und Tepotze als eine Wendung und übersetzen frei: "O starker Gott" (H.T.Ch. 1937:41). Oyyoyao bezeichnet offenbar den Krieger (Yaotl).<sup>137</sup> Mit Macoche ("der umarmt")<sup>138</sup> und Tepotze ("der Schultern hat")<sup>139</sup> dürfte der herrschaftliche Tezcatlipoca gemeint sein, "der das Volk in seinen Armen (auf seinen Schultern) trägt", der schutzgewährende Gott (vgl. etwa García Quintana/Olmos, ECN 13, 1978: 64-65).<sup>140</sup> Bei Sahagún ist eine Wendung überliefert, die diese Interpretation in gewissem Sinne bestätigt. Der Sünder soll sich dem omnipotenten, unsichtbaren (Youalli Eecatl) Tezcatlipoca unterwürfigst nähern und seine Vergehen eingestehen:

"Overturn, pour forth thy vices, thy wrongdoings, thy evil odor, thy corruption, and tell thy sorrows to our lord of the near, the nigh [in tloque naoaque], who stretching forth his arms to thee, embraceth thee [macochetica] and carrieth thee upon his back [teputzetica]."

(Sahagún I, CF 1970:25)<sup>141</sup>

Die Tolteca Chichimeca erhalten von ihrem kriegerischen Stammesgott die Antwort, sie sollten die Chichimeken von Colhuacatepec (Chicomoztoc) um Hilfe gegen Kochimilca und Ayapanca herbeiholen (H.T.Ch. 1976:158-159). Nachdem sie bei Colhuacatepec angelangt sind, zeigt sich Tezcatlipoca am Tage "2 Wind" am Rand der Höhle und befiehlt ihnen, die dort lebenden Chichimeken einem Test zu unterziehen (1976:164). Der sich dann ergebende Dialog zwischen den Führern der Tolteca Chichimeca, Ixcicouatl und Quetzalteueyac, die als Sprachrohr Tezcatlipocas fungieren, und den Chichimeken, der mit Hilfe des Nahua-Dolmetschers Couatzin geführt wird, läuft darauf hinaus, daß sich beide Parteien gegenseitig als Anhänger Tezcatlipocas ausweisen. Sie erkennen, daß sie denselben "El que es Dos, El que es Tres" oder Macoche,

Tepotze als einzigen Herrn und Schöpfer anerkennen (H.T.Ch. 1976:164-165).  
 Unterdessen verfolgen die Tolteca Chichimeca das Ziel, den Chichimeken  
 deutlich zu machen, daß es ihre Bestimmung sei, im Auftrag Tezcatlipocas  
 und an ihrer Seite Krieg zu führen (H.T.Ch. 1976:166-168). Sie legitimieren  
 ihr Vorhaben, die Chichimekenstämme zu Mitstreitern gegen Xochimilca und  
 Ayapanca zu machen, indem sie das "Lied des Tezcatlanextia" vortragen:

"En el lugar de los teuhctli.  
 En el lugar de los teuhctli gobernamos,  
 es mandato de mi tequiaua ¡ay!  
 Tezcatlanextia ¡ay! Motlacauani.  
 !Dale un camino, dale un camino!  
 Actúa (tú) Ometeotl,  
 Creador, Tezcatlanextia."

(H.T.Ch. 1976:166)<sup>142</sup>

Der altertümliche Gesang an den "Spiegel, der (er)scheinen läßt" dokumentiert  
 Tezcatlipoca-Konzeptionen, die, unabhängig vom Einfluß der Ideologen des  
 Hochtals, im südlichen Mexiko<sup>143</sup> tradiert wurden (s. dazu Garibay 1958:227-230).  
 Nicht zuletzt auch deshalb gehört er zu den interessantesten Zeugnissen,  
 die über die Entwicklung des Hochgottes (Tlatlahuqui) Tezcatlipoca Aufschluss  
 geben.

"Seine Beinamen: "mein Kriegshauptling" [Tequiaua] und "Gott der Zwei" [Ome-  
 teotl] sowie "Schöpfer" [Teyocoyani] bringen einerseits die Führung des  
 Gottes in der augenblicklichen Kriegsgefahr, andererseits seine Schöpfer-  
 tätigkeit in zweimaliger Schattierung zum Ausdruck. Ometeotl, Gott der Zwei,  
 Gott der Zeugung, kommt sonst in unserer Handschrift nicht vor, während  
 die gleichlautende, aus zwei Teilen bestehende Bezeichnung Totepicauh tote-  
 yocoxcauh, unser Schöpfer und Gestalter das gewöhnliche ist."

(Preuss und Mengin 1938:24)

Der Gott, der zuvor in Tula und auch während der Wanderungszeit der Tolteca  
 Chichimeca auf kriegerische Funktionen begrenzt zu sein schien, wird hier  
 mit dem höchsten Prinzip der Nahuas, Ometeotl (s. dazu León-Portilla 1959:  
 152-169), identifiziert. Ometeotl, das duale Höchste, ist ein abstrakter  
 Begriff ähnlich der indischen Brahman-Konzeption. Seine Immanenz und  
 Omnipräsenz wird mit Tloque Nauaque ("el que está junto a todo, y junto  
 al cual todo está", Garibay, HLN, II:408), seine kreative Potenz mit Ipal-  
 nemouani ("durch den alles lebt") umschrieben (s. dazu León Portilla 1959:  
 165-166). Auf der Ebene der Phänomene manifestiert sich Ometeotl als das  
 kreative Urgötterpaar, Tonacatecutli-Tonacacihuatl, das den höchsten Himmel,  
 den "Ort der Zweiheit" (Omeyocan) bewohnt. Zu den Gestalt annehmenden  
 Multiplikationen des Gottes der Zweiheit betet Quetzalcoatl, der Priester-  
 könig von Tollan (Erzählzyklus I):

"Und es heißt, man sagt: Zum Inneren des Himmels betete er, richtete er seine Anbetung und er rief an: Citlalinicue (die mit dem Sternengewand), Citlallatonac (den Sternreichen), Tonacacihuatl (die Herrin der Lebensmittel), Tonacatecutli (den Herrn der Lebensmittel), Tecolliquenqui (die sich in Kohle kleidet), Eetzlaquenqui (der sich in Blut kleidet), Tlallamanac (die die Erde stampft), Tlalichcatl (den Baumwollflocken der Erde).

Und dort schrie er hin, so wußten sie es, nach dem Orte der Zweiheit, nach dem (obersten) der neunfach übereinander geschichteten Himmel. Und, sowie sie es wußten, sie die dort wohnenden (Gottheiten), die rief er an, zu denen betete er gar demütig (und) zerknirscht (traurig)."

(An.Q. 1938:76-77)<sup>144</sup>

Diese Aussage dürfte auf eine Periode innerhalb der Religionsgeschichte Mexikos zu beziehen sein, da das kreative Urgötterpaar noch an der Spitze des Pantheons stand (s. dazu Soustelle 1959:20), bevor Ometecutli seine Position zugunsten Tezcatlipocas aufgeben mußte. Während des späten Postklassikums behielten Tonacatecutli und Tonacacihuatl nicht viel mehr als ihre Zuständigkeit für die Erzeugung der Menschen bei, denn insbesondere Tezcatlipoca, dessen vier Erscheinungsformen als Multiplikationen Ometeotls bzw. Söhne Tonacatecutlis und Tonacacihuats die Erschaffung der Welt verantworten (HMP 1891:228 ff.), zog die kreativen Funktionen der Manifestationen Ometeotls an sich (s. Nicholson 1971:411). Bei Sahagún zählen Ipalnemouani, Teyocoyani und Techichiuani zu den geläufigen Epitheta Tezcatlipocas (Sahagún VI, CF 1969:17,25-26,42-44,62 etcetc.), von dem es auch heißt:

"Of this one who was called Titlacauan they said that verily his were the heavens and the earth. All these in truth he made. And he gave to men all that which was necessary; that by which all live; that which can be drunk. He gave riches to men; he made them prosper."

(Sahagún III, CF 1952:11)

Den so Geschilderten verstanden die Azteken fraglos als Schwarzen Tezcatlipoca, als den "eigentlichen" Tezcatlipoca (Seler 1899:119), der in Tezcucuo und Tenochtitlan dominierte. Das "Lied des Tezcatlanextia" hingegen dokumentiert, daß Tlatlahuqui Tezcatlipoca mit dem höchsten Prinzip priesterlichen Denkens, mit dem abstrakten Ometeotl gleichgesetzt wurde; er, der nach den historischen Quellen zu urteilen, anfänglich nichts mehr als nur ein Kriegsgott war, ein **N e c o c Y a o t l**, der die Menschheit mit Gewalt und (Opfer-) Tod überzieht. Da dieser offenbar eine eigene Entwicklung durchlaufen hat, bevor man ihn mit Ometeotl identifizierte, kann ich León-Portillas Annahme nicht folgen, die besagt, Tezcatlipoca und

Tezcatlanextia seien ursprünglich zwei aufeinander bezogene Epitheta Ome-teotls gewesen, die in der Frühzeit der Nahua-Kultur konzipiert wurden und jeweils den nächtlichen und Tages-Aspekt des Gottes der Zwei signalisierten (1959:155-156). Zudem findet seine These im "Lied des Tezcatlanextia" selbst, der einzigen erhaltenen Quelle, die Tezcatlanextia benennt, keine Stütze. Bei den zwei Formen Tezcatlipocas, die sich vor allem im Codex Borgia oftmals fast spiegelbildlich gegenüberstehen (s. z.B. CB 21), handelt es sich sicherlich auch um eine (sekundäre ?) Dichotomisierung in nächtlichen Schwarzen Tezcatlipoca und solaren Roten Tezcatlipoca. Weiterhin erscheint es nur logisch, den "Rauchenden Spiegel" und den "Spiegel, der (er)scheinen läßt" (vgl. auch Tlatlahuqui Tezcatl, "Mirror of Fiery Brightness", Durán 1971:174) als zwei Phasen eines einzigen zugrundeliegenden Prinzips zu verstehen. Ich glaube jedoch, daß sich beide Konzepte historisch unabhängig voneinander entwickelt haben. Dafür spricht m.E. auch, daß sich der rauchende Spiegel als Zauberinstrument und der "Spiegel, der (er)scheinen läßt" als Symbol der Sonne, der Erkenntnis und der Herrschaft nur vermittels der Opposition Nacht (Zauberei) vs. Tag (Sonne) aufeinander beziehen lassen.

Tezcatlanextia qualifiziert den solaren Krieger, Tlatlahuqui Tezcatlipoca (Tlatlahuqui Tezcatl)/Xipe.<sup>145</sup> Solare Eigenschaften Tlatlahuqui Tezcatlipocas sind Ausdruck seiner Zuständigkeit für Krieg und Opfertod und daher grundlegend für die Konstitution seiner Persönlichkeit. Er ist, wie schon erwähnt (S.44-46), Garant des blutigen Tributes, den die gegenwärtige, fünfte Sonne ständig fordert.<sup>146</sup> In der *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* wird er, der erstgeborene Sohn des Urgötterpaares, dem Osten zugeordnet (HMP 1891:228).<sup>147</sup> Seine Weltrichtung ist die Region, in der die neue Sonne zum ersten mal aufgeht (Sahagún VII, Schultze Jena 1950:38-39).<sup>148</sup> Er "regiert" das Tageszeichen "Adler", das die Sonne als Empfänger der blutigen Opfer symbolisiert. In der mexikanischen Mythologie fungieren sowohl Tlatlahuqui Tezcatlipoca (Camaxtli) als auch der Sonnengott als ursprüngliche Anstifter des Krieges (s. HMP 1891: 236 ff. und *Leyenda de los Soles* 1938:354-356).<sup>149</sup>

Der Stammesgott der Tolteca Chichimeca von Cholula ist aber noch mehr als ein Tequiua (Oyyoyao, Yaotl), denn sein Name Tezcatlanextia signalisiert zugleich eine herrschaftliche Funktion, ergänzt das, was mit den Epitheta Macoche, Tepotze ("schützender Gott") anklingt, wenn wir auf die Metaphorik des Spiegels als Quelle der Erleuchtung in Verbindung mit Tezcatlipoca bei Sahagún zurückgreifen dürfen. Tezcatlipoca ist derjenige, welcher den

Herrschern ihre hohen Ämter und Macht verleiht.<sup>150</sup> Unter spezifischer Verwendung der Epitheta Teimatini ("der die Leute kennt"), Teyocoyani (sic) und Techichihuani wird er angerufen, die Inhaber der höchsten Positionen im Staate zu leiten, indem er ihnen Erleuchtung verleihe:

"And this, O master, O our lord, O lord of the near, of the nigh, O night, O wind, O thou be whom we live, O Teyocoyani, O Teimatini, O our lord: incline thy heart; show mercy, illuminate the poor one, the commoner, the sightless one, the blind one. Reveal to him the torch, the light, the splendour [tlanextli] for whatsoever he performeth..."

(Sahagún VI, CF 1969:18)

Der neue Herrscher, der von Tezcatlipoca eingesetzt ist, spricht folgende Worte:

"And there thou dost bequeath them, thou arrayest them with, there thou givest them the broad mirror, the two faced mirror [tezc atl necoc xapo] wherein the commoners appear. There thou givest them, thou settest up for them the thick torch, the clear one which lighteth, illumineth the world [in cema naoac tlvia, tlanextia]."

"O master, O our lord, I leave myself, I place myself completely in thy hands, for I cannot govern myself; for I am blind, I am darkness...May thou incline thy heart; require that I deserve, that I merit a little, a bit, a firefly-flash of thy torch, thy light, thy mirror, in order that, as if in dreams....(I endure) for a while, a day."

(Sahagún VI, CF 1969:44-45)<sup>151</sup>

## 2.1. Zusammenfassung

Die Gottheit, die den Tolteca Chichimeca dazu verhilft, ihre Vormacht in Cholula und Umgebung zu etablieren, teilt manche Qualitäten mit Yaotl, dem Kriegsgott, der das späte Tula heimsuchte. Die Parallelität bestimmter Episoden, die in Erzählzyklus II der Tollan-Überlieferungen enthalten sind, mit Ereignissen in Cholula, über die die *H i s t o r i a T o l t e c a C h i c h i m e c a* berichtet, bestätigt den Eindruck, daß es sich um denselben Gott handeln muß. Es ist jedoch nicht gesichert, ob dieser das Schicksal der Tolteca Chichimeca schon seit der Zeit lenkte, da diese von Tula auszogen. Er könnte erst ihr Stammesgott geworden sein, nachdem sie das Gebiet um Tlaxcala und Cholula erreichten. Jedenfalls scheint die Entwicklung Tlatlahuqui Tezcatlipocas zu einem typischen Hochgott durch den Aufenthalt der Tolteca Chichimeca in Puebla bedingt zu sein.<sup>152</sup>

Die Religion dieser Gruppe, soweit wir sie nach den Angaben der *H i s t o r i a T o l t e c a C h i c h i m e c a* beurteilen können, basierte auf dem Xipe-Kult (Tlacacaliliztli und Tlahuahuanaliztli) und der Verehrung

des Roten Tezcatlipoca mit den Funktionen *K r i e g e r* (Oyyoyao, Tequiua; Sonne/Opfertod), *S c h ö p f e r* ("unser Schöpfer und Gestalter", Teyocoyani Ometeotl) und *H e r r s c h e r* (Macoche, Tepotze, Tezcatlanextia).<sup>153</sup>

### 3. Die Nonoualca Teotlixca Tlacochoalca Chalca

Die mit Abstand wichtigste Quelle zur Geschichte der Nonoualca Teotlixca Tlacochoalca Chalca und ihres Stammesgottes, Tlatlahuqui Tezcatlipoca, sind die Annalen Chimalpahins.<sup>154</sup> Dort erfahren wir, daß ihr Herkunftsland Tlapallan Nonoualco war (VIIa. Rel., 1889:29,38),<sup>155</sup> das legendäre "Land der roten Farbe" an der südlichen Golfküste (s. dazu Seler 1899:126-127; Durand-Forest 1974:40-41), von wo auch die Nonoualca Chichimeca (Pipil ?) nach Tula gelangten (s. Jiménez Moreno, "Mesoamerica before the Toltecs", 1966:71; Davies 1977:141-150). Die südliche Golfregion im Grenzbereich der Maya-Kultur diente Teotihuacan Nachfolgegruppen wie den Nonoualca als Refugium, nachdem das Reich von Teotihuacan in seinem eigentlichen Zentrum zusammengebrochen war, und später, im Postklassikum, als Ausgangspunkt für ihre Rückkehr nach Zentralmexiko, wo sie sich als kulturelle Eliten in den neuen Zentren etablierten. Es liegt natürlich nahe, die Nonoualca von Tula und die Nonoualca Teotlixca Tlacochoalca miteinander zu identifizieren (s. Durand-Forest 1974:41; Carrasco, IAK 42, 1979:14), zumal ja von letzteren berichtet wird, sie hätten sich in der toltekischen Hauptstadt aufgehalten (VIIa. Rel., 1889:39) und seien von dort "en medio de gran precipitación y violencia" (sic) wieder aufgebrochen (IIa. Rel., 1965:57). Solange dies nicht endgültig bewiesen ist, kann man zumindest festhalten, daß zwischen beiden Gruppen eine enge Verwandtschaft bestand (s. Chadwick 1966:12, cf. Kirchhoff), die m.E. nicht zuletzt auch darin zum Ausdruck kommt, daß sie gleichermaßen Anhänger des Roten Tezcatlipoca waren. Mit Ausnahme der Azteken und Huitzilopochtli vermitteln die Quellen in keinem anderen Fall eine derart eindeutige Beziehung zwischen einem bestimmten Stamm und ihrer "nationalen" Gottheit wie zwischen den Nonoualca Tlacochoalca Chalca und Tlatlahuqui Tezcatlipoca. Bei Chimalpahin, der seine *R e l a c i o n e s* z.T. aus Bilderhandschriften "übersetzte", die heute verloren sind, erscheint das Schicksal der Tlacochoalca primär dadurch bestimmt, daß sie dem Roten Tezcatlipoca Gefolgschaft leisten. Dieser führt sie auf der Wanderschaft<sup>156</sup> und allein seinem Einfluß verdanken es die Tlacochoalca, daß sie schließlich den Status einer herrschenden

Elite in Chalco erreichen, nachdem ihnen zuvor als neu angekommene Minderheit nur geringe Achtung seitens der anderen Stämme entgegengebracht wurde (VIIa. Rel., 1889:26-28; 1965:164-165). Obwohl ihre Gottheit in den Annalen Chimalpahins gelegentlich nur Tezcatlipoca genannt wird, ist in jedem Fall der Rote Tezcatlipoca gemeint. Dies geht aus dem jeweiligen Kontext deutlich hervor und bestätigt sich auch beim Vergleich mit anderen Quellen. In den *Anales de Quauh-titlan* heißt der Gott der Tlacochoalca Chalca Yaotl (1938:115). Als Gottheit der Chalca im allgemeinen gilt bei Tezozomoc und Durán Camaxtli, der Freund blutiger Opfer (Tezozomoc 1944:86; Durán 1951,I:142). Die *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* nennt ihn Tezcatlipuca Napatecli (HMP 1891:239). Dieser besitzt vermutlich feurige und (oder) solare Merkmale, welche dem Roten Tezcatlipoca entsprechen:<sup>157</sup>

"Otra forma de Tezcatlipoca, no claramente identificable, es Tezcatlipoca Nappateuctli, patrón de Chalco según la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, probablemente el mismo que Nauhyoteuctli Xipil, patrón de los tenancas de Chalco según Chimalpahin cuyo nombre se puede entender como el dios del fuego o como de un dios solar."

(Carrasco, IAK 42, 1979:15)

Über die Funktion des Roten Tezcatlipoca bei den Tlacochoalca Chalca läßt sich nach Chimalpahins Angaben nur wenig genaues ermitteln. Wenn man ihn mit Yaotl (Erzählzyklus II der Tollan-Überlieferungen) oder mit dem Stammesgott der Tolteca Chichimeca von Cholula vergleicht, vermißt man die typisch kriegerischen Wesenszüge, die jene charakterisieren. Von kriegerischen Funktionen Tlatlahuqui Tezcatlipocas ist in den Annalen Chimalpahins jedenfalls kaum die Rede, ebensowenig werden dort Opfer erwähnt, die die Chalca ihm dargebracht hätten.<sup>158</sup> Dagegen präsentiert sich der Rote Tezcatlipoca vor allem als herrschaftlicher Gott (tlahtocateotl), mit einer spezifischen Zuständigkeit für die Kontrolle des Regens und der Fruchtbarkeit der Felder.

Die Nonoualca Teotlixca Tlacochoalca, die ihre Herrschaft in Tula institutionalisierten, indem sie (Ya-)Cahuetzcatzin zum teohuateuhctli weihten (VIIa. Rel., 1889:40; 1965:171),<sup>159</sup> werden als Tecpantlaca ("Palast-Leute") bezeichnet, ausschließlich deshalb, weil sie dem Roten Tezcatlipoca in seinem Haus wie Sklaven dienten:<sup>160</sup>

"Cesdits Nonohualcas, Teotlixcas et Tlacochoalcas adoraient faussement celui qu'ils appelaient l'ardent Tezcatlipoca, grand démon [huey tlacotecolotl]. Ils s'étaient aussi donné un chef qui avait pour nom Chalchiuh-tlatonac Cahuetzcatzin, teohuateuhctli, lequel s'établit comme souverain

à Tullan; lesdits Nonohualcas, Teotlixcas et Tlacochealcas, n'étaient pas Chichimèques, ils étaient seulement connus sous le nom de gens du palais [tecpa tlaca], parcequ'ils se donnaient et se faisaient serviteurs dans la demeure dudit diable, l'ardent Tezcatlipoca, qui était comme un grand souverain [huey tlahtohuani]; ils étaient ses propres vassaux, ses véritables serviteurs, entièrement dévoués et soumis à ses ordres, aussi étaient-ils appelés gens du palais. Et aujourd'hui ils ne portent que ce nom de gens du palais, nul ne donnait ce titre à d'autres personnes; anciennement les vassaux Tlacochealcas étaient au-dessus de tous les nobles et seigneurs; nul ne leur imposait de tâche, on les respectait extrêmement parce qu'ils avaient pour dieu Tezcatlipoca, on n'exigeait des Tlacochealcas absolument aucun tribut;"

(VIIa. Rel., 1889:25-26; vgl. auch Rendón 1965:164)<sup>161</sup>

Warum Tezcatlipoca als ein Herr, ein großer Fürst (tlacatl, huey tlahtohuani, s. auch IVa. Rel., Lehmann 1958:186) angesehen wurde, erläutert eine Marginalie, die den oben zitierten Passus aus der VIIa. R e l a c i ó n begleitet:

"Uitzilopochtli nannte, als er kam, königlichen Gott den Tezcatlipoca [tlahtocateotl yn Tezcatlipoca], dem der Vorrang bleibt im Königtum, im Adel, in dem Herrscheramt. und es nannte Uitzilopochtli den Jüngling [telpochtli], den Krieger [yaotl], den Tezcatlipoca: - die Auszeichnung, die vollendete Auszeichnung kommt von ihm (so sagte er) und königlichen Gott (nannte er ihn)."

(Seler 1899:132)

Es wurde bereits in einem anderen Zusammenhang erwähnt, daß die mexikanischen Fürsten als Repräsentanten Tezcatlipocas galten und daß man glaubte, daß er es war, der diesen ihr Amt verlieh, mitsamt den Fähigkeiten, die notwendig waren, um es korrekt auszuüben (s. S.54-55 und Anm. 150). Bei der Königsweihe in Tezcuco, so berichtet Pomar, war das Tlacatecco ("casa de hombres de dignidad") ein Ort von besonderer Bedeutung. Dort nämlich verharrte der zukünftige König, nachdem er mit den Herrschaftsinsignia ausgestattet worden war, vier Tage lang fastend, währenddessen er regelmäßig bei Aufgang und Untergang der Sonne Räucheropfer nach den vier Weltgegenden (O-W-N-S) zu Ehren Tezcatlipocas vollzog, dem er sich demütig unterwarf, wissend, daß er nur von dessen Gnaden regieren konnte (Relación de Tezcuco 1891:13-14). Im "Haus der Männer von Amt und Würden" das sich beim Haupttempel Huitznahuac<sup>162</sup> befand, wurden auch die heiligen Bündel Tezcatlipocas und Huitzilopochtli's aufbewahrt. Das erstgenannte enthielt u.a. einen Spiegel, in dem Tezcatlipoca den Vorfahren der Leute vom barrio Huitznahuac, den Culhuaque, die unter Quinantzin in Tezcuco siedelten, während ihrer Wanderschaft erschienen war, um ihnen den richtigen Weg zu weisen (Pomar 1891:13-14). Nach Sahagún spielte das Tlacatecco

ebenfalls im Verlauf der Königsweihe eine wichtige Rolle. Auffallend ist, daß an der betreffenden Stelle im *Florentiner Codex Tlacatecco* und *Tlacochoalco* (sic) synonym verwendet werden (Sahagún VIII, CF 1954:63).<sup>163</sup>

Es ist anzunehmen, daß in der *Relación de Tezcucó* und bei Sahagún die gleichen Traditionen anklingen, die auch in Verbindung mit den *Tlacochoalca Chalca* (Tepantlaca), den Dienern des Tlahtocateotl Tezcatlipoca in Chimalpahins Annalen von Belang sind. Unter einer historischen Perspektive ist in diesem Zusammenhang natürlich der gemeinsame Aufenthalt der Mexica und Nonoualca *Tlacochoalca* in Chapultepec<sup>164</sup> erwähnenswert, denn daraus resultierte sicherlich eine Einflußnahme der totekischen, kulturell überlegenen *Tlacochoalca* auf das religiös-rituelle System der Azteken, die anhand einer ganzen Reihe von Merkmalen nachgewiesen werden kann.<sup>165</sup>

Ixtlilxochitl schreibt der Gruppe, die sich unter Quinatzin in Tezcucó niederließ, einen mixtekischen Ursprung zu und qualifiziert sie als Elite totekischer Abstammung (1975, I:315,430). Diese *Tlaillothlaque*<sup>166</sup> erscheinen gegenüber den ansässigen Chichimeken als Vertreter einer höheren Kultur:

"...y llegados a Tezcucó fueron a ver al rey Quinatzin para darle la obediencia y a pedirle tierras en donde poblasen. El cual los recibió y se holgó de verlos, porque todos ellos eran artifices y hombres sabios, astrólogos y otras artes, y traían por cabeza a un caballero del linaje de los tultecas..."

(Ixtlilxochitl 1975, I:315; s. auch 1975, I:430)

Eine direkte Querverbindung zwischen der Gottheit der *Tlacochoalca Chalca* und *Tezcatlipoca* von Tezcucó, der laut Ixtlilxochitl von den erwähnten *Tlaillothlaque*, die zuvor in Chalco gewesen waren, dorthin gebracht wurde, resultiert aus beider Zuständigkeit für Dürre und Hunger. In Tezcucó und Mexiko kannte man aber *Tezcatlipoca* unter zwei Erscheinungsformen, beide von schwarzer Körperfarbe. Durán und Tovar beschreiben diese jeweils getrennt voneinander (Durán 1971:98,109-110; Manuscrit Tovar 1972:95,100). Beim ersten *Tezcatlipoca* handelt es sich um den, der im Mittelpunkt des *Toxcatl-Festes*<sup>167</sup> stand, also um den "eigentlichen", den Schwarzen *Tezcatlipoca*. Der andere hat als spezielles Attribut einen roten Umhang, der mit Schädeln und gekreuzten Knochen dekoriert ist (Durán 1971: 109,331, Plate 9). Ein solcher Umhang wurde, so heißt es in der *Relación de Tezcucó*, zusammen mit dem Spiegel *Tezcatlipocas* im *Tlacatecco* (sic) aufbewahrt:

"...y la manta que estaba más cercana del espejo y piedras era pintada de osamenta humana."

(Pomar 1891:13)<sup>168</sup>

Die Funktion dieses zweiten Tezcatlipoca entspricht der des Roten Tezcatlipoca der Tlacochoalca:

"He was held to be the god who sent drought, famine, barrenness in the seasons, and plagues. And thus in this second effigy he was shown as dour and austere."

(Durán 1971:110; s. auch Manuscrit Tovar 1972:100)

Chimalpahin berichtet, daß die Tlacochoalca von den übrigen Stämmen Chalcos<sup>169</sup> anfangs schlecht behandelt werden (Va. Rel. 1950:42-43; 1965:152-153; VIIa. Rel., 1889:56-57; 1965:177). Deshalb ziehen ihre Führer auf Geheiß Tezcatlipocas aus, um sich nach Coyohuacan Yacapichtlan<sup>170</sup> zu begeben (IIIa. Rel. 1965:78; Va. Rel., 1950:43; VIIa. Rel., 1889:57-58; 1965:177-178). Da sie das Idol Tezcatlipocas mit sich fortnehmen, werden die verbleibenden Chalca-Stämme von einer anhaltenden Dürre heimgesucht, von der allein die Ländereien der Tlacochoalca ausgenommen sind:

"Année 12 roseau, 1335. C'est la quatrième année durant laquelle il ne plut pas chez les Chalcas; mais on dit que pendant qu'ils furent sans pluie, il ne plut que sur les terres des Tlacochoalcas parmi lesquels ils étaient; la famine avait duré quatre ans au point que le diable Tezcatlipoca en fut affrayé."

(VIIa. Relación 1889:57-58; vgl. dagegen Rendón 1965:177-178)<sup>171</sup>

Diese Hungersnot hat zur Folge, daß sich die Anführer der Chalca-Stämme den Tlacochoalca-Fürsten und ihrer Gottheit, Tlatlahuqui Tezcatlipoca unterwerfen:

"para este año de 13-caña los chalcas acordaron ir todos juntos a llamar de nuevo al diablo y darse por sus vasallos, pero no los amaqemes. Pero antes que arribasen los chalcas a Yacapichtlan, manosamente aconsejó el diablo al Quetzalcanauhtli. Dijo: "Quetzalcanauhtlé, ya vienen a rogarnos de nuevo los chalcas, vendrán a suplicar que nos regresemos a su pueblo, pero dejadles que rueguen de tendido." Cuando llegaron a Yacapichtlan los chalcas se pusieron a llorar y a hacer suplicaciones frente al brujo sacerdote. Decían al Quetzalcanauhtli: "Decidle que ciertamente, confesamos y reconocemos que no tenemos otro dios, ni otra autoridad."

(IIIa. Relación 1965:79)<sup>172</sup>

Coyohuacan, auch Yacapichtlan genannt, weil man sich dort das Septum zu perforieren pflegte (IIIa. Rel. 1965:78; Va. Rel. 1950:45; 1965:154; VIa. Rel. 1889:6; 1965:156; VIIa. Rel. 1889:57; 1965:177),<sup>173</sup> d.h. den rituellen Akt der Erhebung in den Stand des tecuhtli vollzog, welcher als Brauch der Nonoualca und Tolteca Chichimeca bekannt ist (H.T.Ch. 1976:138, 171-172, s. dazu Fol. 21 r) und der in den mixtekischen Bilderhandschriften häufig dargestellt wurde,<sup>174</sup> würde man mit der Tepaneken-Stadt gleichen Namens identifizieren, gäbe es nicht in den Va. und VIIa.

R e l a c i o n e s Angaben, die dies infrage stellten.

Coyohuacan trägt auch den Namen Cohuatepec:

"Alors aussi en cette dite année, étaient à Yacapichtlan Cohuatepec les gens de Tecpan [tecpantlaca], les Tlacochoalcalcas, et le porte-idole [teomama] Quetzalcanauhtli accompagna le diable Tezcatlipoca à Coyohuacan, où il alla orner les nez, aussi le lieu se nomme maintenant Yacapichtlan."  
(VIIa. Relación 1889:57; vgl. 1965:177)<sup>175</sup>

Bei Cohuatepec könnte es sich um eine Korruption von Coyotepec handeln (G. Whittaker, mdl. Mitteilung). Dies würde voraussetzen, daß Coyohuacan und Coyotepec (Cohuatepec) austauschbar wären. Coyotepec und Cohuatepec sind aber unmittelbar aufeinander folgende Wegstationen der Nonoualca Teotlixca Tlacochoalca auf ihrer Wanderung von Tlapallan nach Tula (VIIa. Rel. 1889:39; 1965:170). Hier kann keine vertiefte Diskussion dieser Ortsnamen erfolgen. Doch möchte ich darauf hinweisen, daß sich unter der Vielzahl von "Koyote-Orten" einige in Oaxaca befinden, darunter auch ein Coyotepec unweit von Zaachila (Teotzapotlan, s. Bernal 1966:364, Karte 1), welches schon als möglicher Herkunftsort Xipes ("Tezcatlipoca aus Tzapotlan"), Yaotls Partner in den *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n* (1938:98), angesprochen wurde (S.42). Nach E. Smith verzeichnet A. de los Reyes ein Cuyohuacan (Nuñana) in der Mixteca Baja, in der "tierra caliente" (Smith 1973:196). In der *V a. R e l a c i ó n* heißt es:

"Año 9-Pedernal, 1332. En este año Quetzalcanauhtli fue llamado por el que era el diablo Tezcatlipoca, y le dijo: "Oh Quetzalcanauhtlié, hemos de marcharnos, dejemos la gente y el pueblo de Chalco, pues verdaderamente estoy a disgusto, así pues, marchemos hacia Coyohuacan." Por esto fue que ayunó por ellos la Hermana Mayor Chalchiuhtlicue, la maga, la sabia que estaba allá en la tierra caliente, en Coyohuacan."

(Va. Relación 1965:154; vgl. dagegen 1950:42-45)

Mengin weist darauf hin, daß Cuyohuacan die alte Hauptstadt Michoacans ist (1950:43, Anm.7). Ein Cuyuuahcan erscheint auch im *L i e n z o d e Y u c u t a c a t o* (Seler GA III:51-52). Die Nahuasprachigen von Xiuhquillan, deren Stammesnumen Tezcatlipoca war, treten dort vor die historische Person Turucuruan. Diese Nahuja-Gruppe hat eine ähnliche Herkunftslegende wie die Nonoualca Teotlixca Tlacochoalca. Der *L i e n z o* zeigt ihren Aufbruch vom mythischen Chalchiuhtlapazco und die anschließende Wanderung über Nonoualco und Mexiko nach Michoacan (Seler GA III:42 ff.). In diesem Zusammenhang findet auch eine Wasserüberquerung auf dem Rücken von Schildkröten statt,<sup>176</sup> die an eine Episode erinnert, die sich während der Wanderschaft der Nonoualca Teotlixca zugetragen hat:

"Lorsque les Nonohualca Tlacochoalcalas partirent dudit Tlapallan, ils traversèrent la vaste mer portés sur des carapaces et arrivèrent dans une grande rivière dont ils suivirent les bords, puis ils retournèrent vers le levant pour accomplir des pratiques religieuses devant le soleil [sic], aussi étaient-ils appelés Teotlixcas..."

(VIIa. Relación 1889:38; vgl. dagegen Rendón 1965:169-170)

Die gemäß dem *L i e n z o d e J u c u t a c a t o* aus Chalchiuh-tlapazco stammenden Nahuas gelten wie die Tlacochoalcalca als Tolteken:

"Aus der grünen Edelsteinschale kamen die aus Asche Geschaffenen, und das Speerhaus und die Tolteken, die gesamten Nauä, und die Besitzer (Verarbeiter) der Quetzalfedern..."

(Seler GA III:46)

Zwischen (den Vorfahren) der Gruppe, die später in Michoacan erscheint, und den Nonohualca Teotlixca Tlacochoalcalca besteht sicherlich eine Verbindung; auch die gemeinsame Beziehung zum "Speerhaus" (Tlacochoalcalco/Tlacochoalcalca) und die prominente Rolle Tezcatlipocas bei beiden Stämmen toltekischer Abstammung deuten darauf hin.

Eine Eigenschaft des Roten Tezcatlipoca, der stets die Bewegungen der Tlacochoalcalca lenkt, ist bisher unerwähnt geblieben, nämlich seine Beziehung zur rituellen Neufuerbohrung, die ihrerseits mit seiner herrschaftlichen Funktion zusammenhängt. Im Jahre "2 Rohr" etablierten sich die Tlacochoalcalca in Xallipitzahuayan, wo sie ihre Herrschaft in zwei teilten (VIIa. Relación 1889:44-47; 1965:172-173; Davies 1980:275). Dies war ein Jahr "unserer Jahresbindung" (Va. Relación 1950:30-31; 1965:147) für Tlacochoalcalca und Mexica, d.h. ein Jahr, in dem neues Feuer erzeugt wurde, ein Verfahren, das laut *L e y e n d a d e l o s S o l e s* und *H i s t o r i a d e l o s M e x i c a n o s* von (Tlatlahuqui) Tezcatlipoca (alias Mixcoatl) in mythischer Zeit begründet wurde (Leyenda 1938:328-330; HMP 1891:234).<sup>177</sup> Das Herrscherhaus der Tlacochoalcalca in Xallipitzahuayan wird in den VIIa. *R e l a c i ó n* auch "familia de signos de Mamalhuaztli" (sic) genannt (1965:173; 1889:47, Anm.1). Xallipitzahuayan liegt "in der Nähe des Berges Huixachtecatl, nicht weit von Itztapalapan" (VIIa. Rel. 1889:44). Auf dem Huixachtecatl, dem Berg von Itztapalapan fand alle 52 Jahre die große Neufuerzeremonie der Azteken statt (Motolinía 1971:49; s. auch Seler 1899:130).

"Und wenn der Feuerbohrer herabfiel, kam er dort auf dem Vixachtlan, auf dem Gipfel des Berges Vixachtecatl um Mitternacht herab, genau wenn die Nacht sich mitten teilte."

(Schultze Jena/Sahagún 1950:73)

Ein weiteres Indiz, daß die Tlacochoalca die aztekischen Tezcatlipoca-Konzeptionen nachhaltig beeinflussten, ist damit gegeben, daß sich der zweite Tezcatlipoca-Tempel der Azteken, Tlacochoalco genannt (s. Seler 1899:129), an einem Ort namens Tlapitzahuayan befand, welcher im Verlauf der Chalca-Kriege eine Schlüsselrolle spielte (Durán 1951, I:143-144) und den die Azteken den Chalca im Jahre 1465 A.D. abringen konnten. Dort wurde beim Toxcatl-Fest der Repräsentant (Yayauhqui) Tezcatlipocas geopfert, ein makelloser Jüngling, der ein ganzes Jahr lang Abbild (ixiptla)<sup>178</sup> der Gottheit gewesen war (Seler 1899:154-159).

"For here he was abandoned, a little (distance) from Tlapitzauhcan...So, it was said, when he arrived where he was to die, (where) a small temple stood, called Tlacochoalco, he ascended by himself, of his free will, to the place where he was to die... Thus he there ended his life, there he terminated his life, when he went to die there at Tlapitzahuayan."

(Sahagún II, CF 1951:68)

"Und dann stirbt (wird geopfert) der eine, der ein Jahr lang Abbild gewesen war, der in einem Jahr gekommen war, Feuer zu machen, der in einem Jahr Feuer gequirilt hatte, der in einem Jahr mit Begleitung (als König) gekommen war."

(Seler/Sahagún 1899:130)

Auch hier wird der Feuergott-Charakter des Tezcatlipoca deutlich. Die Gottheit des aztekischen Toxcatl-Festes war jedoch nicht der Rote, sondern der Schwarze Tezcatlipoca. Dies geht jedenfalls aus den Beschreibungen Sahagúns (II, CF 1951:66-67) und insbesondere auch Duráns (1971:98 ff.) und Pomars (1891:8 ff.) hervor. Als Gott der Herrschaft und des Feuers entspricht dieser dem Roten Tezcatlipoca der Tlacochoalca Chalca. Das Teoxihuitl in Tlaxcala (Motolinía 1971:75 ff.) war ebenfalls seinem Wesen nach eine Neufeuerezeremonie, mit der die Tlaxcalteken ihrer Gottheit Camaxtli, die nach der *Historia de los Mexicanos* eine Erscheinungsform Tlatlahuqui Tezcatlipocas ist (HMP 1891:228), zur gleichen Jahreszeit huldigten, da in Mexico das Toxcatl-Fest begangen wurde (Seler 1899:122,124). Muñoz Camargo vermerkt an einer Stelle, daß Autosacrificio und Menschenopfer aus Chalco nach Tlaxcala importiert worden seien (1892:140-141). Camaxtlis Kult basierte wie kaum ein anderer auf blutigen Opfern (Muñoz Camargo 1892:64 ff.; Motolinía 1971:75 ff.). In diesem Zusammenhang ist es vielleicht wichtig zu erwähnen, daß die vierte Bezirkshauptstadt (cabecera) von Tlaxcala, Quiauitztlán (s. S.48 cf. *História Tolteca Chichimeca* 1976:145), Tlapitzahuacán genannt

wurde (Muñoz Camargo 1892:96), zumal unter den späteren Fürsten Quiauitlans ein teohuatecuhtli erscheint (1892:97), d.h. ein Träger des traditionellen (in Tula etablierten) Herrschertitels der Nonoualca Teotlixca Tlacochoalca Chalca.

### 3.1. Zusammenfassung

Anders als bei Durán (1964:93) und Tezozomoc (Cronica Mexicana 1944:86), die die Blutrünstigkeit des Chalca-Gottes Camaxtli in den Vordergrund stellen, wird der Rote Tezcatlipoca in den Annalen Chimalpahins dargestellt. Obschon er von seinen altbekannten Eigenschaften im Zusammenhang mit Krieg und Opfertod gewiß nichts eingebüßt hat, wird hier das Thema Macht und Herrschaft zum zentralen und eigentlichen Tezcatlipoca-Topos. Vielleicht hat dies mit den Bedingungen zu tun, unter denen sich die Tlacochoalca die Position erkämpfen mußten, die sie wegen ihres toltekischen Erbes beanspruchten.

Von den historischen Quellen widerspiegeln Chimalpahins *R e l a c i o n e s* die letzte Stufe einer progressiven Veränderung, die der Status des Roten Tezcatlipoca/Xipe im Laufe der Zeit bei verschiedenen Gruppen erfuhr, die allesamt ein südliches (Golfküste) kulturelles Erbe besaßen.<sup>179</sup> Bei Nonoualca und Tolteca Chichimeca in der Endzeit Tulas wirkt Tlatlahuqui Tezcatlipoca wie ein Dämon, dessen Aktionsradius sich auf Krieg, Gewalt und Menschenopfer beschränkt (Necoc Yaotl). Dieser Kriegsgott gewinnt bei den Tolteca Chichimeca von Cholula (Cholulteca) zusätzliche Qualitäten eines Herrschers (Macoche, Tepotze) und Schöpfers und wird sogar mit Ometeotl, dem höchsten Prinzip der Nahua-Philosophie, gleichgesetzt. Ich nehme an, daß die Olmeca Xicalanca von Cholula an dieser Entwicklung nicht unbeteiligt waren.

Die Tlacochoalca (Nonoualca Teotlixca) verlagern den Schwerpunkt ihrer Gottesvorstellung auf den Tlahtocateotl Tezcatlipoca mit allumfassender, unbeschränkter Macht.

## II. KAPITEL

## DIE ŚIVASAHASRANĀMASTUTIS

## I. EINLEITUNG

## 1. Allgemeine Bemerkungen

Die Tradition, den Göttern Hymnen zu komponieren, hat tiefreichende Wurzeln in Indien. Sie geht auf die vedische Periode zurück (s. Gonda 1977:233) und hat sich seither auf vielfältige Weise entwickelt.<sup>1</sup> Stuti, Stava und Stotra sind synonyme Bezeichnungen für Lobpreisungen Gottes, die den Charakter von Litaneien, Namenlisten, magischen Formeln haben können. Japa, leises Hersagen, Beten, Rezitieren von Stutis ist als besondere Form religiöser Praxis in Indien und allen vom Hinduismus berührten Gebieten weit verbreitet. Eine bestimmte Anzahl von Mantras und Stutis gehören oft zum exklusiven Repertoire brāhmanischer Familien und anderer priesterlicher Gruppen. Sie werden bei der täglichen pūjā wie auch bei den üblichen öffentlichen Zeremonien verwendet. Längere stereotype Namenlisten (Śatanāmastutis, Sahasranāmastutis), die größtenteils in der episch-purānischen und tantrischen Literatur überliefert sind, werden bis heute von vielen Hindus täglich rezitiert. Dazu zählen auch die drei Śivasahasranāmas, Gegenstand der folgenden Überlegungen.<sup>2</sup> Sahasranāmastutis bestehen theoretisch aus einer Aneinanderreihung von 1000 bzw. 1008 Namen und Epitheta einer Gottheit.<sup>3</sup> Das Rezitieren der heiligen und magisch wirksamen Gottesnamen in dieser Form gewann mit dem Aufschwung theistischer Richtungen, vor allem des Viṣṇuismus, Śivaismus und Śaktismus, den Stellenwert eines eigenständigen, vollwertigen Weges zur Erlösung (meditative Identifizierung mit Gott). Als allgemein zugängliche Methode der Gottesverehrung rivalisierte sie mit dem orthodoxen, von Brāhmanen monopolisierten Ritualismus. Diese Tatsache erklärt z. t. manche purānische Aussagen, die Stotra (Japa) als minderen Weg zu Gott klassifizieren, entsprechend den minderen Fähigkeiten der Menschen, die während des Kali-Yuga leben (s. dazu auch Gonda, "Notes on Names...", 1970:68).

Alle śivaitischen Sekten, gleichwohl vedisch-orthodoxer oder tāntrischer Ausrichtung,<sup>4</sup> insbesondere die Pāśupatas,<sup>5</sup> die frühest dokumentierte und einflußreichste unter diesen, erhöhten generell die vorwiegend individuelle Śiva-Devotion über die Riten des orthodoxen Brāhmanentums. Japa der Namen Gottes hat bei dieser Art von Religiosität, die darauf abzielt, Śivas Nähe (z. B. in Form der Gapaschaft) und schließlich Identität mit Śiva zu erlangen,

keinen geringeren Wert als harte Askeseübungen (tapas). In extremen Fällen stellt die Vergegenwärtigung des "göttlichen Namens" jedwede andere religiöse Äußerung in den Schatten. Das Aussprechen, ja bloßes Hören eines Śiva-Namens oder nur einer einzigen Silbe, die Bestandteil eines solchen Namens ist, ohne Unterschied ob mit Absicht oder rein zufällig, kann demnach Freiheit von allen Sünden und sogar auch Erlösung herbeiführen. In "Greater India", namentlich in Cambodia ist diese Konzeption schon im 7. Jh. A.D. epigraphisch dokumentiert (s. Wolters 1979:440). Da in jener Epoche vornehmlich die Pāsupatas als Agenten des Śivaismus in Südostasien auftraten (s. Wolters 1979:431-433; K. Bhattacharya 1955:479-487), mag dies wohl ihrem missionarischen Einfluß zuzuschreiben sein, zumal diese Sekte in Indien selbst die "Lehre vom göttlichen Namen" und "die 1008 (1008) Namen Śivas" mit Nachdruck propagierte. Die mehr oder minder ausgeprägte Abkehr von orthodoxen Konventionen, die Teil ihrer Lehre und Praxis war, eröffnete den Pāsupatas (und anderen heterodoxen Sekten) vielleicht die Möglichkeit, das Meer zu überqueren - im Anschluss an die Händler auf der Suche nach ungeahnten Reichtümern und Prestige, das ihnen an den Höfen der Königreiche "Greater India's" in hohem Maße zuteil wurde:

"The Pāsupatas belonged to the religious élite [dies bezieht sich auf Cambodia, Anm. der Verf.] in the sense that they were brahmans, but they were wayward brahmans who were not interested in Vedic sacrifices and believed that Śiva's grace prevailed over the law of karma. In India they turned their back on society and behaved like "lunatics" for God's sake (Chakrabarti 1970:114). Their willingness to cross the ocean may be another sign of their indifference to brahmanical conventions..."

(Wolters 1979:433)

## 2. Die drei Śivasahasranāmastutis

Das M a h ā b h ā r a t a und śivaitische Purāṇas (bzw. śivaitische Purāṇa-Teile) kennen drei Śivasahasranāma-Varianten.<sup>6</sup> Davon konzentrieren sich je zwei allein im M a h ā b h ā r a t a (Mbh.12. App.I. No.28 und Mbh.13.17) und L i ṅ g a P u r ā ṇ a (LP I.65 und LP I.98). Die einzelnen Sahasranāmas (A, B, C), auf die weiter unter näher eingegangen wird (S. 68 ff), sind auf folgende Quellen verteilt:

A: Dakṣaśivasahasranāmastuti

Mbh.12. App.I. No.28, lines 160-388  
VāP. 30.180-284  
BP 38.2-100

Als Vepaśivasahasranāmastuti erscheint sie (entsprechend angepaßt) im:

VāP. Saromāhātmya 26.63-162

B: Mahādevasahasranāmastuti

Mbh.13.17.30-150  
LP I.65.54-168

C: Sudarśanasahasranāmastuti

LP I.98.27-159  
SP, Koṭīrudra S.35.1-131  
SP 41.12-140

Die drei Śivasahasranāmas können durch Auswertung der inneren Daten (Namenbestand) und des jeweiligen Kontextes (Rahmenerzählung, mythische oder rituelle Einbettung)<sup>7</sup> in eine relative chronologische Ordnung gebracht werden (vermutlich: 1. A, 2. B, 3. C). Grundsätzlich gilt, daß die Śivasahasranāmas wie verschiedene kürzere Śivastutis an der spätvedischen Konzeption des polymorphen, schreckenbringenden Rudra anknüpfen, der den Kosmos mit seinen unzähligen Erscheinungsformen anfüllt. Dies wird am Beispiel von Stuti A besonders deutlich, die sich z.T. sogar wörtlich am *A t h a r v a V e d a* und am *Ś a t a r u d r i y a* orientiert. Da Stuti C nicht nur vom Viṣṇusahasranāmastotra (Mbh.13.135), sondern auch von Stuti B (Mbh.13.17) entlehnt hat, ist anzunehmen, daß sie von den drei Śivasahasranāmas das jüngste sein dürfte.

### 3. Zur Analyse der Śivastutis

Gegenüber anderen Auffassungen (s. z.B. Rose 1934:9,10,15; Arbmman 1922: 231) folge ich Gondas Ansicht, daß die Stutis religionsgeschichtlich bedeutsame und analysierbare Quellen sind:

"Not only the epics but, to mention only these, also the works of the great classical authors admit of the conclusion that the names and attributes which are preferentially assigned to these gods bring out the main aspects of their powerful and venerable character. The great diversity of names and epithets was a welcome means of throwing light, in a particular context, on some or the other side of a god's activity or of voicing the feelings or conceptions of the authors with regard to his character."

(Gonda, "Viṣṇuism and Śivaism", 1970:17)<sup>8</sup>

"To us these names and their choice, frequency and combinations are valuable means of understanding the ideas fostered by the worshippers and the qualities attributed by them to the object of their adoration."

(Gonda, "Notes on Names...", 1970:72)

Wenn auch viele Autoren diese Feststellungen implizit teilen, indem sie oftmals den Namenbestand der Śivasahasranāmas und anderer Stutis im Rahmen ihrer Untersuchungen über Rudra-Śiva zur Stützung der einen oder anderen These nutzen,<sup>9</sup> existiert m.W. bislang noch kein umfassender Versuch, die Śivastutis einer systematischen (insbesondere inhaltlichen) Analyse zu unterziehen.<sup>10</sup>

## II. DIE DAKṢAŚIVASAHASRANĀMASTUTI

### 1. Der Kontext

Der mythische Anlass für diese heterogene Stuti ist Dakṣas Niederlage beim berühmten Kampf um Rudra-Śivas Teilhabe am vedischen Opferritual. Die Dakṣayajña-Mythe<sup>11</sup> beleuchtet die Position des heterodoxen Aufsteigers Rudra (s. z.B. Bhāg.P.IV.2 f.; Deppert 1977:318 f.) innerhalb des Hindu-Pantheons:

"In the context of the historical background of Śiva as an outcaste and heretic, the Dakṣa myth, which seems at first to exclude Śiva, actually represents his assimilation into the orthodox pantheon."

(O'Flaherty 1976:285)

Ihr Ursprung liegt in der vedischen Mythologie (s. dazu O'Flaherty 1976:274-76). Nach dem Śatapatha Brāhmaṇa<sup>12</sup> erzwingt der vom Opfer ausgeschlossen Rudra seinen Anteil unter Gewaltandrohung von den übrigen Göttern (SB 1.7.3 ff., cf. Deppert 1977:320-321). Anderswo heißt es, er habe das antilopengestaltige Opfer mit seinem Pfeil durchbohrt (TS II.6.8.3, s. Deppert 1977:318-319, Anm.1; Bhattacharji 1970:122). Die episch-purāṇische Tradition macht Rudras Schwiegervater, den Prajāpati Dakṣa, zum Veranstalter des Opfers, d.h. zum Repräsentanten der offiziellen brāhmanischen Opferreligion. Seinen Ausschluss rächt Rudra-Śiva bzw. sein "Stellvertreter" (seine Emmanation) Vīrabhadra<sup>12</sup> gewaltsam: Er köpft Dakṣa und verstümmelt die Götter. Auf diese Weise erreicht er uneingeschränkte Anerkennung.

### 1.2. Die Dakṣayajña-Mythe nach Mbh.12. Appendix I. No.28<sup>13</sup>

Alle Klassen von Göttern, darunter auch die Rudras(sic), sowie Gandharvas, Apsarasas, Ṛṣis und Pitṛs, kurz alle zum Opfer berechtigten, sind zu Dakṣas Opfer in Gangādvāra geladen. Den Ausschluss Rudras kritisiert allein Dadhīci (Zeilen 23 ff.,42-44). Dakṣa geht auf dessen Mahnungen nicht ein, denn, so sagt er, er kenne nicht Maheśvara, sondern nur die 11 Rudras (Zeilen 40-41). In der Zwischenzeit veranlaßt die Devī ihren Gatten dort einzugreifen. Aus seinem Mund (vaktra) erschafft dieser daraufhin ein fürchterliches Wesen (bhūtaṃ ghoram) namens Vīrabhadra, während Devī aus ihrem Zorn (manyu) die nicht minder schreckliche Mahākālī entstehen läßt (lines 70 ff.). Vīrabhadra seinerseits bringt aus seinen Haarspitzen (roma-kūpa) ihm gleichende gapas hervor. Das Zerstörungswerk dieser Gestalten bewirkt, daß Sonne und Feuer nicht mehr scheinen, noch Mond und Sterne, daß Erde und Berge erschüttert werden, kurz daß die ganze Welt aus den Fugen

gerät und kulminiert, indem Vīrabhadra Dakṣa köpft (Zeile 110). Die Götter, Brahmā allen voran, und Dakṣa unterwerfen sich (Zeile 113). Vīrabhadra und Bhadrakālī präsentieren sich als Ausgeburten des Zornes Rudras und Devīs, eigens zu dem Zweck entstanden, das Dakṣayajña zu vernichten (Zeilen 114 ff.). Dakṣa solle sich unter den Schutz des "Gottes der Götter" und "Gatten der Umā" (umāpati) begeben (Zeile 121). Jener leistet diesem Rat Folge, lobpreist Maheśvara (Zeilen 132 ff.) und erweist auch der Devī seine Ehrerbietung (Zeile 144 ff.). Abschließend wird berichtet, daß Dakṣa Rudra-Sīva (vṛṣadhvaja, Zeile 155) mit 1008 Namen (nānmaṣṭasahasreṇa) anruft. Dies hat zur Folge, daß Śiva, nunmehr hochehrt und besänftigt, Dakṣa die obligatorischen phalas ("Lohn") gewährt und ihm darüberhinaus noch als ganz besondere Gabe den geheimnisvollen (gūḍha) Pāśupata-Vrata verkündet (für gūḍhavrata s. den Vorspann zu Stuti A, Zeilen 158-159 und auch A/4, mś 313). Nach eigenen Angaben hat Śiva diese Observanz, die der orthodoxen Lebensweise (varṇāśramadharmā) z.T. widerspricht (Zeile 405), selbst aus den Vedas, den sechs aṅgas, dem Sāṃkhya und Yoga entwickelt (Zeile 401). Am Ende entschwindet Mahādeva mit seiner Gemahlin (Zeile 410 f.).

2. Beschreibung der Dakṣaśivasahasranāmastuti: Mbh.12, App.I, No.28 (= A)  
Wie auf einen ersten Blick zu erkennen, besteht Stuti A aus mehreren aneinandergesetzten bzw. ineinandergeschobenen Teilstücken (s. Rose 1934: 40-44):

A/1: Einleitung, mś 160-175

In Anlehnung an upaniṣadisches Gedankengut (mś 163-164) und ein Zitat aus dem A t h a r v a V e d a (11.8.32 = mś 171; mś 172-173) schildert dieser Teil Rudra-Sīva als allgestaltigen Puruṣa .

A/2: mś 176-243 und 250-251

Hier handelt es sich um eine typische Namaḥ + Dativ-Stuti, die zu Beginn (mś 176-188) Parallelen zu Mbh.7.57.49-58 (vgl. auch MP.132.21-28) aufweist. Am Schluss geht dieser Teil bruchhaft zu Vokativ-Anrufungen über.

A/3: mś 244-249 und 252-254

Diesen kurzen, verstümmelten Vokativ-Teil möchte man fast als Appendix zu A/2 betrachten.

A/4: mś 255-346 (s. Rose 1934:42-43)

Dies ist ein Nominativ-Teil, der das Bemühen erkennen läßt, Śiva mit den einzelnen Konstituenten des Kosmos gleichzusetzen (viśvarūpa-Konzept). Er zeichnet sich wie A/1, dem er auch inhaltlich nahe steht, durch Satzkonstruktionen aus, die Zitatcharakter haben (mś 264, 339 ff.).

A/5: Schluss, mś 347-388 (s. Rose 1934:43 ff.)

Der Schlussteil, vorwiegend in Prosa gehalten, schließt sich A/4 inhaltlich nahtlos an. Er ist aber von A/4 abzugrenzen, da er keine Namenliste darstellt und weil er Dakṣas persönlichen Standpunkt, seine Unterwerfungsbezeugungen (z.B. mś 350-354) und Rechtfertigungen (mś 381-388)<sup>14</sup> enthält. Außerdem schließt er eine Anrufung der unzähligen Rudras im Stil des Ś a t a r u d r i y a mit ein (mś 365-380; vgl. TS.IV.5.11; s. Rose 1934:40,43-44).

2.1. Rudra-Śiva, der kosmische Gott (Puruṣa, Viśvarūpa): A/1 und A/4

A/1 und A/4 gehören aufgrund inhaltlicher und formaler Kriterien zueinander. Was A/1 allgemein fordert oder als Prinzip äußert, wie z.B. "sarvataḥ pāpīpādānta sarvato'kṣiṣiromukha, sarvataḥ śrutimalloke sarvamāvṛtya tiṣṭhasi" (mś 163-4; vgl. Śv.Up.3.16)<sup>15</sup> oder "mūrtau hi te mahāmūrte....sarvā vai devatā..." (mś 170-173; vgl. AV.11.8.32),<sup>16</sup> wird in A/4 im einzelnen ausgeführt, indem alle Faktoren, die der kosmische Rudra-Śiva umfaßt, dort unter seinen Namen und Epitheta erscheinen. Dazu zählen, um einige Beispiele zu nennen, die komplementären Prinzipien Agni und Soma (annabhokṭṛ - anna, mś 255-256), die vier Gruppen von Lebewesen gemäß ihrem Ursprung klassifiziert (mś 257), die heiligen Schriften und Opferformeln (mś 262-266), die Kasten (mś 267), die Zeiteinheiten (mś 269-270), die Farben (mś 284-286), die Götter (mś 288-289; vgl. A/1, mś 171-174), die Bestandteile und Agenten beim vedischen Opferritual (mś 290-291), die drei gupas (mś 294), die fünf prāgas (mś 295), die Gruppen von vier, z.B. Vedas, Yugas etc. (mś 306-307), die drei Welten (mś 317), diverse Gruppen von "Trinkern", darunter verschiedene Klassen von pitṛs (mś 335-338).

Den Abschluss von A/4 bildet eine Invokation des kosmischen Rudra-Śiva (mś 339-346), die insgesamt Zitatcharakter hat. Die Zeilen 340-341 sind AV.10.8.27 (oder Śv.Up.4.3) fehlerhaft nachgebildet. Ganze Sätze oder satzartige Konstruktionen, einschließlich (z.T. nachempfundenen) Zitaten<sup>17</sup> (A/1, mś 163-164, 171; A/4, mś 340-341), die den Einfluß der Ś v e t ā ś v a r a t a r a U p a n i ṣ a d (3.16; 4.3)

und (oder) des A t h a r v a V e d a (11.8.32; 10.8.27) verraten, charakterisieren die Komposition von A/1 und A/4 im gleichen Maße, so daß der Eindruck entsteht, beide Teile seien ursprünglich zusammenhängend erst durch nachträgliches Einfügen von A/2 und A/3 auseinandergezogen worden. Ein weiteres Indiz hierfür wäre der ähnliche Aufbau von "gāyanti tvāṃ gāyatriṇo, arcayanty arkaṃ arkiṇaḥ" (A/1, mś 168)<sup>18</sup> und "gāyanti tvāṃ, suraśreṣṭha, sāmānā brahmavadināḥ" (A/4, mś 264; vgl. ebenso A/1, mś 169 mit A/4, mś 260). An der Stelle, wo A/1 nach seinem Auftakt im Vokativ (mś 160-167)<sup>19</sup> und den anschließenden Satzkonstruktionen (mś 168-173) zum Nominativ übergeht (mś 174, bhagavān...), könnte ursprünglich ein direkter Anschluss zu A/4 (mś 255 ff., tvam annam...) bestanden haben.

Unter all den Namen und Epitheta, die Rudra-Siva als viśvarūpa ("all-gestaltig") beschreiben, ist die Anzahl genuin śivaitischer Namen auffallend gering. Einige von diesen, wie etwa bhaganetrāṅkuṣa...pūṣṇo dantavināśana (A/4, mś 311) und mama (sic) yajñamṛgavyādha (A/4, mś 323; vgl. A/2, mś 217 mit saṃvibhāgapriya) beziehen sich direkt auf den mythischen Kontext. Im Hinblick auf diesen erscheinen, unter verschiedenen Möglichkeiten für das Dominieren der nicht spezifisch śivaitischen Viśvarūpa-Konzeption in A/1 und A/4 eine Erklärung zu finden, auch folgende Überlegungen sinnvoll:

Gemäß der orthodoxen brāhmaṇischen Ideologie repräsentiert das von Rudra-Siva (Vīrabhadra), dem heterodoxen, sektarischen Gott zerstörte Opfer ein Abbild des Kosmos. Diese Auffassung wird auch Mbh.12, App.I, No.28, Zeilen 6-22 deutlich, wo gesagt wird, daß alle Bewohner der Welten an diesem Opfer teilhaben. Wer oder was hier zum Dakṣayajña gehört, z.B. bhūtagrāmaś caturvidhaḥ (Zeile 19), jarāyujāḥḍajāś caiva, sveda jobbhida jāś tathā (Zeile 20), reiht sich nach der Opferzerstörung unter die Epitheta Rudra-Sivas (A/2, mś 257, 258, 335, 337). Zugleich inkorporiert der allgestaltige Rudra-Siva die wichtigsten Konstituenten des vedischen Opferrituals: die Ṛg- und Sāman-Lieder, Omkāra, die Opferrufe (A/4, mś 262-263, 265), den Opferpriester (hotṛ) und die Opferspenden (A/4, mś 290).<sup>20</sup>

Ich vermute, daß so zum Ausdruck gebracht wurde, daß Rudra-Siva als Folge seines Sieges über die traditionelle Opferreligion in Gestalt des Dakṣayajña selbst die Gestalt des Opfers (des Kosmos) annimmt. Einer der Leitgedanken von A/4 (und z.T. auch der anderen Teile der Stuti) wäre demnach, daß der sektarische Hochgott Śiva das orthodoxe Opferritual überwindet und sich zu eigen macht. Im späten Ś i v a P u r ā ṇ a setzen Satī's Worte zu Dakṣa

diese Tatsache längst voraus. Śivas Gattin tadelt ihren Vater:

"How is it that Śiva who is highly auspicious and by whom the entire universe of the mobile and the immobile is sanctified, has not been invited by you? What is that sacrifice without Śiva who is the sacrifice Himself, the performer of sacrifice, the fee of sacrifice, the adjunct of sacrifice and the foremost of those who know sacrifice itself... The articles of offerings, the mantra, the Havya and Kavya, everything is identical with Śiva. How is it that the sacrifice is being performed without him?"

(Śiva Purāṇa, RudraS.2.29.9-12, 1977:409-410)

Auch das Bestreben, die "Jetztzeit" aus der Sicht Dakṣas zu vermitteln, könnte ein Indiz dafür sein, daß die Dakṣaśivasahasranāmastuti für den mythischen Kontext kompiliert wurde (s. A/4, mś 332; A/5, mś 381 ff.). Im Gegensatz zu den Stutis B und C enthält sie kein Epithet wie dakṣāri, dakṣahan, yaññānta, dakṣayaññāpahārin etc.,<sup>21</sup> das den vollendeten Tatbestand der Opferzerstörung (bzw. auch die zyklische Wiederholung dieser Handlung) als Attribut oder typische Eigenschaft Rudra-Śivas voraussetzt. Da jedoch in der Fassung der Dakṣayañña-Mythe Mbh.12, App.I, No.28 weder vom Durchbohren des Opfers die Rede ist, noch davon, daß Bhaga und Pūṣan Augen und Zähne verlieren (s. A/4, mś 311), kann man nicht von einem direkten aktuellen Bezug zwischen Stuti A und ihrem mythischen Kontext ausgehen. Auch Bhadrakālī bzw. Devī, die am mythischen Geschehen aktiv beteiligt ist, wird in der Stuti nicht erwähnt.

A/1, A/4 und A/5 wollen m.E. Rudra-Śiva als mindestens dem Opfer gleichwertig darstellen und eine sektarische Alternative zur orthodoxen Opferreligion propagieren. Daß es sich dabei um eine bestimmte śivaitische Sekte gehandelt haben dürfte, wird durch die Epitheta khaṭvāṅgin (A/4, mś 277) und daṇḍin muṇḍa tridaṇḍadhṛk (A/4, mś 305) unter den seltenen eigentlich śivaitischen Benennungen in A/4 nahegelegt. Angenommen, hier manifestiere sich ein gewisser Kāpālika-Einfluss (s. auch S.76 ff.), hat auch raktamālyāmaradhara (A/4, mś 309) eine besondere Bedeutung:

"A Buddhist text of the early centuries of the Christian era, the Lalitavistara, mentions certain "fools" who seek purification by smearing their body with ashes, wearing red garments (kaṣāya), shaving their heads, and carrying a triple staff (tridaṇḍa), a pot, a skull, and a khaṭvāṅga. These must ...be Kāpālikas."

(Lorenzen 1972:13-14)

In diesem Licht könnte das schon erwähnte Epithet gūḍhavrata (A/4, mś 313, s. auch Mbh. 12, App.I, No.28, Zeilen 159 und 404) als expliziter Hinweis

auf heterodoxe Praktiken bewertet werden. Ist die dem Dakṣa als Lohn für seine Sahasranāmastuti offenbarte Pāsupata-Observanz (Mbh.12, App.I, No.28, Zeilen 401 ff.), die sich nach Śivas eigenen Worten (teilweise) im Widerspruch zum Varpāśramadharmā befindet, in Wirklichkeit eine Doktrin des Vāmamārga? Einige Überlegungen zum zweiten Teil von Stuti A erhärten diesen Verdacht.

## 2.2. A/2: Eine Rudra (Śiva-Bhairava) Namaḥ-Stuti

Nach A/1 (mś 175, vā 187 ab, bp 9) erfolgt ein markanter formaler und inhaltlicher Einschnitt. Eine typische Namaḥ+Dativ-Stuti setzt ein, die sich besonders zu Beginn (mś 176-177, 183 f., 196-197) durch eine deutliche Orientierung an Rudra-Konzeptionen des Ś a t a r u d r i y a (TS.IV.5.1,3,5; s. Rose 1934:43-44) auszeichnet (vgl. auch A/5, mś 371 ff. mit TS.IV.5.11).<sup>22</sup> Ob hier eine direkte Entlehnung vorliegt, sei dahingestellt. Jedenfalls gehört A/2 zu einer ganzen Reihe von Stutis, die die Tradition der berühmten Rudra-Hymne bewußt fortsetzen,<sup>23</sup> indem sie weitgehend den Namenbestand von TS.IV.5 verarbeiten und den alten Rudra-Namen einen neuen Kontext geben (z.B. Mbh.7.173.20 ff.; MP 47.128 ff.). Zu dieser Gruppe zählt auch die Vāsudevārjunau-Śivastuti Mbh.7.57.49-58 (vgl. MP 132.21-28), welche mit den Eingangsversen von A/2 (mś 176-189) engste Übereinstimmungen zeigt.<sup>24</sup> Daher liegt nahe, daß entweder beide Śivastutis aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, oder die eine in Anlehnung an die andere verfaßt bzw. zusammengestellt wurde. Gemeinsamkeiten zwischen Mbh.7.57 und Stuti A erstrecken sich auch auf A/4 (vgl. A/4, mś 259 und 261 mit Mbh.7.57.42 cd und 40 cd). Wäre Stuti A der Entlehner, resultierte daraus, daß die höchst unterschiedlichen Teile A/2 und A/4, wenn nicht in einem Zuge kompiliert, so doch mindestens zur gleichen Zeit einheitlich überarbeitet wurden. A/2 und Mbh.7.57.49 ff. (vgl. MP 132.21-28) haben eine typisch spätvedische, mit Bhava beginnende Namenkombination (cf. TS.IV.5.5.1) als Auftakt:

"Namo bhavāya śarvāya rudrāya varadāya ca, paśūnām pataye..."

(A/2, mś 176-177; Mbh.7.57.49; MP 132.21)

Nebenbei bemerkt, geht aus dem Kontext der völlig andersartigen und sicherlich späteren Stuti C hervor, daß es eine Tradition gegeben haben muß, die bevorzugt Bhava den ersten Platz unter den 1000 oder 1008 Namen Śivas zuwies. L i ṅ g a P u r ā ṇ a I.98.24 besagt, Viṣṇu habe die 1000 Namen in der

richtigen Reihenfolge, mit Bhava beginnend, rezitiert.<sup>25</sup>

Eine zweite Randbemerkung betrifft eine der Kompositionstechniken der Stuti-Verfasser. Appendix I zeigt die Zusammensetzung von Stuti C, die zum größten Teil aus entlehnten Ślokas und Halbślokas konstruiert wurde. Ein näherer Vergleich zwischen Mbh.7.57.49-51 und A/2, mś 176-177, 183 macht sichtbar, daß auch hier womöglich eine identische Technik angewandt worden ist:

A/2	entspricht	Mbh.7.57
mś 176 a		49 a
mś 176 b		49 b
mś 177 a		49 c <sup>26</sup>
mś 177 b		50 d
mś 183 a		51 c
mś 183 b		51 b <sup>27</sup>

Dies könnte ein Beweis dafür sein, daß Entlehnung und Neuzusammensetzung von Halbślokas bei der Bildung von Stutis ein durchaus gängiges Verfahren darstellte.

Nach A/2, mś 188 (hiranyakavaca, vgl. Mbh.7.57.58 b) hören die Gemeinsamkeiten mit dem Vāsudevārjunau-Śivastuti auf. Unter den nun folgenden Versen ist auch allein noch A/2, mś 196-197 direkt mit einer Aussage des Ś a t a r u d r i y a vergleichbar:

"Namo 'stu śayamānāya śayitāya utthitāya ca, sthitāya dhāvamānāya..."

Diese Epitheta Rudra-Śivas entstanden offenbar in Nachbildung von TS.IV.5.3.13-15, wo die verschiedenen Bewegungsabläufe der unzähligen, omni-präsenten Rudras geschildert werden:

"Nama āsinebhyaḥ śayanebhyaś ca vo namo ...  
namas tiṣṭhadbhyo dhāvadbhyaś ca vo namo."

### 2.2.1. Der solare Rudra

A/2, mś 183 und Mbh.7.57.51 (vgl. MP 132.23-24) enthalten die auch anderswo belegte (s. z.B. Mbh.10.7.6),<sup>28</sup> stereotype Kombination von vilohita (oftmals mit dhūmra gekoppelt) und nīlagrīva (-kapṭha), die erstmals wohl mit TS.IV.5.1 dokumentiert ist (s. dazu Tabelle A). Im Ś a t a r u d r i y a ist damit eindeutig die (Abend-) Sonne gemeint:

"asau yo 'vasarpati nīlagrīvo vilohitaḥ..." (jener, der blauhalsig, hochrot untergeht...)

Sollte man diese Übersetzung von avaṣṛp infrage stellen,<sup>29</sup> besteht dennoch an dieser Interpretation kein Zweifel, da Rudra im vorangehenden Vers mit der Morgensonne ("asau yas tāmro arupa...") identifiziert wird [vgl. aber auch Mārk.P. 107.7 (1969:573), wo der (morgentliche) Sonnengott vilohita genannt wird, weil er die Dunkelheit (timira) getrunken und sich daran berauscht hat].

Der Gegensatz von morgentlicher und abendlicher Sonne in Rudra wird im Ś i v a P u r ā ṇ a (Vāy.S.II.7.14 cd - 15 ab) wieder aufgenommen. Hier wird allerdings anstelle von vilohita hiraṇyamaya (die "goldene Sonne")<sup>30</sup> verwendet:

"hiraṇyakeṣaḥ padmākṣo hy arupas tāmra eva ca,  
yo 'vasarpaty asau devo nīlagrīvo hiraṇyamayaḥ"<sup>31</sup>

Die solare Bedeutung von vilohita ("Rote Sonne"), die aus TS.IV.5.1 hervorgeht, wird in allen mir bekannten späteren Stutis beibehalten, in denen dieses Epithet vorkommt (Tabelle A). Dabei wird vilohita in der Regel mit spezifischen Namen des Sonnengottes (sūrya, bhānu etc.) kombiniert. Dies ist auch im zweiten Teil von Stuti A der Fall:

"(namaḥ) vilohitāya (dem Hochroten, der Roten Sonne), dhūmrāya (dem Rauchfarbenen, Purpurroten), nīlagrīvāya (dem Blauhalsigen), namaḥ,  
Namō 'stu apratirūpāya (dem von unvergleichlicher Gestalt), virūpāya (dem Entstellten), śivāya ca,  
sūryāya, sūryamalāya (dem Sonnenbekränzten), sūryadhvajapatakine (dem, der die Sonne auf seiner Flagge und Standarte hat). 32

(A/2, mś 183-185)<sup>33</sup>

Im K ū r m a P u r ā ṇ a, im Rahmen einer anderen Variante der Mythe vom Dakṣayaḥṇa,<sup>34</sup> die jedenfalls zu Beginn einen ausgeprägten śivaitisch (Dadhīca)/viṣṇuitischen (Dakṣa) Sektenantagonismus reflektiert, wird Rudra mit fast identischen Worten von Dadhīca beschrieben (KŪP.I.14.15 cd). Dakṣa begründet Rudras Ausschluss vom Opfer, indem er auf dessen unorthodoxe (Kāpālika-) Praktiken Bezug nimmt (KŪP.I.14.11): der nackte (nagna), entstellte (vikṛta) Schädelträger (kapālin) könne keinesfalls als "Seele der Welt" (viśvātman) angesehen werden. Also beharrt er auf seiner viṣṇuitischen Position (KŪP.I.14.12). Dadhīca verteidigt seinen śivaitischen Standpunkt mit der Frage: Siehst du nicht diesen Herrn (bhagavan), den tausendstrahligen (sahasrāṃśu), den einzigen Zerstörer der ganzen Welt (sarvalokaikasaphartṭṛ), Kālātman, Parameśvara? (nach KŪP.I.14.13)

Dann schildert er den Sonnengott Rudra wie folgt:

"eṣa rudro mahādevo kapardī ca gṛpī haraḥ  
 ādityo bhagavān sūryo nīlagrīvo vilohitaḥ"  
 (KūP I.14.15)

Der Zusammenhang mit der Dakṣaopfer-Mythe im M a h ā b h ā r a t a (Mbh. 12. App.I. No.28), die die Śivasahasranāmastuti A integriert, ist evident. Dort lobpreist jedoch Dakṣa (nach seiner Unterwerfung) Rudra-Sūrya-Vilohita, denselben Rudra-Kapālin (s. A/2, mś 204), den er laut K ū r m a P u r ā ṇ a (vor der Opferzerstörung) schmäht. Dabei verwendet er die Worte seines Gegenspielers Dadhīca (A/2, mś 183 ff.). Auffallend ist auch, daß Epitheta des heterodoxen Rudra-Bhairava, die Dakṣa im K ū r m a P u r ā ṇ a abwertend gegen Rudra ausspricht (I.14.11), zu zahlreichen Lobpreisungen Rudras aus Dakṣas Munde werden. Doch darauf komme ich weiter unten zurück. Auf Dadhīcas Magnifizierung des Rudra-Sūrya-Vilohita<sup>35</sup> folgt eine nochmalige Zurückweisung durch Dakṣa, ganz in der Art von Mbh.12. App.I. No.28, lines 40-41, mit dem bedeutsamen Unterschied aber, daß hier nicht mit den 11 Rudras gegen Rudra polemisiert wird, sondern mit den 12 Ādityas gegen Ravi (= Rudra-Sūrya, s.KūP. I.14.17).

Wie fest etabliert die Identität Śiva/Sonnengott im K ū r m a P u r ā ṇ a ist, beweisen auch KūP.I.19.59 ff.,<sup>36</sup> KūP.I.28.50 und KūP.II.18.33-47 ("Sūryahṛdaya").<sup>37</sup> Dieser Synkretismus hat hier also keine geringere Bedeutung als das Bestreben, Śiva und Viṣṇu miteinander zu vereinigen.<sup>38</sup>

Beide Phänomene resultieren vermutlich aus der Pāśupata-Überarbeitung des ursprünglich eher viṣṇuitischen Purāṇa, die nach Hazra nicht vor dem 8.Jh. A.D. erfolgt sein dürfte (1975:66-71). Waren die z.T. auch heterodoxen Pāśupatas,<sup>39</sup> die dem K ū r m a P u r ā ṇ a nachträglich (direkt oder indirekt) ihren Stempel aufdrückten, etwa Mitglieder einer Subsekte, die Śiva in Gestalt der Sonne anbeteten?

Laut KūP.I.14 und KūP.I.28 ist Rudra-Vilohita-Sūrya alles andere als eine Göttergestalt, die orthodoxen Vorstellungen entspricht: er ist ein Kapālin und insbesondere auch die Gottheit des Kali-Yuga, des Zeitalters, während dessen Menschen und Götter von der heiligen Tradition der Vedas am weitesten entfernt sind (s. z.B. KūP.I.28.5,16,25,32). Das Kali-Yuga ist die Ära der heterodoxen Sekten (KūP.I.28.16,25), die eben den Rudra-Kapālin verehren, den Dakṣa schmäht und der Dadhīcas Worten zufolge ein Sonnengott ist.

### 2.2.2. Der heterodoxe Rudra (Śiva-Bhairava)

Die innere Evidenz von A/2 legt nahe, daß diese Stuti nur von Mitgliedern

einer solchen Sekte oder Subsekte verfaßt worden sein kann. Zahlreiche darin enthaltene Epitheta des heterodoxen Rudra-Bhairava stehen in Einklang mit Aussagen, die im Rahmen des mythischen Kontextes getroffen werden. Rudra, der Verkünder des gūḍhavrata, folgt selbst entsprechenden Regeln, die dem varpāśramadharmā zuwider laufen. Was damit gemeint ist, beschreibt Handiqui:

"...and the Pāśupata way of life, characterized by a complete disregard for personal and social decorum, is designed to result in eradication of caste rules... The private practices known as vrata are resorted to in the āyatana, that is, any place sacred to Śiva where the devotee may choose to reside. He must "bathe" himself with ashes (bhasman) three times a day, sleep over a bed of ashes... As part of his devotions, he does mental obeisance to the deity (namaskāra)...and resorts to certain practices which are again peculiar to the Pāśupata sect. In the shrine of the deity, he breaks out into loud laughter, sings songs in honour of Śiva, and indulges in dancing. He makes also a sound called ḍuṃḍuṃkāra (called also huḍukkāra in later texts) resembling the bellowing of a bull..."

(Handiqui 1968:202, cf. Kauṇḍīnyas Kommentar der Pāśupata Sūtras)

Ähnliche, relativ gemäßigte Praktiken reflektiert vermutlich A/2 mit den Epitheta: nartanaśīla, mukhavāditravādin, nāḍyopahārālubha, gītavāditraśālin (mś 198-199), bhīmadundubhihāsa ("laut lachend, so wie das Dröhnen der Dundubhi-Trommeln", mś 202) oder hūḥhūḥkārāpriya (mś 222). Tanzen, Singen, lautes Lachen, das Ausstoßen seltsamer Laute, der Forderung gemäß, ein Pāśupata solle, sobald seine weltlichen Bindungen völlig aufgehoben sind:

"...go about like a man not in his senses, even like a mad man, whose true nature remains unrevealed to the people at large."

(Handiqui 1968:201)<sup>40</sup>

könnten die "sama"-Elemente des Pāśupata-Vrata darstellen, von dem Rudra-Śiva selbst behauptet, er befände sich teilweise in Einklang mit dem varpāśramadharmā (Mbh.12. App.I. No.28, lines 404-405; vgl. auch A/2, mś 236).<sup>41</sup> Die Mehrzahl der Epitheta aber, die über rituelle Praktiken Aufschluss geben, weisen über den gemäßigten Weg hinaus. Ein Höchstmaß an Widerspruch zu den anerkannten Normen religiösen Verhaltens (s. Mbh.12. App.I. No.28, line 405, vipārita) wird propagiert, nach dem Leitsatz:

"That which is lowest in the realm of appearance becomes a symbol for the highest in the realm of spirit."

(Lorenzen 1972:77)

Den nun folgenden Auszug aus A/2, eine Namenreihe zur Huldigung und meditativen Identifizierung mit Rudra-Bhairava konnten m.E. allein Vāmācāra-

Pāsupatas oder Kāpālikas entwerfen:<sup>42</sup>

"(namaḥ) caṇḍāya, muṇḍāya (dem Kahlgeschorenen, mś 180), daṇḍimuṇḍāya (dem kahlgeschorenen Stabträger, dem Asketen ?), ūrdhvadaṇḍaṣṭrakeśāya (dem, dessen Haare und Zähne nach oben gekehrt sind ?, mś 181), aprati-rūpāya (dem von unvergleichlicher Gestalt oder dem Widerwärtigen, mś 185), virūpāya (dem Entstellten, mś 185), pramathanāthāya (dem Anführer der pramatha-gaṇas, mś 186), sarvabhakṣāya (dem Allesfresser, Weltenverschlinger oder dem, der verbotene Nahrung ißt, mś 191), kṛśanāsāya (dem, der eine dünne Nase hat, mś 194), kṛśāṅgāya, kṛśāya (dem Ausgezehnten, mś 194),<sup>43</sup> bhīmavratadharāya (dem, der fürchterliche Observanzen befolgt, mś 202,205), kapālahastāya (dem, der einen Schädel in der Hand trägt, mś 204),<sup>44</sup> citibhasmapriyāya (dem, der Leichenasche/Asche vom Krematorium liebt, mś 204), vibhīṣanāya (dem Furchteinflößenden, mś 205), vikṛta-vaktrāya (dem, dessen Antlitz entstellt ist, mś 206), khaḍgajihvāya (dem, dessen Zunge (wie) ein Schwert ist, mś 206), daṇḍaṣṭrine (dem, der Zähne hat, mś 206), pakvāmamāṃsalubdhāya (dem, der nach rohem und gekochtem Fleisch giert, mś 207), caṇḍāya (mś 209), ghoraghoratarāya (mś 214), caṇḍikaghaṇṭjāya, ghaṇṭjāya, ghaṇṭjamālāpriyāya (mś 219-220), garbhamāṃsa-sṛgalāya (dem, (der wie ein) Schakal (ist), der nach Fötusfleisch giert, mś 224), catuṣpatharathāya (mś 242), vyālayajñopavītine (dem, der eine Schlange als Opferschnur hat, mś 243)..."

Die Kāpālikas huldigten Bhairava, dem Brahmanenmörder und (daher) schädeltragenden (kapālahasta, kapālin) Bettler/Asketen,<sup>45</sup> dessen mythische Handlung sie rituell nachvollzogen (s. dazu Lorenzen 1972:73-81). Schädel-schale und ghaṇṭjā, ein Attribut des bettelnden Bhairava (Bhikṣājanamūrti), das ihn als Gestalt ausweist, die außerhalb des varṇāśramadharmas situiert ist (s. Banerjea, DHI, 1956:483), gehören zur Ausstattung Unmattabhairavas in Ānandagiris Śaṅkaradiḡvijāya (Kap.24):

"A skull bowl adorned his left hand; his right hand held a loudly ringing bell."

(Lorenzen 1972:47)<sup>46</sup>

Auffallend sind auch die Eßgewohnheiten, die der zweite Teil von Sahasra-nāmastuti A Rudra-Bhairava (Caṇḍa) unterstellt: Er verzehrt nicht nur verbotene Nahrung, namentlich Fleisch (sarvabhakṣa, pakvāmamāṃsalubdha),<sup>47</sup> sondern teilt diesbezüglich anscheinend auch die Sitten der Rākṣasas oder Piśācas (garbhamāṃsasṛgāla), mit denen er außerdem die äußere Erscheinung und die Wohnorte (z.B. den Kreuzweg) gemein hat.

Als tantrische (vāmamārga-) Sekte richteten die Kāpālikas ihr religiöses

Streben auf die Erfüllung der sogenannten fünf "mas",<sup>48</sup> die neben Fleischgenuss u.a. sexuelle Praktiken (maithuna) und Alkoholrausch miteinschlossen. In A/2 wird lediglich der Verzehr von Fleisch angesprochen, jedoch in sehr expliziter Weise (mś 2o7,224). In Mahendravarman's Mattavilāsa (s. Lorenzen 1972:23) heißt es, daß die Schädelschale des dort geschilderten Kāpālin mit gebratenem Fleisch gefüllt war (Lorenzen 1972:55).<sup>49</sup>

Beim Zusammentreffen all der heterodoxen Elemente in A/2 (widersinniges Verhalten, Schädel- und Schellenattribut, Asche, Fleischverzehr) erstaunt die Abwesenheit von Sexualität, ja des weiblichen Prinzips überhaupt. Nicht, daß im zweiten Teil von Stuti A nun mit einer vollständigen Inventarisierung tantrischer Praktiken gerechnet werden müßte, aber gerade auch angesichts der bedeutenden Rolle Devīs (Bhadrakālīs) im mythischen Kontext der Stuti wäre ein Hinweis auf die Partnerin Bhairavas fast zu erwarten.

In jedem Fall ist den Verfassern der Dakṣaśivasahasranāmastuti eine besondere Pointe gelungen, indem sie aus Dakṣas Schmähreden gegen den heterodoxen Rudra-Bhairava-Kapālin<sup>50</sup> eine Hymne des Lobes aus Dakṣas Mund machten. Vielleicht vermittelt Mbh.12. App.I. No.28 auf diese spezielle Weise indirekt den im K ū r m a P u r ā ṇ a explizit ausgetragenen Sektenkonflikt.

### 3. Einige historische Überlegungen

Der Bhairava/Sonnengott-Synkretismus, der die Dakṣaśivasahasranāmastuti kennzeichnet, ist ein Phänomen, das sich generell erst nach 1000 A.D. durchsetzte (s. von Stietenron 1966:271; de Mallmann 1963:95 ff.). Er steht am Ende einer Entwicklung, die seit dem dem 7.Jh. A.D. insbesondere im nördlichen Indien dokumentiert ist. Es wurde erwähnt, daß Rudra, der das gesamte Universum mit seinen vielseitigen, vorwiegend schreckenerregenden Erscheinungsformen anfüllt, schon im spätvedischen Ś a t a r u d r i y a (TS.IV.5.1) und anderen Quellen, die mit Bestimmtheit vor dem 7.Jh. A.D. datieren,<sup>51</sup> eindeutig auch als Sonnengott konzipiert wird (S.74-76). Belege dafür, daß der solare Rudra (Bhairava) als solcher eine determinierte (sektarische) Anhängerschaft besaß, erscheinen jedoch m.W. erst von dieser Zeit an. Dies deckt sich in etwa mit der religionshistorischen Konstellation nach Harṣas Tod (647 A.D.), als der Kult des Sonnengottes in eine Art Vakuum geriet, da die offizielle Protektion, die ihm anscheinend unter Harṣa und dessen Vorgängern zuteil geworden war, mit dem Aussterben dieser

königlichen Linie ein Ende fand.<sup>52</sup> So konnten andere derzeit florierende Sekten, namentlich auch heterodoxe Śivaiten, von denen in Bāpas Werken oftmals die Rede ist,<sup>53</sup> den Sonnenkult ungehindert assimilieren. Ich nehme an, daß die erwähnten Passagen aus dem K ū r m a P u r ā ṇ a (insbesondere I.14; I.19; I.28) und der Dakṣaśivasahasranāmastuti einen vergleichbaren Synkretisierungsprozess partiell widerspiegeln. Die "Nirmaṇḍ Copper Plate Inscription" (Fleet CII, III:286-291; Lorenzen 1972: 28; Srivastava 1972:9,319,359; Biswas 1948:146-147), von Fleet etwa um das 7.Jh. A.D. datiert, repräsentiert einen epigraphischen Beleg für die gleichen Konzeptionen, die auch im K ū r m a P u r ā ṇ a und in Stuti A vertreten sind.

"A copper plate grant of the mahāsāmanta and mahārāja Samudrasena, found in Nirmaṇḍ village in Kāngara District of Himachal Pradesh, records the donation of a village to a group of Atharva Veda Brāhmapas in Nirmaṇḍa agrahāra. The gift was to support worship of Śiva in the form of Mihireśvara at a temple dedicated to Kapaleśvara [sic]. A king named Śarvavarman is said to have given land "at the former installation of the god Kāpaleśvara... If the Atharva Veda Brāhmapas were in fact Kāpālikas, it would appear that the sect claimed to follow this Veda. Many Śaivite Tantras trace their authority to it."

(Lorenzen 1972:28)

Die spezifische Assoziation zwischen Kāpālikas, die Rudra (Bhairava) als Sonnengott verehrten, und dem A t h a r v a V e d a kennzeichnet auch die Dakṣaśivasahasranāmastuti, die wie schon erwähnt, mindestens eines, wenn nicht zwei Zitate aus diesem Veda verarbeitet hat (A/1, mś 171 und A/4, mś 340-341; s.S.69-71). Das Dominieren dreier Tendenzen in Stuti A, vermittelt durch die Namen und Epitheta Rudras (Śiva-Bhairavas), erstens die Prägekraft spätvedischer Rudra-Konzeptionen (s. auch S.73), zweitens die besondere Betonung tantrischer Praktiken wie Kāpālikas sie propagierten und drittens die Identität Rudras mit dem Sonnengott beweist m.E., daß diese Sahasranāmastuti und der Inhalt der "Nirmaṇḍ Copper Plate-Inschrift" auf dem gleichen Boden von Vorstellungen beheimatet sind. Daraus folgt auch, daß trotz der formalen Heterogenität von Stuti A, die auf inhaltliche Einschnitte bzw. unterschiedliche Herkunft einzelner Teile (A/1 + A/4 + A/5 und A/2 + A/3 ?) schließen läßt, die vorliegende Fassung des Dakṣaśivasahasranāma zu einem bestimmten Zeitpunkt (ab dem 7.Jh. A.D.) von einer Hand bzw. im Hinblick auf ein spezifisches (sektarisches) Interesse zusammengestellt worden sein dürfte. Die Kompilatoren benutzen dabei offenbar das Ś a t a r u d r i y a, den A t h a r v a V e d a, wohl auch die Ś v e t ā ś v a r a t a r a U p a n i ṣ a d und konnten vermutlich auch auf die Vāsudevārjunau-Śivastuti in Buch VII des M a h ā-

b h ā r a t a (7.57.49 ff.) und auf KūP.I.14 zurückgreifen. Allem Anschein nach waren sie Kāpālikas.

Qualitäten eines destruktiven Sonnengottes sind Rudra (Śiva-Bhairava) und dem Roten Tezcatlipoca im Codex Borgia, einer Bilderhandschrift aus dem südlichen Mexiko, gleichermaßen eigen (s. dazu S.178-196). Dieser Aspekt Rudras ist für die Indo-Mexikanistik auch deshalb besonders interessant, weil er in "Greater India", dem Brückenkopf transpazifischer Einflüsse in Mesoamerika,<sup>54</sup> insbesondere in Java und Bali, infolge verschiedener Impulse aus Indien zu großer Verbreitung gelangte.<sup>55</sup> Bisher hat man vornehmlich den Einfluß des purānischen Tantrismus, wie er sich beispielsweise in den späteren Teilen des S ā m b a P u r ā ṇ a<sup>56</sup> darstellt, auf den indonesischen Śiva/Sūrya (Śivāditya-) Synkretismus diskutiert und dabei auch den charakteristischen Zusammenhang mit Todesvorstellungen und Totenritual, der letzteren kennzeichnet, in die Betrachtungen miteinbezogen (s. Srivastava 1975:68).<sup>57</sup> Biswas (1948:147) geht von der einleuchtenden Annahme aus, die leider anhand von Quellen nicht belegt werden kann, schon die tantrischen Richtungen des 7. Jh. A.D. hätten den Export des Śiva-Sūrya nach Indonesien eingeleitet, wenn er sagt:

"...the identification of Sūrya and Śiva, in about the 7th century in India, [der Autor bezieht sich hier auf die "Nirmaṇḍ Copper Plate Inscription", Anm. der Verf.] - a conception that is found to manifest itself in Java, during the next century."

(Biswas 1948:147)<sup>58</sup>

### III. DIE MAHĀDEVASAHASRANĀMASTUTI

#### 1. Der Kontext

Ganz anders als das Dakṣaśivasahasranāma, das mit Ausnahme der späten und sekundären Version im Vāmana Purāṇa (Saromāhātmya 26.63-163), an die Mythe vom Dakṣayajña gekoppelt ist, erscheint die Mahādevasahasranāmastuti (B) nicht fest an einen mythischen Kontext gebunden (s. Rose 1934: 14,33). Die komplexe Rahmenerzählung des Mahābhārata (13.14-17) entfällt bei der purāṇischen Ausgabe dieser Stuti. Im Liṅga Purāṇa wird lediglich gesagt, Tridhanvan, ein Schüler des Tapdin, dem die materiellen Mittel zur Durchführung eines aśvamedha fehlten, habe von seinem Lehrer die 1000 Namen Rudras überliefert bekommen, die jener wiederum zuerst von Brahmā erfahren hatte (LP I.65.45 f.). Die Rezitation der Stuti erbrachte Tridhanvan den Gegenwert von 1000 aśvamedhas und die Gopaschaft, d.h. Gottesnähe. Bis auf Elemente der Traditionsliste der Mahādevastuti (s. dazu Rose 1934:18) erinnert wenig an die sehr ausführliche Rahmenerzählung des Epos. Die Hauptanliegen der epischen Rahmenerzählung, die um die Geschichte Upamanyus<sup>59</sup> und Vāsudevas, der Śiva um eines Sohnes willen verehrte,<sup>60</sup> viele kleinere Episoden flicht, sind im wesentlichen die Überhöhung Śivas über Viṣṇu-Kṛṣṇa, der als sein erstrangiger Bhakta auftritt, ferner die Darlegung der Vorzüge der Śiva-Bhakti und die Schilderung der "Früchte" (phalas) der Śivalobpreisung, endlich die Betonung der absoluten Überlegenheit der Śiva-Bhakti, insbesondere auch des Japa der 1000 Namen Śivas ("Stavarāja", s.Mbh.13.17.21), im Vergleich mit allen anderen anerkannten religiösen Praktiken einschließlich des Yoga und der Veda-Rezitation. Dabei steht offenbar die Rivalität zwischen den sektarischen Hochgöttern Śiva und Viṣṇu im Vordergrund. Im Fall von Sahasranāmastuti A mitsamt ihres mythischen Kontextes hingegen, besteht der hauptsächliche Widerspruch zwischen sektarischem Gott Rudra und seinen Anhängern (Kāpālikas oder heterodoxe Pāśupatas) und der orthodoxen Tradition schlechthin (Dakṣa, vedischer Opferritualismus).

#### 1.1. Die Rahmenerzählung: Mbh.13.14-17

Der Wiedergabe des Mahādevasahasranāma (Mbh.13.17.30-150 ab) durch Vāsudeva so wie dieser es von Upamanyu vernommen hatte, geht eine langatmige Erzählung voraus. Vāsudeva, der vorzügliche Śiva-Kenner, wird von Yudhiṣṭhira und Bhīṣma ersucht, alle Namen und Eigenschaften des mächtigen Mahādeva kundzutun (13.14.1-5). Bevor dieser tatsächlich damit beginnt, berichtet er

von der Askese und Śivalobpreisung, die er selbst ausübte, nachdem er im Hain Upamanyus die Dīkṣā erhalten hatte (13.15.4). Als Lohn seiner Śiva-verehrung wurden ihm alle Wünsche, acht an Zahl (13.15.51; 13.16.5) erfüllt, darunter vor allem sein Wunsch nach Nachkommenschaft. Er erhielt einen Sohn, Sāmba, von Jambavatī, welche letztlich Kṛṣṇas Bemühungen veranlaßt hatte (13.14.11 ff.). Teil dieser Erzählung ist die Geschichte des Upamanyu, der im M a h ā b h ā r a t a als Fürsprecher des Liṅga-Kultes fungiert (13.14.100). Er ist der Guru des Vāsudeva, der in dessen Āśrama (13.14.27 ff.) von ihm erfährt, wie er selbst im Kṛta-Yuga Śiva durch strenge Askese gnädig stimmte (13.14.85-87), nachdem er erstmals von seiner Mutter etwas über diesen Gott gehört hatte (13.14.75-84). Als diese erkannte, daß sie unter den Bedingungen der Waldeinsiedelei dem übergroßen Wunsch Upamanyus nach Milch nicht nachkommen konnte, hatte sie ihrem Sohn von Śiva berichtet, dem mächtigen Gott, der alle Wünsche erfüllen kann. Upamanyu erzählt Vāsudeva, daß ihm auf seine Askese hin Śiva in der Verkleidung Indras [sic] erschienen sei, um ihn zu testen. Dies hätte er jedoch kraft der Macht seines Tapas und aufgrund seiner Śiva-Bhakti durchschaut (13.14.88 ff.). Daraufhin habe sich Śiva mit Umā in seiner wirklichen Gestalt zu erkennen gegeben. Die Vision dieses Ereignisses schildert nun Upamanyu dem Vāsudeva in aller Breite (13.14.106 ff.). Vāsudevas Śiva-Vision wird ebenfalls beschrieben (13.15.7 - 13.16.5). Sie wurde dem Initierten zuteil, nachdem er als kahlgeschorener Stabträger in Baumrinden gekleidet<sup>61</sup> sechs Monate lang unter fortgesetztem Nahrungsentzug Tapas übte. Er stand mit erhobenen Armen auf einem Bein<sup>62</sup> bis ihm endlich Śiva, zuerst in Gestalt eines himmlischen Lichtes, erschien. Sobald Vāsudeva dem Upamanyu Kunde vom Erfolg seiner Anstrengungen gibt, erzählt ihm dieser seinerseits von Tapḍin, der die Mahādevasahasranāmastuti den Menschen zugänglich gemacht hatte, indem er eine verkürzte Version der zuerst von Brahmā ausgesprochenen 10 000 Namen Śivas zur Erde brachte (13.17.2-4, 13.21 f.). Tapḍin war ein Ṛṣi, der während des Kṛta-Yuga lebte (13.16.12 ff.), und der durch stetes Rezitieren von Stutis die Gabe andauernder Śiva-Bhakti erlangte (13.16.68-70). Dieser sei in Upamanyus Āśrama gekommen, um ihm die Namen zu übermitteln, mit denen er Śiva geehrt hatte (13.16.72 - 13.17.1): Upamanyu gibt nun Vāsudeva die berühmte Mahādevasahasranāmastuti weiter, die als "König unter den Stavas" gilt (13.17.21), und Vāsudeva berichtet wiederum Yudhiṣṭhira und Bhīṣma wie er die Namen Śivas aus Upamanyus Mund erfuhr.

## 2. Die Mahādevasahasranāmastuti: Inhalt und Form

Die Mahādevasahasranāmastuti ist ebenso wie die Sudarśanasahasranāmastuti (C) eine reine Namenliste.<sup>63</sup> Alle Namen und Epitheta sind im Nominativ aneinandergereiht,<sup>64</sup> so daß für eine Analyse fast ausschließlich inhaltliche Kriterien genutzt werden müssen (s. dazu Rose 1934:30 f.). Etwaige "Brüche", die im Fall des Dakṣaśivasahasranāma am Wechsel grammatischer Formen (Kasuswechsel) erkennbar sind, können hier nicht (mehr) festgestellt werden. Stuti B scheint aus verstreuten "Namenclusters" zusammengesetzt zu sein, die jeweils ein Thema oder einen Aspekt Śivas elaborieren. Die zahlreichen Varianten in den epischen Versionen und der purāpischen Fassung erschweren es, über die Art der Zusammensetzung dieser "clusters" nach formalen oder inhaltlichen Kriterien eine Aussage zu treffen.

Da die formal gleiche Sahasranāmastuti C durch regelmäßige Verwürfelung von entlehnten Ślokas und Halbślokas zum größten Teil nachweislich mechanisch konstruiert wurde (s. Appendix 1), sollte man vorsichtshalber auch für (Teile von) Stuti B dieselbe Methode der Zusammensetzung nicht ausschließen. Schließlich erbrachte ja der Vergleich des zweiten Teils von Stuti A (A/2) mit der Vāsudevārjunauśvastuti (Mbh.7.57.49 ff.) ebenfalls den Verdacht, daß ein ähnliches mechanisches Verfahren angewandt wurde (S.74).

Die Verfasser von Stuti B haben mit Sicherheit auf die Sūryaśatanāmastuti im Vanaparvan (Mbh.3.3.18-28) zurückgegriffen, sei es auf direkte oder indirekte Weise. Ungefähr die Hälfte der 108 Namen des Sonnengottes wurden dem Mahādevasahasranāma einverleibt (s.S.85-88).<sup>65</sup> Zufällige Übereinstimmungen sind auszuschließen, da einige Namen und Epitheta paarweise übernommen wurden:

Mbh.13.17.(vgl. LP I.65)	entspricht	Mbh.3.3.
101 a (1p 126 a)		26 c
101 b (1p 126 b)		20 d
102 b (1p 127 b)		18 b
136 c ( - )		28 c

Des weiteren sind Mbh.13.17.139 d - 140 ab (vgl. LP I.65.158 b - d) und Mbh.3.3.27 b - d identisch. Dieses kleine Beispiel zeigt, daß der Vergleich zwischen den verschiedenen Stutis eine grundsätzlich notwendige Vorarbeit für den Indologen darstellt, die u.U. alle inhaltlichen Aussagen in Bezug auf ein bestimmtes Sahasranāma oder Śatanāma relativieren kann. Entlehnungen können im Einzelfall zur Aufstockung des Namenbestandes auf die erwünschten 1000 (1008) Namen und Epitheta gedient haben, oder auch signalisieren, daß

die Kompilatoren einer Stuti Namen anderer Götter auf ihren bevorzugten sektarischen Gott übertrugen, um dessen umfassenden Charakter und insbesondere auch seine Überlegenheit zu demonstrieren. Dieses Interesse steht fraglos im Hintergrund des oben erwähnten Beispiels, wenn es sich dabei tatsächlich um eine direkte Anleihe seitens Stuti B aus dem Vanaparvan (Mbh.3.3.18-28) handeln sollte.<sup>66</sup> Ob die Mahādevasahasranāmastuti auch aus anderen Quellen geschöpft hat, und ob sie womöglich gleich der Sudarśanasahasranāmastuti mechanisch aufgebaut wurde, sei als Frage den Indologen gestellt, denn weniger als die Genese der Śivastutis interessiert natürlich den Indo-Mexikanisten, in welcher Weise die einmal zusammengefügteten Namen ungeachtet ihrer Herkunft śivaitisch interpretiert wurden. Im Fall von Stuti B halte ich eine umfassende mechanische Fremdentlehnung für äußerst unwahrscheinlich, denn die Gesamtanlage des Mahādevasahasranāma und auch große Teile des Namenbestandes dokumentieren, daß es den Verfasser ein Anliegen war, den spezifisch śivaitischen Liṅga-Kult zu propagieren.

2.1. Namen des Sonnengottes im Sūryaśatanāma (Mbh.3.3.18-28) im Vergleich<sup>67</sup> mit dem Namenbestand von Stuti B (Mbh.13.17.30-150 ab)

	Mbh.3.3.	Mbh.13.17. (vgl. LP I.65.)
aṃśu (72)	24	65
aṅgāraka (25)	19	-
aja (10)	18	45 (1p 67)
arihan (75)	24	-
arka (6)	18	-
aryaman (2)	18	102 (1p 127)
aśvattha (58)	23	dn 70
āditya (= aditeḥ suta, 92)	26	-
āpaḥ (16)	19	-
indra (26)	20	-
ṛtu (56)	22	71 (1p 95)
kalāḥ (51)	22	138 (1p 157)
kali (49)	22	91 (1p 100)
kāmada (82)	25	-
kāla (11)	18	56 (1p 82), 72 (1p 96), 73 (1p 98), 91 (1p 116)
kālacakra (59)	23	-

	Mbh.3.3.	Mbh.13.17. (vgl. LP I.65.)
kāṣṭhāḥ (52)	22	138 (1p 157)
kṛta (36)	22	-
kha (18)	19	-
gabhastimat (9)	18	131
caracarātman (106)	28	136
jaya (84)	26	55 (1p 80)
jāphara (39)	21	-
jīmūta (73)	24	-
jīvana (74)	24	120 (1p 145)
tamonuda (69)	24	-
tejas (17)	19	43 (1p 67)
tejasāṃ pati (41)	21	-
triviṣṭapa (101)	27	140 (1p 158)
tretā (47)	22	-
tvastṛ (4)	18	101 (1p 126)
dīptāṃsu (28)	20	-
dehakartṛ (102)	28	-
dvādaśātman (93)	27	-
dvāpara (48)	22	-
dhanvantari (89)	26	101 (1p 126)
dharmadhvaḥ (42)	21	-
dhātṛ (13)	18	101 (1p 126), (1p 142)
dhūmaketu (90)	26	102 (1p 126)
pakṣāḥ (54)	22	138 (pakṣa)
parāyaya (20)	19	-
pitāmaha (97)	27	139 (1p 158)
pitṛ (95)	27	139 (1p 158)
puruṣa (61)	23	-
pūṣan (5)	18	-
pṛthivī (15)	19	-
prajādvāra (99)	27	140 (1p 158)
prajādhyaḥ (67)	24	-
prabhākara (14)	18	-
praśāntātman (103)	28	-
prāpadhāraḥ (88)	26	111 (1p 136)
budha (24)	19	(1p 135)
bṛhaspati (22)	19	-

	Mbh.3.3.	Mbh.13.17. (vgl. LP I.65.)
brahmā (32)	20	131
bhaga (3)	18	-
bhūtapati (77)	25	110 (1p 135)
bhūtādi (81)	25	-
bhūtāśraya (76)	25	-
māpi (79)	25	-
māṭṛ (96)	27	139 (1p 158)
māsāḥ (55)	22	138 (māsa)
muhūrtaḥ (53)	22	138 (1p 157) (muhūrta)
mṛtyu (12)	18	-
mokṣadvāra (100)	27	140 (1p 158)
yama (37)	20	-
yogin (63)	23	39 (1p 63)
ravi (8)	18	102 (1p 127)
rudra (34)	20	46 (1p 70)
lokādhyakṣa (66)	24	74
vapuṣānvita (108)	28	-
varada (86)	26	30 (1p 54), 134
varuṇa (70)	24	-
vāyu (19)	19	102 (1p 127), 115
vibhāvasu (60)	23	-
vivasvat (27)	20	137
viśāla (85)	26	121 (1p 146)
viśvakarman (68)	24	94 (1p 118), 78
viśvatomukha (105)	28	-
viśvātman (104)	28	-
viṣṇu (33)	20	79, 101 (1p 126)
vedakartṛ (43)	21	-
vedavāhana (45)	21	-
vedāṅga (44)	21	-
vaidyuta (38)	21	-
vaiśravaṇa (36)	20	101 (1p 126)
vyaktāvyaakta (64)	23	121 (1p 146)
śanaīścara (31)	20	-
śāśvata (62)	23	32 (1p 56)
śiḅhraga (87)	26	-
śukra (23)	19	(1p 118)
śuci (29)	20	93 (1p 117), 149

	Mbh.3.3.	Mbh.13.17. (vgl. LP I.65.)
śauri (30)	20	-
saṃvatsarakara (57)	23	38
sanātana (65)	23	-
sarvatomukha (83)	25	57 (1p 82)
sarvabhūtanīṣevita (78)	25	-
sarvāmarāśraya (50)	22	-
savitṛ (7)	18	102 (1p 127)
sāgara (71)	24	-
suvarṇa (80)	25	82 (1p 106)
sūkṣmātman (107)	28	136
sūrya (1)	18	(1p 61), (1p 126)
soma (21)	19	36 (1p 61)
skanda (35)	20	101
svargadvāra (98)	27	140 (1p 158)

## 2.2. Phallischer Śiva und Śivaliṅga

Eine der wenigen und unter diesen sicherlich die aufschlußreichste Stelle im *M a h ā b h ā r a t a*, wo vom Liṅga-Kult die Rede ist, Mbh.13.14.100 ff.,<sup>68</sup> gehört zur Rahmenerzählung der *Mahādevasahasranāmastuti*, deren Auftakt (sthira, sthāpu...., B: 30 a) ja auch auf das Konzept des Śivaliṅga abhebt.<sup>69</sup> Śiva transformiert sich in Indra. Er nimmt die Gestalt gerade desjenigen unter den Göttern an, der als phallischer Gott der Fruchtbarkeit in gewissem Sinne sein Vorläufer und Verwandter ist (s. dazu O'Flaherty, HR 9, 1969:2 ff.; 1973:84-87). Diesem Indra, der in Wirklichkeit Śiva ist, entgegenet Upamanyu:

"Wir haben nicht gehört, daß eines anderen Liṅga von den Göttern verehrt wird." (na śusruma yad anyasya liṅgam abhyarcyate)

(Mbh.13.14.100 cd)

Upamanyu, der Fürsprecher des Liṅga-Kultes im *M a h ā b h ā r a t a*, ist *Kṛṣṇa-Vāsudevas* Guru. Erst die Initiation in die śivaitische Lehre Upamanyus (= *Pāśupata* ?), so scheint es, eröffnet *Kṛṣṇa* die Möglichkeit, den "Großen Gott" wirkungsvoll durch Japa und Tapas auf seine Belange aufmerksam zu machen. *Kṛṣṇas* Motivation bei der Śivaverehrung ist sein Wunsch nach einem Sohn von *Jambavatī* (Mbh.13.14.12-18; 13.14.48 cd ; 13.16.5), d.h. er baut dabei auf *Rudra-Śivas* Macht, Nachkommenschaft zu gewähren. Er sieht in

ihm also nicht nur den typischen "Wunschgewährer" (vara-da),<sup>70</sup> sondern vielmehr auch den Gott der Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft. Upamanyu belehrt Vāsudeva, daß Śiva sich in dieser Eigenschaft schon anderen gegenüber gewogen gezeigt hat. Atris Gemahlin beispielsweise hätte mit Hilfe Rudras einen Sohn erlangt (Mbh.13.14.65 ff.).<sup>71</sup>

Liṅga-Kult und Śivas Rolle als Gewährer von Nachkommen sind nicht allein Themen der Rahmenerzählung. Sie charakterisieren ebenfalls die Mahādevastuti selbst (vgl. dagegen Tiwari 1959:147 ff.; s. dazu Anm. 69, S.88). Daher liegt es nahe, auch hier einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen der Stuti und ihrem Kontext zu postulieren.

Namen und Epitheta des ityphallischen Yogin (sthāṇu, ūrdhvaliṅga, ūrdhvaretas etc.), der im Besitz unbegrenzter potentieller Kreativität ist, des Gottes der Zeugung (subīja, prajābīja etc.) und des Todes, des Herrn des Liṅga (liṅgādhyakṣa) sind unter den drei Śivasahasranāmas ausschließlich für Stuti B kennzeichnend. Im Dakṣaśivasahasranāma fehlen Hinweise auf diese Dimension Śivas völlig. Die betreffenden Namen und Epitheta in Stuti C sind erwiesenermaßen aus Stuti B entlehnt (s. Appendix I).

Im Mahādevasahasranāma konzentrieren sie sich an bestimmten Stellen (Namenreihen) und erscheinen bezeichnenderweise in Sinneinheit mit weiteren Namen und Epitheta, die den Yogin Śiva qualifizieren, gleichzeitig z.T. den ghora-Aspekt des Gottes hervorheben, oder mit solchen, die Śivas Fruchtbarkeit betonen bzw. den Gott als kosmischen Befruchter darstellen.

#### 1. Der phallische Yogin (Sthāṇu):

mahātapas (dessen Askese macht groß ist), ghoratapas (dessen tapas grauenhaft ist)... paramaṃ tapas (höchstes, bestes tapas), yogin, yojya (auf den man sich konzentrieren soll), mahābīja (der viel Samen hat), mahāretas (der viel Samen hat), mahātapas, suvarparetas (der goldenen Samen hat), sarvajña (der Allwissende), subīja (der unfehlbar Fruchtbare), vṛṣavāhana (dessen Reittier der Stier ist)....

(Mahābhārata 13.17.38-39; vgl. LP I.65.62cd - 64ab)

#### 2. Der phallische Yogin in seiner grauenvollen Gestalt:

sṛgālarūpa (der Schakalgestaltige), sarvārtha (alle Dinge, Objekte), muṇḍa (kahl), kuṇḍin (der einen Topf hat), kamaṇḍalu (Wassertopf des Asketen), aja (ungeboren), mṛgarūpa (Antilopengestaltiger), gandhadhārin (der wohlriechende Dufte hat), kapardin, ūrdhvaretas (der seinen Samen zurückhält/hochhält), ūrdhvaliṅga (dessen Liṅga aufgerichtet ist), ūrdhvaśāyin (der auf dem Rücken, mit dem Gesicht nach oben liegt), nabhastala (Firmament),

trijaḥ (der drei geflochtene Haarsträhnen hat), cīravāsa (der in (Baum-) Rinden gehüllt ist), rudra, senāpati (Heerführer, Krieger) ... gajahan (Vernichter des gajāśura), daityahan (Daitya-Töter) ... siḥaśārdularūpa (der Löwen- und Tigergestaltige), ārdracarmābarāvṛta (der in feuchte Häute gehüllt ist), kālayogin ... catuṣpatha (Kreuzweg), niśācara ("Nacht-Wanderer", Mond), pretacārin (der unter pretas geht) ...

(Mbh.13.17.44 cd - 48; vgl. LP I.65.69-73 ab)

### 3. Der phallische Befruchter:

nandīśvara (Nandin, der Stier, das Reittier Śivas oder nandī - īśvara = Śiva), nandin, nandana, nandivardhana (der das Glück vermehrt) ... caturmukha (der vier Gesichter hat), mahāliṅga (dessen Phallus groß ist, großer Phallus), cāruṅga (dessen Liṅga geschätzt, geliebt wird), liṅgādhyakṣa (Herr, Gottheit des Liṅga), surādhyakṣa (Herr der Götter) ... bījādhyakṣa (Gottheit des Samens, der Samenkörner, der Keime/Keimzellen), bījakarṭṭ (der den Samen macht) ...

(Mbh.13.17.73-75 ab; vgl. LP I.65.97 cd - 99)

viśvakṣetram (der kosmische Acker),<sup>72</sup> prajābījam (der Same, Keim, Ursprung der Nachkommenschaft),<sup>73</sup> liṅgam, anindita (ohne Fehl, tadellos), sad-asat (seiend - nicht seiend), vyaktam-avyaktam (manifest - nicht manifest), pitṛ (Vater), mātṛ (Mutter), pitāmaha (Großvater).<sup>74</sup>

(Mbh.13.14.139; vgl. LP I.65. 157 cd - 158 ab)

### 2.3. Statik und Bewegung: Śivas kosmische Dimension

Begriffliche Oppositionen waren anscheinend sehr beliebte Bildungselemente von Śivastutis.<sup>75</sup> Diese enthalten häufig dialektische Begriffspaare wie etwa, um nur einige Beispiele vorzuführen, sad-asat (Sein und Nichtsein), ādi-anta (Anfang und Ende), pravṛtti-nivṛtti (Aktivität und Stillstand),<sup>76</sup> prabhava-pralaya (Entstehen und Vergehen der Welt), agni-āpas (Feuer und Wasser), ahorātram (Tag und Nacht), calācala (Bewegliches und Unbewegliches). Solche Begriffe treten meist, aber nicht notwendig, paarweise auf. Sie signalisieren die Gegensätzlichkeiten und gleichzeitig deren Aufhebung in Rudra-Śiva, dem transzendenten Höchsten (avyakta, brahman etc.) und kosmischen Gott (vyakta, sakala etc.). Die Mahādevasahasranāmastuti ist von einem Begriffspaar dieser Art gleichsam eingerahmt. Der erste der

(theoretisch) looo Namen Śivas lautet sthira (das feststehende, unveränderliche Prinzip, auch brahman, niṣkala, niṣṛṭti, sthāṇu, śāśvata, śānta etc.), der letzte, jagat, bezeichnet den beweglichen, ständiger Veränderung unterworfenen Kosmos, die Welt der Phänomene, die sich aus dem "Feststehenden" entfaltet und sich endlich darin wieder auflöst (um von neuem zu entstehen). Auch die Eingangsverse von Stuti B sind im Grunde genommen eine Variation dieses Themas:

sthira (unbeweglich, unveränderlich, feststehend), sthāṇu (der Baumstumpf, Pfeiler, der asketische (Ūrdhvaliṅgin) Rudra-Śiva), prabhu (der Mächtige, Ewige, der Herrscher), bhānu (der Sonnengott), pravara (der Beste, Vorzüglichste), varada (der Wunschgewährer), vara (der Beste), sarvātman (der kosmische ātman, die Seele der Welt), sarvavikhyāta (der überall berühmt ist, von allen Gefeierte), sarva (alles, das All), sarvakara (der alles, das All erschafft), bhava (Existenz, Ursprung) ... sarvāṅga (der alle Glieder hat, vollständig, der ganze Körper, = Virāṭ ?), sarvabhāvana (der alles erschafft) ... sarvabhūtahara (der alle Lebewesen zerstört), prabhu, pravṛtti (Quelle, Ursprung, Aktivität, Manifestation), niṣṛṭti (Stillstand, Ruhe, das Aufhören, Verschwinden, die Zerstörung), niyata (kontrolliert, feststehend, beherrscht), śāśvata (ewig, beständig), dhruva (unbeweglich, feststehend), śmaśānacārin (der auf Leichenverbrennungsplätzen umhergeht), bhagavan (der Herr), khacara (der im Luftraum geht, fliegt, ein Vogel, die Sonne, der Wind etc.), gocara (Weidegrund der Kühe, Reichweite, Aktionsradius, Reichweite der Sinnesorgane), ardana (der ruhelos umhergeht, ruhelose Bewegung, Aufregung, Zerstörung, Qual).

(Mbh.13.17.30 a - 32; vgl. LP I.65.54 cd - 57 ab)

Die Verse B: ma 30,32 (lp 54 cd - 55 ab, 56 cd - 57 ab) dokumentieren das Bestreben, den grundlegenden Widerspruch in Rudra-Śiva, die Gegensätzlichkeit von Yoga und Kreativität, von Stillstand und Bewegung zum Ausdruck zu bringen. Sthira, sthāṇu, niṣṛṭti, niyata, dhruva kontrastieren mit pravṛtti, bhava, sarvabhāvana, sarvabhūtahara, ardana. Offenbar sind auch die Komposita, die -cārin oder -cara enthalten (B: ma 32 cd), bewusst eingesetzt worden, um den Gegensatz zwischen dem feststehenden, auf sich selbst bezogenen Śiva-Sthāṇu und dessen kreativen und destruktiven Aktivitäten zu akzentuieren. Dieses Konzept durchzieht auch die śivaitische Mythologie:

"In some myths, energy (activity, worldly involvement, pravṛtti) is contrasted with quiescence (withdrawal, release, niṣṛṭti), the former identified with sexual activity and the latter with asceticism. When Śiva ceases to create

and becomes a pillar of chastity, he is said to have quiescence as his nature."

(O'Flaherty 1973:312)

Sthāpu (sthira, śāsvata, dhruva, nivṛtti) qualifizieren das Śivaliṅga bzw. Rudra-Śiva als ūrdhvaretas oder ūrdhvaliṅga:

"Weil sein Liṅga ewig feststeht, wird er Sthāpu genannt." (sthitaliṅgaś ca yan nityam, tasmāt sthāpur iti smṛtaḥ)

(Mbh.7.173.92 cd)

Beschreibt nicht der Verlauf der Mahādevasahasranāmastuti die Transformation des Ausgangszustandes, sthāpu (nivṛtti), in kreative/destruktive Bewegung (pravṛtti), aus der jagat entsteht?

"The One is called Sthāpu, the changeless, eternal, transcendent, beyond time and space. He is the Unmanifest One:  
"avyakto liṅgam ucyate" (LP I.3.1) "The unmanifest form is called Liṅga."  
He is the cause of the universe, the seed that sprouts as the World-Tree. The One becomes the Many by His inherent power. In manifestation the One Rudra transforms Himself as the thousand Rudras."

"The One becoming the Many is the true nature of creation"

(V.S. Agrawala, Purāṇa II, Nos. 1-2, 1960:211, 212)

Stuti B dürfte Śiva-Sthāpus Eingreifen in das weltliche Geschehen symbolisch nachvollziehen; die kosmische Entfaltung des uranfänglichen statischen Prinzips wird in einer Kette signifikativer Namen und Epitheta reflektiert, die eine ganze Abhandlung ersetzen mögen. Im Kontext der Dakṣaśivasahasranāmastuti faßt ein einziger Vers dieselbe Konzeption:

"prapadye devam Iśānaṃ śāsvataṃ dhruvam avyayam  
mahādevam mahātmānaṃ viśvasya jagataḥ patim"

(Mbh.12. App.I. No.28, lines 125-126)

Das sind die Worte Vīrabhadras, die er nach der Opferzerstörung an Dakṣa richtet, der in seiner Śivasahasranāmastuti daran anknüpft, indem er Rudra-Śiva wie folgt preist:

"śreṣṭhaḥ sthiraś ca sthāpuś ca, niṣkampa kampa eva ca" (A/4, mś 327)

Was Vīrabhadra gemäß der Rahmenerzählung von Stuti A Dakṣa abverlangt, wird jedoch weniger im Dakṣaśivasahasranāma erfüllt als in der Mahādevasahasranāmastuti. Stuti A, insbesondere A/1 und A/4 (s. S.70-72), läßt stellenweise erkennen, daß versucht wurde, durch lineare Aufzählung der Konstituenten des allgestaltigen Puruṣa (viśvarūpa) Rudra-Śivas kosmische Dimensionen festzuhalten. Da dieses Konzept nicht genuin śivaitisch ist, haftet den entsprechenden Passagen ein gewisser sekundärer Charakter an. Dagegen

kann sich Nīlakaṇṭha (17.Jh. A.D.) bei seinem vedāntischen Kommentar zum Śiva-Epithet jagat, mit dem die Mahādevasahasranāmastuti abschließt, auf ein Konzept berufen, daß für den Śivaismus von fundamentaler Bedeutung ist:

"The Universe (jagat): all perishable objects form the undifferentiated down to the pot. Pradhāna too can be called jagat (Universe) as it literally means that which eternally changes its forms, for the system of Kapila calls it as "changing, producing the gūpas."  
 Thus He who was named in the beginning firm (unchanging) is now called the Universe (changing) i.e. the universe is imposed by misconception on the unchanging Consciousness - Brahman. The nonduality of Brahman is hereby taught, that is indicated by the following passages: - All this is verily the Self (Ch.Up.3.14.7) Brahman is verily this; Thou art That (6.13.3) I am Brahman (Br.Up.14.10) This Self is Brahman (Mān.Up.2)."  
 (R.A. Sastri 1902:64)

## IV. DIE SUDARŚANASAHASRANĀMASTUTI

## 1. Der Kontext

Nach einem eingehenden Vergleich der drei Varianten dieser Śivasahasrānāmastuti (LP I.98; SP 41; ŚP, Koṭirudra S.35) kommt Rose zu dem Schluss:

"...daß das behandelte Stotra mit seinem Rahmen nicht zu einem großen Zusammenhang gehört, der in allen Quellen wiederkehrt, sondern zu immer verschieden zusammengesetzten Sammlungen von Legenden und Ritualien des Śivaismus, die von ganz ausgesprochen sekundärer Beschaffenheit sind."

(Rose 1934:32-33)

Die unter den dreien vermutlich ursprünglichste Version des *L i ŋ g a P u r ā ṇ a*,<sup>77</sup> LP I.98.27 cd - 159 ab, gehört zu einer mythischen Episode, nach der Viṣṇu den Sudarśana, eines seiner charakteristischen Embleme bzw. seine bevorzugte und typische Waffe, von Śiva erhält.<sup>78</sup> Der sektarische Charakter dieser Episode steht damit außer Frage. Abgesehen von der Propagierung sektarischer Anliegen im Sinne der Unterordnung Viṣṇus, hat auch der rituelle Kontext von Stuti C (LP I.98) vorrangige Bedeutung (LP I.98.20-27 ab, 159 cd - 162).

Im Namen der Götter, die sich durch die Überlegenheit der Dämonen verunsichert finden, wendet sich Viṣṇu an Śiva, um so den Sudarśana-Diskus, die Dämonen tötende Waffe, zu erhalten (LP I.98.17 cd ff.):

"...Viṣṇu, the excellent one among Devas, remembered lord Śiva and worshipped him. On the splendid summit of the Himavān he duly installed the Liṅga [sic] that had been made by Viśvakarman. Repeating the hymn called Tvarita-Rudra and the Rudrasūkta he bathed the Liṅga and worshipped it with scents. It was charming in its flame-like form [jvālākāra]. He eulogized Rudra; worshipped him in the fire and bowed down to him. Repeating the thousand names in order [yathākramam] he worshipped lord Śiva. Each name was begun with Prapava and ended with Namaḥ. The first name among the thousand was Bhava [bhavādyena]. With every name he worshipped Śaṅkara, Maheśvara, with a lotus once. With sacrificial twigs he performed ten thousand Homas for every name beginning with Bhava. He duly performed the Homa, repeating the word Svāhā after every name [i.e. Om Bhavāya Svāhā etc.]. He then, again eulogized Śambhu, Bhava, Iśvara with the names beginning with Bhava."

(LP I.98.20 cd - 27 ab, 1973:529-530)

Bei dieser Prozedur fehlt dem Viṣṇu die Lotusblüte, die er für das korrekte Rezitieren des letzten der 1000 Namen Śivas benötigt. Śiva selbst hat diese verborgen, um Viṣṇus Bhakti zu testen (LP I.98.160). Als Ersatz bringt Viṣṇu ein eigenes Auge dar, woraufhin Śiva aus dem feurigen Liṅga herabsteigt (LP I.98.163). Da er Viṣṇu ein lotusgleiches Auge (netra... padmasannibha) verleiht, wird dieser nunmehr "Padmākṣa" genannt (LP I.98.177).

## 2. Zum Namenbestand

Gegenüber Stuti B ist die Verbindung von Liṅga-Kult (-Konzept) und Sahasranāmastuti C nur äußerlich. Der Namenbestand von C bzw. die Anordnung der Namen/Epitheta in dieser Stuti ergeben keine spezifischen Hinweise auf das Konzept des Śivaliṅga,<sup>79</sup> obwohl dies nach dem rituellen Kontext zu urteilen durchaus erwartet werden könnte. Stuti C reflektiert stattdessen in erster Linie das Bemühen, Namen und Epitheta zu integrieren, die Śivas (Überlegenheits-) Verhältnis gegenüber Viṣṇu beleuchten. Einerseits trägt Śiva hier typische Namen Viṣṇus, z.B. Viṣṇu (C:lp 97, 135),<sup>80</sup> padmalocana oder kama-lekṣana (C:lp 27,60; s. LP.I.98.177), vikramottama (C:lp 103), ariṣṭha-mathana (C:lp 92), vāsuki (C:lp 153), nara (C:lp 155), pariṣāta (C:lp 54), andererseits solche Epitheta, die ihn als Sieger über Viṣṇu und seine avatāras hinstellen. Viṣṇukandharapātana (der Viṣṇu sich (vor ihm) verbeugen läßt, der Viṣṇu demütigt, C:lp 125) erscheint in einer Reihe mit andhakāri, makhadveṣin, dakṣāri und pūṣadantahr̥t (C:lp 125cd - 126ab), Epitheta, die allesamt auf Śivas berühmte Unterwerfungsakte Bezug nehmen. Narasiṅhanipātana (C:lp 121) spielt auf die Auseinandersetzung zwischen Narasiṅha und Śarabha an (für Śarabha s. C:lp 72), von der nur wenige Seiten vor der Sudarśana-Episode berichtet wird (LP.I.96, 1973:513-514).<sup>81</sup> Varāhaśṛṅgadhṛk (der der Hauzahn des Ebers (als Trophäe) trägt, C:lp 145)<sup>82</sup> thematisiert ebenfalls den Konflikt zwischen Viṣṇu-Avatāras und Śiva, der vor allem für die spätere Mythologie typisch ist.

Die so vermittelte Beziehung zwischen mythischem Kontext und Sahasranāma C könnte signalisieren, daß eine "Aktualisierung" der Stuti im Hinblick auf die Sudarśana-Mythe (mythische Episode) erfolgt ist, oder daß die Viṣṇu-Śivastuti eigens für diesen sektarischen Zweck kompiliert wurde. Letzteres scheint eher zuzutreffen, denn ein Großteil der Ślokas entstammt der Viṣṇusahasranāmastuti (sic) im M a h ā b h ā r a t a (13.135.14-140; s. Gangadharan 1980:107-111).

Das Sudarśanasahasranāma hat kein inhaltliches Aufbauprinzip, sondern wurde offenbar nach Bedarf zusammengestückt. Aber selbst in diesem Fall bleibt Roses Behauptung unzutreffend, daß zwischen den drei Śivasahasranāmas, abgesehen vom teilweise identischen Namenbestand,<sup>83</sup> keine andere Übereinstimmung bestehe, als "daß es ihnen allen in gleicher Weise an einem logischen Aufbau mangelt" (1934:30; s. auch 1934:18-19). Stuti C ist im Unterschied zu den Sahasranāmas A und B inhaltlich nicht strukturiert. Sein formaler Aufbau jedoch gehorcht systematischen Regeln. Die Kompilatoren nutzten nicht nur die Viṣṇusahasranāmastuti (Mbh.13.135; Gangadharan 1980:

107-111), sondern auch die Mahādevasahasranāmastuti (Mbh.13.17.30 - 150ab). Dabei wurden in regelmäßigem Rythmus Halbślokas aus Stuti B oder aus dem Viṣṇusahasranāma (VSN) entnommen,<sup>84</sup> oder je ein Halbśloka aus B und je eines aus dem VSN nach einer Art "Reißverschlussprinzip" zusammengestellt. Ein solches mechanisches Kombinationsverfahren hat schon Rose für die Verbindung zweier verschiedener Rahmenerzählungen in der purāṇischen Version der Dakṣaśivasahasranāmastuti nachgewiesen (Rose 1934:39 f.; s. dazu auch Anm. 13, S.68). Der Zusammenbau erfolgte hier jedoch ganz unregelmäßig. Das "Reißverschlussverfahren", das bei der Kompilation von Stuti C angewandt wurde, soll anhand von Appendix I (S.97 ff.) verdeutlicht werden. Abgesehen vom Anfang (C:lp 27 - 41ab) und Schluss (C:lp 156b - 159ab) sowie einer längeren Passage in der Mitte der Sudarśanasahasranāmastuti (C:lp 91b-111) hat kaum ein Vers Originalität.

## APPENDIX I:

Ein Vergleich von Stuti C mit Stuti B und der Viṣṇusahasranāmastuti (VSN)

C	entspricht	B und VSN
28 d		vsn 37 d
41 c		vsn 66 a
41 d		vsn 66 b
42 a		-
42 b		-
42 c		vsn 67 a
42 d		-
44 a		vsn 70 a
47 a		vsn 79 c
47 b		-
47 c		-
47 d		vsn 79 d
48 a		vsn 83 a
48 b		-
48 c		-
48 d		vsn 83 b
49 a		-
49 b		-
49 c		-
49 d		vsn 96 d
50 a		vsn 96 c
50 b		-
50 c		-
50 d		vsn 97 b
51 a		vsn 97 a
51 b		-
51 c		-
51 d		-
52 a		-
52 b		-
52 c		vsn 99 c

C	entspricht	B und VSN
52 d		-
53 a		-
53 b		vsn 99 d
53 c		vsn 100 c
53 d		-
54 a		-
54 b		-
54 c		vsn 101 a
54 d		-
55 a		-
55 b		vsn 101 b
55 c		vsn 104 c
55 d		-
56 a		-
56 b		vsn 104 d
56 c		vsn 105 a
56 d		-
57 a		-
57 b		vsn 105 b
57 c		ma 33 a, lp 57 c
57 d		-
58 a		-
58 b		ma 33 b, lp 57 d
58 c		ma 33 c, lp 58 a
58 d		-
59 a		-
59 b		ma 33 d, lp 58 b
59 c		-
59 d		-
60 a		ma 35 a, lp 59 c
60 b		-
60 c		-
60 d		ma 35 d, lp 60 b
61 a		ma 37 a, lp 61 c
61 b		-
61 c		-
61 d		ma 37 d, lp 62 b

C	entspricht	B und VSN
62 a		ma 37 c, lp 62 a
63 a		ma 38 a, lp 62 c
63 b		vsn 19 d
63 c		vsn 23 c
63 d		ma 38 d, lp 63 b
64 a		ma 38 c, lp 63 a
64 b		vsn 23 d
64 c		vsn 24 a
64 d		ma 39 b, lp 63 d
65 a		ma 39 a, lp 63 c
65 b		vsn 24 b
65 c		vsn 25 a
65 d		-
66 a		vsn 26 c
66 b		ma 42 b, lp 66 d
66 c		ma 42 a, lp 66 c
66 d		vsn 27 d
67 a		vsn 29 a
67 b		-
67 c		vsn 31 c
67 d		ma 48 b, lp 72 d
68 a		ma 48 a, lp 72 c
68 b		vsn 31 d
68 c		vsn 32 a
68 d		ma 48 d, lp 73 b
69 a		ma 48 c, lp 73 a
69 b		vsn 32 b
69 c		vsn 32 c
69 d		ma 49 b, lp 73 d
70 a		ma 49 a, lp 73 c
70 b		vsn 32 d
70 c		vsn 43 a
70 d		ma 49 d, lp 74 b
71 a		ma 49 c, lp 74 a
71 b		vsn 43 b
71 c		vsn 43 c

C	entspricht	B und VSN
71 d	-	
72 a	vsn 46 a	
72 b	-	
72 c	vsn 47 a	
72 d	-	
73 a	vsn 48 c	
73 b	-	
73 c	vsn 48 d	
73 d	ma 58 b, lp 83 b	
74 a	ma 58 a, lp 83 a	
74 b	-	
74 c	-	
74 d	vsn 54 d	
75 a	vsn 54 c	
75 b	ma 60 b, lp 85 d	
75 c	-	
75 d	-	
76 a	vsn 55 a	
82 a	vsn 107 c	
82 b	-	
82 c	-	
82 d	-	
83 a	-	
83 b	vsn 107 d	
83 c	vsn 111 c	
83 d	-	
84 a	-	
84 b	vsn 111 d	
84 c	-	
84 d	vsn 112 b	
85 a	vsn 112 a	
85 b	-	
85 c	vsn 114 a	
85 d	-	
86 a	-	

C	entspricht	B und VSN
86 b		vsn 114 b
86 c		vsn 114 c
86 d		-
87 a		-
87 b		vsn 114 d
87 c		-
87 d		-
88 a		-
88 b		-
88 c		vsn 116 c
88 d		-
89 a		-
89 b		vsn 116 d
89 c		vsn 117 c
89 d		-
90 a		-
90 b		vsn 117 d
90 c		-
90 d		-
91 a		vsn 119 a
112 a		ma 119 c, lp 145 a
112 b		ma 119 d, lp 145 b
112 c		ma 122 c, lp 148 a
112 d		-
113 a		ma 123 a, lp 148 c
113 b		-
113 c		ma 129 a, lp 155 a
113 d		-
114 a		ma 128 a, lp 154 a
114 b		ma 128 b, lp 154 b
114 c		-
114 d		-
115 a		ma 129 c, lp 155 c
115 b		ma 129 d, lp 155 d
115 c		-
115 d		-

C	entspricht	B und VSN
116 a		ma 131 a
116 b		-
116 c		-
116 d		-
117 ab		ma 141 cd, lp 160 ab
117 cd		ma 141 ab, lp 160 cd
118 ab		ma 143 ab, lp 161 cd
118 cd		ma 143 cd, lp 162 ab
119 ab		ma 144 ab, lp 162 cd
119 cd		ma 145 ab, lp 163 cd
120 ab		ma 145 cd, lp 164 ab
120 c		-
120 d		-
121 a		-
121 b		-
121 c		ma 72 a, lp 96 a
121 d		-
122 a		ma 73 a, lp 97 c
122 b		-
122 c		ma 74 c, lp 99 a
122 d		ma 74 d, lp 99 b
123 a		-
123 b		-
123 c		ma 75 a, lp 99 c
123 d		-
124 a		ma 76 a, lp 100 c
127 c		vsn 86 c
127 d		-
128 a		-
128 b		vsn 86 d
128 c		vsn 87 a
128 d		-
129 a		-
129 b		vsn 87 b
129 c		vsn 88 a
129 d		-

C	entspricht	B und VSN
130 a	-	
130 b	vsn 88 b	
130 c	-	
130 d	-	
131 a	vsn 91 c	
131 b	-	
131 c	-	
131 d	vsn 94 b	
132 a	vsn 94 a	
132 b	-	
132 c	-	
132 d	vsn 96 b	
133 a	-	
133 b	-	
133 c	-	
133 d	vsn 80 d	
134 a	vsn 82 c	
137 c	ma 110 a, lp 135 a	
137 d	-	
138 a	-	
138 b	vsn 84 d	
140 a	vsn 89 c	
140 b	-	
140 c	vsn 102 a	
140 d	-	
141 a	vsn 45 a	
141 b	-	
141 c	vsn 59 c	
141 d	-	
142 a	-	
142 b	-	
142 c	vsn 106 a	
142 d	-	
143 a	-	
143 b	vsn 63 b	

C	entspricht	B und VSN
143 c		-
143 d		-
144 a		vsn 49 a
144 b		-
144 c		vsn 105 c
144 d		-
145 a		vsn 103 c
147 a		vsn 80 c
147 b		-
147 c		-
147 d		-
148 a		-
148 b		vsn 75 d
148 c		-
148 d		vsn 41 d
151 a		vsn 35 a
151 b		-
151 c		vsn 40 a
151 d		-
152 a		-
152 b		-
152 c		vsn 22 c
152 d		-
153 a		vsn 23 a
153 b		-
153 c		-
153 d		-
154 a		vsn 33 a
154 b		-
154 c		-
154 d		vsn 40 d
156 a		vsn 86 a

## APPENDIX II:

Alphabetisches Register der Namen und Epitheta in den drei Śivasahasra-nāmastutis (A, B, C)

- aṃśu (B: ma 65)  
 akampita (C: lp 143)  
 akara (A: vā 264, bp 78)  
 akala (A: mś 300)  
 akāya (C: lp 147)  
 akāla (A: mś 301, vām 126)  
 akopana (B: lp 124)  
 akṣa (B: ma 119)  
 akṣata (A: vā 215)  
 akṣapriya (A: mś 308, vām 129)  
 akṣamālin (A: vā 205, mś 212, vām 88)  
 akṣaya (A: bp 63) (B: lp 144) (C: lp 97; 134)  
 akṣayagūṇa (C: lp 126)  
 akṣayoratha (B: lp 144)  
 akṣara (B: ma 77, lp 101) (C: lp 131)  
 akṣuṇṇa (B: lp 93)  
 akṣudra (C: lp 158)  
 aḡaṇa (B: ma 93)  
 aḡaṇya (A: vā 251)  
 aḡaṇyaḡaṇādhipa (A: vā 251)  
 aḡastya (C: lp 101)  
 aḡni (A: bp 71; vā 268, vām 104)  
 aḡnida (C: lp 65)  
 aḡnimukha (raḡe) (A: mś 322)  
 aḡnivaktra (A: vā 250)  
 aḡniṣṭoma (A: bp 82)  
 aḡraṇī (C: lp 132)  
 aḡrapā (madhuscyutānām) (A: mś 338)  
 aḡhaṇṭaḡhaṇṭin (A: mś 219)  
 aḡhora (C: lp 110)  
 aḡhoraghoraṇṇa (A: vā 206, mś 214, bp 24, vām 89)  
 aḡḡalubdha (B: ma 80)  
 aḡḡalupta (B: lp 105)  
 aḡḡiras (C: lp 108)  
 acaḡcala (C: lp 93)  
 acala (B: ma 71) (C: lp 62; 103)  
 acalācala (C: lp 55)  
 acalopama (B: ma 123, lp 148)  
 acintya (B: ma 144, lp 162) (C: lp 119)  
 aja (B: ma 45; lp 67) (C: lp 64)  
 ajātaśatru (C: lp 43)  
 ajita (B: ma 87)  
 ajaikapād (B: ma 100, lp 125)  
 aḡu (A: mś 320, vām 135) (C: lp 132)  
 aḡḡa (A: mś 180, vām 74)  
 aḡḡaja (A: vā 226)  
 aḡḡajāḡ (A: bp 41, mś 257, vām 106)  
 aḡḡadhara (A: mś 180)  
 aḡḡanāśana (A: mś 334)  
 atanu (C: lp 93)  
 atikāla (A: mś 301)  
 atithi (C: lp 104)

- atidīpta (B: ma 67, lp 91)  
 atīndriya (C: lp 67)  
 atulya (B: ma 61)  
 attr̥ (C: lp 136)  
 atri (B: dn 38)  
 atriḥṣānamūrti (C: lp 102)  
 atharvaśīrṣa (sāmāsyā) (B: ma 88, lp 113)  
 adambha (B: ma 76) (C: lp 124)  
 adantanāśana (A: mś 318)  
 aditi (B: ma 95, lp 120)  
 adīkṣita (A: mś 318, vām 134)  
 adīna (B: ma 38)  
 adṛśya (B: lp 62)  
 adri (B: ma 37)  
 adrika (B: lp 132)  
 adrirājalaya (C: lp 62)  
 adryālaya (B: ma 37)  
 adhana (B: ma 99)  
 adhara (A: mś 314) (B: lp 90) (C: lp 110)  
 adharṣana (B: dn 52)  
 adharmahan (A: vā 259, mś 324, bp 75, vām 137)  
 adharmaśatru (C: lp 97)  
 adhiroha (B: lp 147)  
 adhiṣṭhānam (C: lp 73)  
 adhr̥ta (C: lp 145)  
 adhokṣaja (B: lp 101) (C: lp 134)  
 adhyātmayoganilaya (C: lp 50)  
 adhyātmānugata (B: lp 99)  
 anagha (B: ma 37; lp 128) (C: lp 61, 126)  
 ananta (bhoginām) (A: vā 233, mś 272, bp 49, vām 112)  
 ananta (B: lp 152)  
 anantadr̥ṣṭi (C: lp 57)  
 anantarūpa (B: ma 132)  
 anapāyakṣara (C: lp 131)  
 anartha (C: lp 141)  
 anarthanāśana (C: lp 97)  
 anala (A: mś 256; vā 241, bp 57, mś 288) (B: ma 87, lp 112; ma 97)  
 (C: lp 81, 143)  
 anākula (C: lp 156)  
 anādi (C: lp 85)  
 anādimadhyanidhana (C: lp 37)  
 anādyanta (C: lp 91)  
 anāmaya (C: lp 128)  
 anindita (B: ma 50, lp 75; ma 97, lp 121; ma 99, lp 124; ma 110)  
 animiṣa (B: ma 40, lp 64)  
 aniruddha (C: lp 102)  
 anirdeśyavapus (C: lp 69)  
 anila (A: mś 345; vām 120) (B: ma 97, lp 122)  
 anilābha (B: dn 103)  
 anīti (B: ma 77)  
 anīśa (B: lp 102) (C: lp 119)  
 anujyotis (C: lp 93)  
 anuttama (C: lp 100, 152)  
 anuttara (C: lp 110)  
 anekadr̥ś (B: lp 96)  
 anekadr̥k (C: lp 146)  
 anaupama (A: mś 286)  
 anaṣadha (B: dn 79)

- anta (A: vā 239, bp 54; mś 283, vām 118; vā 248, bp 63)  
 antaka (A: vā 236)  
 antara (C: lp 33)  
 antarātman (B: lp 109)  
 antarbhāvya (B: lp 114)  
 antarhitātman (B: ma 35, lp 59) (C: lp 60)  
 andhakaghātin (A: mś 177, vā 188, bp 10)  
 andhakasūdāna (A: bp 2)  
 andhakāsurahantṛ (A: vām 72)  
 andhakāri (C: lp 125)  
 anna (A: mś 255, vā 225, vām 105)  
 annakarṭṛ (A: vā 225, bp 40)  
 annada (A: mś 228, vā 213, bp 30, vām 96; mś 255, vā 225, bp 40)  
 annapati (A: mś 228, vā 213, bp 30, vām 96)  
 annabhava (A: vā 213)  
 annabhuk (A: mś 228; mś 255)  
 annabhokṭṛ (A: mś 255, bp 41, vām 105)  
 annabhojin (A: vām 96)  
 annasraṣṭṛ (A: vā 255, mś 256)  
 ap s. āpas  
 apakṣakṣayamkara (A: mś 302)  
 apara (B: ma 95)  
 aparājita (C: lp 144)  
 aparigraha (B: ma 54, lp 84)  
 aparicchēdya (C: lp 31)  
 apahārin (B: lp 77)  
 apāna (A: vā 245, mś 295, bp 60, vām 123)  
 apāṇnidhi (C: lp 73)  
 apratimāḥṛti (C: lp 124)  
 apratirūpa (A: vā 191, mś 184, bp 14, vām 76)  
 apramada (A: mś 294)  
 aprameyātman (C: lp 151)  
 apsarogaṅgasevita (B: ma 114, lp 139)  
 abhakṣabhakṣya (A: vā 195)  
 abhayada (B: lp 59)  
 abhigamya (B: ma 89)  
 abhimukha (rape/rapeṣu nur mś) (A: vā 258, bp 74, mś 322)  
 abhirāma (B: ma 147, lp 167) (C: lp 79)  
 abhivādyā (B: ma 33, lp 57) (C: lp 57)  
 amara (B: ma 62; dn 147)  
 amarādhipa (C: lp 130)  
 amareśa (B: ma 99, lp 124)  
 amarṣana (B: ma 51, lp 76)  
 amala (B: lp 135)  
 amarga (A: mś 326)  
 amita (B: ma 49) (C: lp 69)  
 amukha (A: mś 321, bp 74)  
 amukhya (B: ma 64)  
 amṛta (B: ma 121, lp 146) (C: lp 66)  
 amṛtapā (A: vā 265, mś 336, bp 80) (C: lp 42)  
 amṛtavapus (C: lp 53)  
 amṛtāṅga (C: lp 53)  
 amṛtāsana (C: lp 51)  
 amṛtyu (C: lp 151)  
 amokṣavikrama (C: lp 89)  
 amogha (B: ma 111, lp 136) (C: lp 92)  
 amoghadanḍin (C: lp 80)  
 amoghavikrama (C: lp 89)

- amoghārtha (B: ma 89)  
 amoghārthaprasāda (B: lp 114)  
 ambara (B: ma 144, lp 163)  
 ambikanātha (A: bp 38)  
 ambujāla (B: ma 94, lp 119)  
 arindama (C: lp 110)  
 ariṣṭhamathana (C: lp 92)  
 aruṇa (A: vā 239, mś 284)  
 aroga (C: lp 99)  
 arpavālaya (A: vā 182, mś 165, bp 4, vām 66)  
 artha (A: vā 237, mś 279, bp 52, vām 116) (B: ma 52, lp 92) (C: lp 141)  
 arthakara (B: lp 92)  
 arthakārin (B: ma 96, lp 120)  
 arthapati (A: bp 75)  
 arthārthakararomaśa (B: ma 68)  
 arthitavya (C: lp 27)  
 ardana (B: ma 32, lp 57)  
 aryaman (B: ma 102, lp 127)  
 alaṅkariṣṭu (C: lp 103)  
 alola (B: ma 107, lp 132)  
 avatata (A: mś 182)  
 avarṇa (A: mś 286, vām 119)  
 avaśa (B: lp 92)  
 avikrama (C: lp 157)  
 avijñeya (B: lp 120)  
 avibhāva (B: lp 87)  
 avivekaikanātha (A: vā 220)  
 avedanīya (B: ma 115, lp 140)  
 avyaktalakṣaṇa (C: lp 134)  
 avyaya (B: ma 146, lp 164) (C: lp 59, 78)  
 avyayaprabhava (Dual) (A: vā 187, bp 9)  
 aśanigarjitam (A: vām 100)  
 aśanin (B: ma 42)  
 aśva (B: ma 111)  
 aśvattha (B: den 70)  
 aṣṭamūrti (C: lp 32)  
 asaṃkhyeya (C: lp 151)  
 asaṃsrṣṭa (C: lp 104)  
 asakta (B: ma 105)  
 asat (A: mś 175, vā 187, bp 9, vām 71)  
 asapatna (B: ma 86, lp 111)  
 asuhṛt (sarvabhūtanām) (B: lp 136)  
 asnehana (B: ma 87)  
 ahaṃkara (C: lp 109)  
 ahar (B: ma 138, lp 157) (C: lp 63)  
 aharpati (C: lp 81)  
 ahaścara (B: ma 46)  
 ahirbudhna (B: ma 100)  
 ahirbudhnya (B: lp 125)  
 ahorātra (A: mś 346, vām 145) (B: ma 110, lp 135; lp 71)
- ākapila (B: ma 95)  
 ākāśa (B: lp 88)  
 ākāśanidhirūpa (B: ma 65)  
 āgama (B: ma 57; lp 117)  
 ājñadhāra (C: lp 78)  
 ājyapās (A: vā 266)

ātapa (A: vā 204)  
 ātapana (A: mś 213, mś 226)  
 ātmajyotis (C: lp 93)  
 ātman (B: lp 129)  
 ātmapati (B: ma 67)  
 ātmabhū (C: lp 102)  
 ātmayoni (C: lp 91)  
 ātmasaṃbhava (C: lp 119)  
 ātmasahāya (B: ma 116)  
 ātreya (C: lp 108)  
 ādi (devānām, nur A: mś und vām) (A: vā 239, bp 64, mś 283, vām 118)  
 (B: ma 36, lp 60)  
 ādika (B: lp 111)  
 ādikara (B: ma 36, lp 60)  
 āditya (B: ma 65) (C: lp 94)  
 ādeśa (B: dn 118)  
 ādya (B: ma 91, lp 115; ma 139, lp 157)  
 ādhaya (A: vā 263, mś 331, bp 78, vām 140)  
 ādhāra (C: lp 127)  
 ānanda (C: lp 57)  
 āpas (A: vā 268)  
 āpapās (A: bp 80)  
 āmnāya (C: lp 112)  
 āyus (B: ma 95)  
 āyudha (B: lp 119)  
 āyudhin (B: ma 42, lp 67)  
 ārchaya (B: ma 121, lp 147)  
 ārjavam (A: vā 255, mś 315, bp 70, vām 133)  
 ādracarmābarāvṛta (siṃhaśārdularūpanām nur lp) (B: ma 47, lp 72)  
 āloka (C: lp 43)  
 āvarttamāna (B: lp 143)  
 āvedya (B: lp 140)  
 āveṣa (B: ma 115)  
 āśanām prabhu (B: lp 164)  
 aśuśabdhapati (C: lp 104)  
 āśrama (C: lp 55)  
 āśramapūjita (B: ma 71, lp 95)  
 āśramastha (B: ma 94, lp 118)  
 āśritavatsala (C: lp 158)  
 aśadha (B: ma 117, lp 143)

icchā (A: vā 235, bp 50)  
 ijya (B: lp 163)  
 itihāsa (B: lp 100)  
 itihāsakara (B: ma 75)  
 indu (A: bp 53) (B: ma 125, lp 150)  
 indra (A: vā 237; 241; bp 57, mś 288, vām 120)  
 indriya (sarvadehinām, B: ma 82) (B: lp 106, ma 82)  
 iṣṭa (C: lp 72)

Īḍya (C: lp 109)  
 Īśa (C: lp 34)  
 Īśana (A: vā 220, bp 37, mś 244; vā 256) (B: ma 72, lp 96; ma 146)  
 (C: lp 28)  
 Īśvara (B: ma 72, lp 96) (C: lp 28)

ugra (A: vā 200, bp 21, mś 203, vām 84) (B: ma 97, lp 121) (C: lp 39)  
 ugradamṣṭra (A: vām 142)  
 ugradamṣṭra (A: mś 334)  
 ugrarūpin (A: vām 72)  
 uttara (C: lp 41)  
 uttāna (B: dn 129)  
 uttāraka (C: lp 85)  
 utthāna (B: ma 126)  
 utthīta (A: vā 196, bp 19, mś 196, vām 81)  
 utpattihetu (A: vām 74)  
 utphulla (A: vā 242, bp 57)  
 utsaṅga (B: ma 81, lp 106)  
 udagra (B: ma 43, lp 68; ma 102)  
 udāna (A: vā 245, bp 60, mś 295, vām 123)  
 udārakīrti (C: lp 95)  
 udgata (B: lp 163)  
 udbhijāḥ (A: mś 257)  
 udbhijja (A: vā 226, bp 41)  
 udbhid (B: dn 147)  
 udbhida (B: ma 144)  
 udbhidaja (A: vām 106)  
 udyogin (C: lp 95)  
 unnatakīrti (C: lp 82)  
 unmattaveṣa (B: lp 58) (C: lp 36; 58)  
 unmattaveṣapracchanna (B: ma 33)  
 unmāda (B: ma 68)  
 unmādana (A: vā 224, bp 39, mś 253)  
 unmeṣa (A: vā 245, bp 60, mś 296, vām 123)  
 upakāra (B: dn 93)  
 upakṣaya (A: vā 199, mś 201)  
 upadeśakara (B: ma 66, lp 90)  
 upaplava (A: mś 289, vām 120) (C: lp 94)  
 upahāra (B: lp 114)  
 upahārapriya (B: ma 90)  
 umākānta (B: ma 134)  
 umādhara (B: ma 134)  
 umāpati (B: ma 134; ma 40, lp 64)  
 uraḅa (B: ma 65, lp 88)  
 uṣaᅅgu (B: den 105)  
 uṣṭiṣin (B: ma 43, lp 68)

ūrdhvakeśa (A: vā 246, bp 61, mś 298, vām 124)  
 ūrdhvakeśadamṣṭra (A: vām 75)  
 ūrdhvaᅅtman (B: ma 132)  
 ūrdhvadamṣṭrakeśa (A: mś 182)  
 ūrdhvadapᅅakeśa (A: vā 190)  
 ūrdhvadapᅅikeśa (A: bp 13)  
 ūrdhvaretas (B: ma 45, lp 70)  
 ūrdhvaliᅅga (B: ma 45)  
 ūrdhvaliᅅgin (B: lp 70)  
 ūrdhvasaᅅhanana (B: ma 127, lp 153)  
 ūrdhvaśāyin (B: ma 45, lp 70)

ᅅksahasrāmitekṣana (B: ma 88)  
 ᅅksahasrorjitekṣana (B: lp 113)  
 ᅅksāmāni (A: vā 228, bp 44, mś 262)

ṛtu (B: ma 71, lp 95)  
 ṛtukara (B: ma 71, lp 95)  
 ṛṣi (C: lp 89)

ekajyotis (C: lp 155)  
 ekanāyaka (C: lp 145)  
 ekapādabahunetra (A: vā 207)  
 ekapādbahunetra (A: mś 216)  
 ekabandhu (C: lp 146)  
 ekamūrti (A: vām 90)  
 ekaśīrṣa (A: vā 207, mś 216)

oṃkāra (A: vā 239, bp 54, mś 283)  
 ojaskara (C: lp 70)  
 oṣadhi (A: vā 238, bp 53, mś 281, vām 117)

kakuda (vṛkṣānām) (A: vā 233, bp 48, mś 271)  
 kakubha (vṛkṣānām) (vām 112)  
 kakubha (B: ma 128, lp 154)  
 kaṅkavāṣṭavāsuki (C: lp 153)  
 kaṅkaṅkaṅka (A: vā 205, mś 209, vām 87) (B: lp 82)  
 kaṅkaṅka (A: mś 193, vām 80)  
 kathana (A: mś 240, vām 100)  
 kathya (A: mś 240, vām 100)  
 kadru (A: vā 240, bp 55, mś 285, vām 119)  
 kanaka (B: ma 90, lp 114)  
 kanakavarcas (A: vām 78)  
 kaniṣṭha (B: ma 130, lp 156)  
 kapardin (B: ma 45, lp 69) (C: lp 40)  
 kapālan (B: ma 42, lp 66)  
 kapālahasta (A: vā 200, bp 22, mś 204)  
 kapālasaktapaṇi (A: vām 85)  
 kapālin (B: ma 100, lp 125; lp 153) (C: lp 31)  
 kapila (B: ma 95, lp 119) (A: vā 240, bp 55, mś 285, vām 119)  
 kapilaśmaśru (C: lp 93)  
 kapilācarya (C: lp 44)  
 kapiṣa (B: dn 98)  
 kapota (A: vā 240, bp 55, mś 285, vām 119)  
 kapotastha (B: ma 94, lp 118)  
 kamaṅḍalu (B: ma 44)  
 kamaṅḍaludhara (B: ma 42, lp 66) (C: lp 66)  
 kamalekṣaṅga (C: lp 60)  
 kampa (A: vā 261, mś 327)  
 karaṅgam (A: vā 186, bp 9, mś 174, vām 71) (C: lp 75)  
 karasthālin (B: ma 127, lp 153)  
 karpikāra (C: lp 45)  
 karpikāramahāśragvin (B: ma 133)  
 karpikārajapriya (A: vā 257)  
 karpikārasrajapriya (A: bp 72, mś 320, vām 135)  
 karmakālavid (B: ma 53, lp 55)  
 karmanivartin (varpāśramāṅgam) (A: mś 236)  
 karmapravartin (varpāśramāṅgam) (A: vā 217)  
 kala (A: vā 247)  
 kalakala (A: mś 211; vā 217, bp 34, mś 237)

- kalaṅkahan (C: lp 149)  
 kalaṅkāṅka (C: lp 149)  
 kalaṅkari (C: lp 153)  
 kalana (A: vā 199)  
 kalanāšana (A: vā 248)  
 kalaśa (B: lp 119)  
 kalāṅ (A: mś 270, vām 111, bp 48) (B: ma 138, lp 157)  
 kalākaṣṭhānimeṣaḥ (A: vā 232)  
 kalādhara (C: lp 103; 129)  
 kalādhyaḥṣa (C: lp 139)  
 kalāvapus (C: lp 147)  
 kali (A: mś 300, vām 125, vā 247) (B: ma 91; lp 100)  
 kalikaṣṭu (B: lp 84)  
 kalpa (A: vā 199, mś 201) (B: ma 75, lp 100) (C: lp 59)  
 kalpasamkhyavicārin (A: vām 103)  
 kalpādi (C: lp 60)  
 kalyāṇaprakṛti (C: lp 59)  
 kavacin (C: lp 150)  
 kavi (B: lp 116) (C: lp 45)  
 kavavyavāha (C: lp 105)  
 kāñcana (B: ma 90)  
 kāñcanasthita (B: lp 114)  
 kānta (A: bp 72, vām 134) (B: ma 146, lp 165) (C: lp 48; 62; 131)  
 kāma (A: vā 220, mś 246, vām 102; vā 237, bp 52, mś 279, vām 116;  
 mś 320, vām 135) (B: dn 42)  
 kāmākrodha (Dual) (A: vā 235, bp 51, mś 275, vām 114)  
 kāmaghna (A: vā 220, bp 38, mś 246, vām 102)  
 kāmada (A: vā 220, mś 246, bp 38, vām 102)  
 kāmadeva (C: lp 48)  
 kāmānāšana (B: ma 51, lp 76; lp 77)  
 kāmāpāla (C: lp 48)  
 kāmabimbanihartṛ (A: vā 257)  
 kāmabimbavinihartṛ (A: bp 72)  
 kāmāyogin (C: lp 68)  
 kāmāśasana (C: lp 40)  
 kāmāri (B: ma 98, lp 123) (C: lp 83)  
 kāmāvarta (A: vā 257)  
 kāmīn (C: lp 48)  
 kāmīya (B: ma 41, lp 65)  
 kārāṇam (A: vā 187, mś 174, vām 71) (C: lp 75)  
 kāryakovidā (C: lp 151)  
 kāryam (A: vā 187, mś 174, vām 71)  
 kāla (A: vām 83; bp 38; vā 247, vām 125; mś 301, vām 126) (B: ma 56,  
 lp 82; ma 72, lp 96; ma 73, lp 98; ma 91, lp 116)  
 kālakāṣṭhakaṣṭha (B: ma 56)  
 kālakāṣṭha (B: lp 82) (C: lp 129)  
 kālakāla (C: lp 35)  
 kālakṛiḍānaka (A: bp 32)  
 kālajñānin (C: lp 147)  
 kālanātha (A: mś 201)  
 kālanāśa (A: vām 83)  
 kālanāšana (A: bp 63)  
 kālapuṣṭpaphalaprada (A: vā 238, bp 54, mś 282, vām 117)  
 kālapūjita (B: ma 91, lp 116)  
 kālabhākṣa (C: lp 153)  
 kālayogin (B: ma 48, lp 72) (C: lp 68)  
 kālarūpin (B: ma 104)  
 kālāgnivaktra (A: bp 65)

- kālādhyaṅga (B: lp 99)  
 kāśyapa (C: lp 87)  
 kaṣṭhāḥ (A: mś 270, bp 48, vām 111) (B: ma 138, lp 157)  
 kāhali (B: dn 66)  
 kirītin (C: lp 85)  
 kilakila (A: bp 18, mś 195)  
 kilikila (A: vā 196, vā 209)  
 kilikilipriya (A: vām 93)  
 kuṣṭhila (A: vā 197, bp 19, vām 81)  
 kuṅḍa (A: mś 180)  
 kuṅḍalin (C: lp 150)  
 kuṅḍin (B: ma 44, lp 154)  
 kuberabandhu (C: lp 37)  
 kubja (A: bp 19)  
 kumāra (C: lp 98)  
 kumbhakarṇa (A: vā 182, bp 4, mś 165, vām 66)  
 kurukarṭṭ (B: ma 104)  
 kurubhūta (B: ma 104)  
 kuruvāsin (B: dn 107)  
 kulakarṭṭ (B: lp 131)  
 kulahārin (B: lp 131)  
 kulāntaka (A: vām 142)  
 kuśalāgama (C: lp 98)  
 kūpa (B: ma 124, lp 149)  
 kūlakarṭṭ (B: ma 106)  
 kūlahārin (B: ma 106)  
 kṛtajña (C: lp 131)  
 kṛtāgama (C: lp 48)  
 kṛtananda (C: lp 142)  
 kṛtibhūṣana (C: lp 131)  
 kṛttivasas (C: lp 35)  
 kṛtya (A: mś 302)  
 kṛśa (A: mś 194, vām 100, mś 239)  
 kṛśaṅga (A: mś 194)  
 kṛśanāsa (A: mś 194, vām 81)  
 kṛṣṇa (A: vā 239, bp 55, mś 284, vām 118) (B: ma 44, lp 68) (C: lp 97)  
 kṛṣṇapīṅgala (B: ma 130, lp 156)  
 kṛṣṇarakteṅga (A: vā 218, bp 35, mś 238)  
 kṛṣṇavarṇa (B: ma 82, lp 106)  
 kṛṣṇājīnottariya (A: vā 220, bp 37, mś 243, vām 102)  
 ketu (B: ma 37, lp 61) (C: lp 61)  
 ketumālin (B: ma 109, lp 134)  
 kelikala (A: mś 300)  
 kailāśagirivasin (B: dn 109)  
 kailāśapati (C: lp 83)  
 kailāśaśikharavāsin (B: ma 106) (C: lp 136)  
 kailāśastha (B: lp 131)  
 kodanḍin (C: lp 38)  
 kauśika (C: lp 79)  
 kratu (C: lp 46)  
 kratha (A: vā 218, bp 35)  
 krathana (A: vā 218, bp 35)  
 kriyā (A: vā 187, bp 9, mś 174, vām 71)  
 kriyāvastha (B: dn 97)  
 krūrakarṭṭ (B: lp 129)  
 krūravāsin (B: lp 129)  
 krośa (A: vām 138)  
 kṣapāḥ (B: ma 138)  
 kṣatriyāḥ (A: vā 231, bp 46, mś 267)

kṣapapa (C: lp 55)  
 kṣapaḥ (B: ma 138, lp 157)  
 kṣama (A: vā 235)  
 kṣamā (A: bp 50)  
 kṣamākṣama (A: mś 275, vām 144)  
 kṣamāpāyakara (A: vā 248)  
 kṣaya (A: vā 199, mś 201)  
 kṣayagūpa (C: lp 126)  
 kṣarakṣara (A: bp 66)  
 kṣarākṣarapriya (A: vā 251)  
 kṣanta (A: mś 318)  
 kṣama (C: lp 55)  
 kṣaya (A: vā 248, bp 63)  
 kṣīrapaḥ (A: mś 337)  
 kṣīrasomapa (A: vā 265, bp 80)  
 kṣīroda (udadhīnām) (A: vā 234, bp 49, mś 273, vām 113)  
 kṣutam (A: mś 296, vām 123)  
 kṣuttṛṣpa (A: vām 140)  
 kṣudra (A: mś 217, vām 91)  
 kṣudrahan (C: lp 157)  
 kṣubdha (A: mś 233, vām 98)  
 kṣura (A: mś 302)  
 kṣetrajña (C: lp 109)  
 kṣetrapālaka (C: lp 109)  
 kṣetram (C: lp 39)  
 kṣobhana (A: vā 215, mś 233, bp 32, vām 98)

khaga (B: ma 65, lp 88)  
 khacara (B: ma 32, lp 57)  
 khaṭṭjāṅgavaradharaka (A: vā 236)  
 khaṭṭvāṅgin (A: bp 51, mś 277, vām 115) (C: lp 34)  
 khaḍgajihva (A: mś 206)  
 khaḍgajihvadamaṣṭrin (A: vā 201, bp 23)  
 khaḍgin (B: lp 81) (C: lp 150)  
 khaḍḍaparaśu (C: lp 126)  
 khecara (B: lp 81)

gaṅgā (A: mś 280, vām 116)  
 gaṅgātoyārdhamūrdhaja (A: vā 224)  
 gaṅgātoyārdramūrdhaja (A: bp 39, mś 253)  
 gaṅgādhara (C: lp 29)  
 gaṅgāplavodaka (C: lp 46)  
 gaṅgālulitakeśa (A: vām 99)  
 gajahan (B: ma 47, lp 71)  
 gajendrakarṇa (A: vā 182, bp 5, mś 166, vām 67)  
 gajendranātha (A: vā 77)  
 gapa (B: ma 40)  
 gapakarṭṛ (B: ma 41, lp 65)  
 gapakāra (B: ma 92, lp 116)  
 gapakārya (C: lp 47)  
 gapapati (B: ma 41, lp 65)  
 gapādhipa (A: bp 66, mś 308, vām 129) (B: lp 1p 141, ma 116)  
 gapādhyakṣa (A: mś 308, vām 129)  
 gapika (B: lp 141)  
 gaṇeśvara (A: mś 336, vām 142) (C: lp 31)  
 gaṇotkaja (A: vām 137)

- gatāgata (B: dn 80)  
 gati (B: ma 49, lp 102; ma 131) (C: lp 69)  
 gadin (A: vā 236, bp 51, mś 277, vām 115; vā 246)  
 gandha (A: mś 221)  
 gandhakārin (B: lp 69)  
 gandhadhārin (B: ma 45)  
 gandhamālin (B: ma 126, lp 152)  
 gandharva (B: ma 95, lp 120)  
 gandhāra (B: ma 113, lp 139)  
 gabhasti (B: ma 131)  
 gambhīra (B: ma 52, lp 78) (C: lp 72)  
 gambhīraghoṣa (B: ma 52, lp 77)  
 gambhīrabalavāhana (B: ma 52, lp 78)  
 gambhīrarōṣa (B: lp 78)  
 garbhamāṃsasṛgāla (A: vā 211, mś 224, vām 94)  
 gavām pati (B: ma 70, lp 94)  
 gahana (B: ma 122, lp 148) (C: lp 74)  
 gāyatrī (A: vā 239, bp 54, mś 283, vām 118)  
 giri (A: vā 244, vām 144)  
 girika (A: mś 293, vā 252, bp 67, vām 130)  
 girikapriya (A: vā 252, mś 309, vām 130)  
 giricara (B: ma 50, lp 75)  
 giriḥa (A: vām 122)  
 giriḥapriya (A: bp 67)  
 giridhanvan (C: lp 30)  
 giribandhava (C: lp 37)  
 girirata (C: lp 92)  
 giriruha (B: dn 51)  
 giriśa (C: lp 37)  
 girisādhana (B: ma 86)  
 girivṛkṣakala (A: vā 210)  
 girivṛkṣapriya (A: bp 28)  
 girivṛkṣālaya (A: mś 223)  
 giriḥam śikharāpi (A: vā 233, bp 48, mś 271)  
 giriśa (A: mś 309) (C: lp 37)  
 gītavādanakapriya (A: vā 247, bp 62, mś 299)  
 gītavādi trakārin (A: bp 20)  
 gītavādi tratattvaḥḥa (A: mś 299)  
 gītavādi tranṛtyaḥḥa (A: vām 125)  
 gītavādi tranṛtyaḥḥa (A: vā 247, bp 62)  
 gītavādi traśālin (A: mś 199)  
 gītavādyarata (A: vā 198)  
 gupagrāhin (C: lp 143; 149)  
 gupabuddhi (B: dn 59)  
 guparāśi (C: lp 56)  
 gupavṛddhi (B: ma 57)  
 gupākara (B: ma 47, lp 71) (C: lp 56)  
 gupādhipa (B: ma 116)  
 guru (B: ma 129, lp 155; ma 146, lp 165) (C: lp 74)  
 guha (B: dn 149)  
 guhāpāla (praveśinām) (B: ma 112)  
 guhāvāsa (B: dn 61, lp 85)  
 guhāvāsin (B: lp 138)  
 guhya (B: ma 89, lp 113)  
 guhyatapas (A: mś 313, vām 132)  
 gūḥa (A: vā 253)  
 gūḥapratiniḥevita (A: vā 253)  
 gūḥavartta (A: vā 253)

gūḍhavrata (A: bp 69, mś 313, vām 132)  
 gūḍhavratanigēvita (A: bp 69)  
 gṛhavr̥kṣaniketin (A: vām 94)  
 gokarṇa (A: vā 182, bp 5, mś 166, vām 67)  
 gocara (B: ma 32, lp 57)  
 gocarmavasana (B: ma 112, lp 137)  
 gotama (A: vā 260)  
 gonarda (A: mś 325, vām 137)  
 gonetr̥ (A: bp 73)  
 gopati (B: ma 112, lp 137) (C: lp 41)  
 gopāla (B: lp 137)  
 gopāli (B: ma 112)  
 gopt̥r̥ (A: bp 73) (C: lp 35; 41; 152)  
 gopracara (A: bp 73)  
 gopratarā (A: vā 260, mś 325, vām 137)  
 gomat (C: lp 79)  
 gomārga (A: bp 73, mś 326, vām 138)  
 govinda (A: bp 73, mś 326, vām 138)  
 govindra (A: vā 261)  
 govṛṣa (A: mś 208)  
 govṛṣabhirut (A: vām 87)  
 govṛṣeśvara (A: bp 73, vā 260, mś 325, vām 137)  
 gośakha (C: lp 46)  
 gaurībhart̥r̥ (C: lp 31)  
 graha (B: ma 37, lp 61)  
 grahapati (C: lp 97)  
 grahāḥ (A: vā 232, mś 270, vām 111)  
 grāma (B: ma 112, lp 137)  
 grīṣma (C: lp 107)

ghaṭa (A: vā 249)  
 ghaṭika (A: vā 249)  
 ghaṭin (A: mś 304)  
 ghaṭṭa (A: vā 208, mś 219; mś 304, vām 127)  
 ghaṭṭakin (A: bp 64)  
 ghaṭṭamālavibhūṣin (A: vām 92)  
 ghaṭṭākin (A: bp 64)  
 ghaṭṭāghaṭṭanighaṭṭin (A: vām 92)  
 ghaṭṭājālpā (A: bp 26)  
 ghaṭṭāmālāpriya (A: vā 209, bp 26, mś 220)  
 ghaṭṭika (A: vā 249)  
 ghaṭṭin (A: bp 26; bp 64, mś 304, vām 127)  
 ghaṭṭa (A: vā 208)  
 ghuṣya (A: mś 327)  
 ghr̥tacyuta (A: vām 143)  
 ghora (B: ma 50)  
 ghoratapas (B: ma 38)  
 ghoṣa (A: vā 217, mś 237)  
 ghoṣya (A: vā 217)

cakrahasta (B: 94)  
 caṇḍa (A: vā 189, bp 12, mś 180, vām 74; vām 78, bp 16; vā 203, mś 209;  
 vā 208; vām 100; vām 131, bp 69, mś 311)  
 caṇḍasatyaparākrama (C: lp 102)  
 caṇḍikaghaṭṭa (A: mś 219)  
 caṇḍaikaghaṭṭa (A: bp 26)

- catura (C: lp 111)  
 caturapriya (C: lp 111)  
 caturāśramyaneṭṭṛ (A: bp 66, mś 307, vām 129)  
 caturbāhu (C: lp 49)  
 caturbhāva (C: lp 111)  
 caturmukha (A: vā 258, bp 74, mś 322) (B: ma 74, lp 98) (C: lp 49)  
 caturyuga (A: vā 250, bp 65, mś 306, vām 128)  
 caturvarṇyakara (A: vā 251, bp 66, mś 307, vām 129)  
 caturveda (A: vā 250, bp 65, mś 306, vām 128) (C: lp 111)  
 caturhotṛ (A: vā 250, bp 65, mś 306, vām 128)  
 catuṣpatha (A: vā 250, bp 65) (B: ma 48, lp 72) (C: lp 67)  
 catuṣpathapatha (A: bp 36)  
 catuṣpatharata (A: vā 219)  
 catuṣpatharatha (A: mś 242, vām 101)  
 candana (B: ma 107)  
 candanin (B: ma 133)  
 candra (A: vā 253) (B: lp 61) (C: lp 61)  
 candramauli (C: lp 30)  
 candravaktra (B: ma 103, lp 128)  
 candrasaṅgijīvana (C: lp 130)  
 candrasūryagati (B: ma 37)  
 candrāpīṭha (C: lp 30)  
 candrārkapati (A: vām 105)  
 candrārhasamyugāvarta (A: bp 40)  
 candrāvarta (A: vā 224, mś 254)  
 camūstambhana (B: ma 70)  
 carācara (C: lp 112)  
 carācarātman (B: ma 136)  
 carucelin (A: mś 304)  
 carmin (B: ma 31)  
 cārudhī (C: lp 111)  
 cāruliṅga (B: ma 74, lp 98)  
 cala (B: ma 114)  
 calamana (A: bp 19)  
 calācala (A: bp 61, mś 298, vām 124)  
 citābhasmapriya (A: vā 200)  
 citibhasmapriya (A: mś 204, vām 85)  
 citrabhānu (A: vā 242, bp 57, mś 289, vām 120)  
 citraveṣa (C: lp 34)  
 citroruḅhaṅga (A: vām 92)  
 cirantana (C: lp 34)  
 cirin (A: vām 127)  
 cīravāśas (B: ma 46, lp 70)  
 cūḍāla (A: bp 64)  
 cūḍālolabala (A: vā 249)
- chatram (B: ma 127)  
 chada (B: ma 107)  
 chanda (B: ma 108, lp 133)  
 chāyā (A: vā 204, mś 213, vām 89)  
 chinnaśāyā (C: lp 47)  
 chettṛ (A: vā 236, bp 52, mś 278, vām 115)
- jagatkāla (B: ma 109, lp 134)  
 jagadādija (C: lp 76)  
 jagadīśa (C: lp 61)

jagadīśvara (B: lp 100)  
 jagadguru (C: lp 62)  
 jagaddhitaiśin (C: lp 98)  
 jagannātha (A: vām 142, mś 336) (C: lp 133)  
 jaṅgama (B: ma 89)  
 jaṅadhara (B: ma 124) (C: lp 30)  
 jaṅin (B: ma 31, lp 55; ma 56, lp 81) (C: lp 35)  
 jaṅila (A: mś 197) (C: lp 128)  
 jana (C: lp 82)  
 janaka (C: lp 111)  
 janajanmādi (C: lp 86)  
 janana (C: lp 86)  
 janmamṛtyujarātiga (C: lp 89)  
 janmādhīpa (C: lp 88)  
 janya (B: dn 57)  
 jaya (A: vā 262, bp 77, mś 329, vām 139) (B: ma 55, lp 80)  
 jayakālavīd (C: lp 73)  
 jayastambha (C: lp 121)  
 jāyājayau (A: vā 235, bp 51, mś 276, vām 114)  
 jarādhiśamana (C: lp 105)  
 jarayujāṅḍajāṅ (A: vā 226, bp 41, mś 257, vām 106)  
 jarya (C: lp 105)  
 jala (A: vā 247, bp 62)  
 jalacara (A: mś 300)  
 jalavyāla (A: bp 62)  
 jalin (A: vā 247)  
 jāleśaya (B: ma 96, lp 121)  
 jāleśvara (B: ma 75; ma 96) (C: lp 133)  
 jālobbhava (B: ma 131)  
 jālya (A: vā 247)  
 jāva (A: vā 247)  
 jātukarṇya (C: lp 101)  
 jāla (A: bp 62, vām 125)  
 jālya (A: mś 300)  
 jāhnavīdhṛk (B: ma 134)  
 jītakāma (B: ma 113) (C: lp 58)  
 jītapriya (C: lp 58)  
 jīteṅdriya (B: ma 113, lp 138)  
 jīṣṇu (C: lp 89)  
 jīrṇadaṁṣṭra (A: mś 341)  
 jīva (A: vā 244, bp 59, mś 293)  
 jīvana (B: ma 120, lp 145)  
 jīvitāntakara (C: lp 129)  
 jīviteśvara (C: lp 128)  
 jīrṇbitam (A: vā 245, mś 296, vām 123)  
 jīrṇāgamya (C: lp 32; 41)  
 jīrṇānidhi (C: lp 109)  
 jīrṇāvat (C: lp 55)  
 jīrṇāskandha (C: lp 94)  
 jīrṇeya (C: lp 110)  
 jīreṣṭha (A: vā 198, bp 21, mś 200, vām 82) (C: lp 110)  
 jyotirmaya (C: lp 133)  
 jyotiṣam ayanam (B: ma 55, lp 81)  
 jyotiṣmat (C: lp 99)  
 jvālin (B: ma 56, lp 81)

- taḥa (A: vā 212, bp 29, mś 227)  
 taḥanām pati (A: mś 227)  
 taḥinīpati (A: bp 29)  
 taḥya (A: mś 227)  
 taḥya (A: bp 29)  
 taḥitām pati (A: vā 212)  
 tattvātattvavivekātmān (C: lp 88)  
 tanu (B: lp 134; lp 129) (C: lp 110)  
 tanūnapāt (C: lp 105)  
 tantuwardhana (C: lp 50)  
 tapana (A: vā 212, vām 95) (C: lp 106)  
 tapas (A: vā 255, bp 70, mś 315, vām 133) (B: ma 113)  
 tapasvin (B: ma 33, lp 57) (C: lp 58; 59)  
 taponitya (A: vā 223, mś 252)  
 taponidhi (B: ma 121, lp 146)  
 tapomaya (B: dn 148)  
 tapya (A: vā 212, mś 226, vām 95)  
 tamas (A: vā 244, bp 59, mś 294, vām 122)  
 tamisrahan (C: lp 106)  
 tamohara (C: lp 34)  
 tara (A: vā 211, mś 224, vām 94)  
 taraṅgavid (B: ma 59, lp 85)  
 taraṅgāṅkitakeśa (A: vā 216, bp 33, mś 234)  
 taraṅa (A: vā 254, bp 69)  
 taraṅi (C: lp 52; 154)  
 taras (B: ma 127)  
 taru (B: ma 109, lp 134)  
 tāraḥa (A: vā 211, mś 224, vām 94; mś 313; vā 254) (C: lp 59)  
 tārakamaya (A: mś 313, vām 132)  
 tārakāḥ (A: vām 132)  
 tāraṅa (A: vā 254, bp 69) (B: ma 115, lp 141)  
 tārkṣya (patatām, nur A) (A: vā 233, mś 272, vām 112) (B: ma'95, lp 120;  
 ma 136)  
 tārkṣyapriyabhakta (C: lp 39)  
 tāla (B: lp 95; ma 109)  
 tālin (B: ma 56; ma 127)  
 tigmatejas (B: ma 132)  
 tigmananyu (B: ma 46, lp 71)  
 tigmaṅśu (C: lp 78)  
 tinduka (A: vām 122)  
 tiṣya (C: lp 124)  
 tīkṣpatāpa (B: ma 53)  
 tīkṣnopāya (B: lp 79)  
 tīrtha (B: lp 128)  
 tīrthakara (C: lp 128)  
 tīrthadeva (B: ma 119, lp 145)  
 tīrthadevaśivālaya (C: lp 112)  
 tīvranāda (C: lp 77)  
 tuḥḍānām pati (A: vām 96)  
 tumbavīpa (B: lp 121)  
 tumbavīpapriya (A: vā 202)  
 tumbavīpin (B: ma 96) (C: lp 133)  
 tumbivīpapriya (A: bp 23, mś 207, vām 86)  
 tulya (B: lp 87)  
 tuṣitājyapās (A: mś 338)  
 tṛḥauśadhya (A: vā 238, bp 53, mś 281, vām 117)  
 tṛḥātṛḥtavicārin (A: mś 246, vām 103)

- tejas (B: ma 43, lp 67)  
 tejaskara (B: ma 43, lp 67)  
 tejasvin (A: mś 343)  
 tejonidhi (C: lp 109)  
 tejopahārin (B: ma 52, lp 77)  
 tejomaya (C: lp 132)  
 tejoraśi (C: lp 151)  
 torapa (B: ma 115)  
 tyaga (A: vā 209)  
 trikarmaniyata (A: bp 33)  
 trikarmanirata (A: vā 216, mś 235, vām 99)  
 trikaladhṛk (B: ma 60)  
 trikrama (B: ma 144)  
 trijaṭa (B: ma 46) (A: vā 188, bp 11, mś 178, vām 73)  
 trijaṭin (B: lp 70)  
 tridaśa (B: ma 60)  
 tridaśādhipa (C: lp 85)  
 tridhāman (C: lp 45)  
 trinetra (A: vā 189, bp 11, mś 178, vām 73)  
 tripuraghna (A: vā 189, bp 11, mś 179, vām 73)  
 trimadhu (B: ma 130, lp 156)  
 triyuga (B: dn 124)  
 trilokātman (C: lp 134)  
 trilokeśa (C: lp 134)  
 trilocana (A: vā 246) (C: lp 32; lp 44)  
 trivarga (C: lp 32)  
 trivikrama (B: dn 147)  
 trividya (C: lp 108)  
 triviṣṭapa (B: ma 140, lp 158)  
 triśaṅku (B: ma 93; ma 100)  
 triśīrṣa (A: vā 188, bp 11, mś 178, vām 73)  
 triśukla (B: dn 96)  
 triśūlavaradhārin (A: vā 188, bp 11)  
 triśūlavarapāpi (A: mś 173)  
 triśūlāsaktapāpi (A: vām 73)  
 triśūlin (C: lp 78)  
 trisauparṇam (A: vā 243, bp 58, mś 291, vām 121)  
 trailokyagoptṛ (A: vā 261, bp 73, mś 326, vām 121)  
 tryakṣa (A: vā 181, bp 3, mś 162, vām 65) (B: lp 137)  
 tryambaka (A: vā 189, bp 11, mś 179, vām 73; bp 38; mś 334, vām 142)  
 (C: lp 125)  
 tryambakāmbikanātha (A: mś 245, vām 102)  
 tvaṣṭṛ (B: ma 101, lp 126) (C: lp 62)
- dakṣṭrin (A: vā 246, bp 61)  
 dakṣa (B: ma 111) (C: lp 40)  
 dakṣayajñāpahārin (B: ma 51)  
 dakṣahan (B: lp 76)  
 dakṣāri (C: lp 126)  
 dakṣiṇa (C: lp 143)  
 dakṣa (A: vā 194, mś 187; mś 239) (C: lp 57)  
 dakṣadhāra (A: vā 259, bp 75, mś 324, vām 137)  
 dakṣadhṛk (A: bp 79; vā 250)  
 dakṣamuṇḍavibhūṣita (A: vā 265)  
 dakṣin (A: bp 12, mś 181; vā 250, bp 65, mś 305, vām 128) (B: ma 56;  
 lp 154) (C: lp 114)  
 dakṣimāsaktakarṇa (A: vā 190)

- daṇḍimuṇḍa (A: vā 190, mś 181) (B: ma 128)  
 dantanāśana (A: vā 256)  
 dantavināśana (pūṣṇo) (A: vā 253, bp 68, mś 311, vām 131)  
 dantavināśana (A: bp 72)  
 dama (A: vā 235) (C: lp 57)  
 damana (B: lp 100; ma 135)  
 damanākāra (B: lp 92)  
 damayita (C: lp 57)  
 dambha (B: ma 76, lp 100) (C: lp 124)  
 dambhakara (B: lp 100)  
 dayākara (C: lp 40)  
 darpapa (B: ma 78, lp 102)  
 darpahan (C: lp 140)  
 darpita (C: lp 140)  
 darbhacārin (B: dn 108)  
 darbhaśāyin (B: ma 105)  
 daśabāhu (A: bp 21, mś 203, vām 84, vā 200) (B: ma 40, lp 64)  
 daśalakṣanasanyukta (A: vā 237, bp 52, mś 279, vām 116)  
 dānavāri (C: lp 110)  
 dānta (A: mś 317, vām 134; vā 212, bp 29, mś 226) (C: lp 40; 114)  
 dāntasambhava (A: vām 134)  
 digālaya (B: ma 83)  
 digvāsas (B: ma 41, lp 65)  
 dipdimāsaktahasta (A: vām 74)  
 dipdimuṇḍa (A: vām 74)  
 divākara (C: lp 119)  
 divya (C: lp 118)  
 diśābāhu (B: ma 57)  
 dīkṣita (A: mś 318, vām 134)  
 dīnasādhaka (B: ma 38)  
 dīptajihva (B: ma 128)  
 dīptatejas (B: lp 154)  
 dīptasūryāgnijaṭin (A: vā 223)  
 dīptasūryāgnijaṭila (A: mś 251)  
 dīrgha (B: ma 44, lp 68)  
 dīrghatapas (B: lp 62) (C: lp 63)  
 duḥkāla (A: vā 248, bp 63)  
 duḥsaha (A: vā 262, bp 76, mś 328, vām 139) (C: lp 85)  
 duḥsvapnanāśana (C: lp 84)  
 dundubhi (C: lp 76)  
 duratikrama (A: vā 262, bp 76, mś 328, vām 139) (C: lp 132)  
 durādharma (C: lp 67)  
 durādharṣa (C: lp 152)  
 durāvāsa (C: lp 49)  
 durāsada (C: lp 49)  
 durga (C: lp 50)  
 durgama (C: lp 50)  
 durjaya (A: vā 262, mś 329, vām 139) (C: lp 132)  
 durdarpa (A: bp 77)  
 durdarśa (A: vām 139)  
 durdānta (A: vā 256, mś 318, vām 134)  
 durdhara (A: vā 262, bp 77)  
 durdharṣa (A: mś 329, vām 139) (C: lp 85)  
 durbhara (C: lp 90)  
 durmukha (A: vā 258, bp 74, mś 321, vā 136)  
 durlabha (C: lp 50)  
 durvaśa (A: bp 77)  
 durvāraṇa (A: vā 262, bp 76, mś 328, vām 139)

- durvāśas (B: ma 61, lp 86; ma 62, lp 87) (C: lp 36)  
 durvida (A: vā 262)  
 durviṣa (A: mś 329)  
 duṣkāla (A: mś 301, vām 126)  
 duṣkṛtihan (C: lp 85)  
 duṣprakampa (A: vā 262, mś 329)  
 duṣprakāśa (A: vām 139)  
 dūraśravas (C: lp 84)  
 dṛḍha (C: lp 33)  
 dṛḍhaprajña (C: lp 32)  
 dṛḍhayudha (C: lp 36)  
 dṛpta (C: lp 140)  
 dṛṣṭi (C: lp 158)  
 deva (A: vām 63) (B: ma 141, lp 160; ma 143) (C: lp 117)  
 devaṛṣi (B: ma 143, lp 161)  
 devacintaka (C: lp 138)  
 devajña (C: lp 138)  
 devatātman (B: ma 144, lp 162) (C: lp 119)  
 devadānavapūjita (A: mś 161, vā 180, bp 2)  
 devadeva (B: lp 130) (C: lp 32)  
 devadevāsuranamaskṛta (C: lp 117)  
 devadeveśa (A: mś 160, vā 180, vām 64, bp 2; mś 258, vā 226, vām 106  
 bp 42)  
 devadaityaś ca pūjita (A: vām 64)  
 devanātha (C: lp 138)  
 devapriya (C: lp 138)  
 devavāhana (B: lp 112)  
 devasiṃha (B: ma 145, lp 163) (C: lp 119)  
 devātideva (B: ma 143)  
 devādideva (C: lp 118)  
 devādhideva (B: lp 161)  
 devāribalasūdāna (A: mś 160, vā 180)  
 devāsuraganāgrāpi (B: ma 142, lp 161)  
 devāsuraganādhyaḥṣa (B: ma 142, lp 161)  
 devāsuraganāśraya (B: ma 142, lp 160)  
 devāsuraguru (B: ma 141, lp 160) (C: lp 117)  
 devāsuranamaskṛta (B: ma 141, lp 160)  
 devāsurapati (B: lp 142)  
 devāsuraparāyana (B: ma 141, lp 159)  
 devāsuramahāmātra (B: ma 142, lp 160) (C: lp 117)  
 devāsuramahāśraya (C: lp 117)  
 devāsuramaheśvara (B: ma 143, lp 162) (C: lp 118)  
 devāsuravaraprada (B: ma 143, lp 161) (C: lp 118)  
 devāsuravinirmāṭṛ (B: ma 141, lp 159)  
 devāsureśvara (B: ma 143, lp 162) (C: lp 118)  
 devendra (A: vā 180, bp 2) (B: lp 155)  
 devendrabalaviṣṭambha (A: mś 161)  
 deveśabalaviṣṭambha (A: vām 64)  
 daityahan (B: ma 47, lp 71)  
 daiyata (A: vām 71)  
 doha (C: lp 110)  
 dyucara (C: lp 81)  
 dyutikara (C: lp 70)  
 dyutidhara (C: lp 132)  
 diyumāpi (C: lp 154)  
 dravyakarmagupārambha (A: vā 238, bp 54, mś 282, vām 117)  
 druta (A: vā 211)  
 dvādaśa (B: ma 91)

- dvijottama (C: lp 99)  
 dvividha (B: ma 117)  
 dveṣa (A: vā 235, bp 50, mś 275, vām 114)
- dhana (B: lp 115)  
 dhanakṛt (C: lp 123)  
 dhanada (A: vā 241, bp 57, mś 288, vām 120; bp 75)  
 dhanasādhaka (B: lp 62)  
 dhanāgama (C: lp 98)  
 dhanādhipa (C: lp 121)  
 dhanurdhara (C: lp 56)  
 dhanurveda (C: lp 56)  
 dhanus (yantrānām, nur A) (A: vā 234, mś 273, vām 113) (B: ma 113; ma 114) (C: lp 72)  
 dhanya (C: lp 154)  
 dhanvantari (B: ma 101, lp 126)  
 dhanvin (A: vā 192, mś 186, vām 77) (B: ma 42, lp 66) (C: lp 66)  
 dhara (B: ma 101, lp 126) (A: vā 254, bp 70)  
 dharāṣa (pṛthivyā) (A: vām 132)  
 dharmā (A: vā 237, bp 52, mś 279, vām 116; vā 260)  
 dharmakarmakṣama (C: lp 39)  
 dharmakarmaprasādita (A: vā 268, bp 82)  
 dharmakṛt (A: vā 260)  
 dharmacārin (C: lp 121)  
 dharmadhenu (C: lp 98)  
 dharmayukta (C: lp 49)  
 dharmavardhana (C: lp 123)  
 dharmaviduttama (A: vā 260)  
 dharmasraṣṭṛ (A: vā 260)  
 dharmasātmān (B: dn 52)  
 dhātṛ (A: vā 254, bp 70, mś 314, vām 132; vām 145) (B: ma 101, lp 126; lp 142) (C: lp 136)  
 dhātrīṣa (C: lp 158)  
 dhāraṣa (A: vā 254, bp 70, mś 314)  
 dhāvamāna (A: bp 19, mś 197, vām 81)  
 dhiṣana (B: lp 104)  
 dhīmat (C: lp 59)  
 dhurādhara (C: lp 67)  
 dhurya (C: lp 144)  
 dhūmaketana (B: ma 80)  
 dhūmaketu (B: ma 102, lp 126)  
 dhūmra (A: vā 191, bp 13, mś 183)  
 dhūmralocana (B: lp 104)  
 dhūmralohitakṣṣa (A: vām 75)  
 dhūrjati (C: lp 126)  
 dhūrta (A: vā 251, bp 66, mś 308, vām 129)  
 dhṛti (A: vā 235, bp 51, mś 276, vām 114)  
 dhṛtimat (B: ma 111, lp 137)  
 dhyānādhāra (C: lp 31)  
 dhyeya (C: lp 84)  
 dhruva (A: mś 317, vām 134) (B: ma 32, lp 56; ma 101, lp 126; ma 117) (C: lp 63)  
 dhvani (C: lp 99)

- nakula (B: ma 107, lp 132)  
 naktam (B: ma 46, lp 71; ma 91)  
 naktamcara (B: dn 47)  
 nakṣatramālin (C: lp 95)  
 nakṣatravagrāha (B: lp 82)  
 nakṣatravagrāhavidhi (B: ma 57)  
 nakṣatrasādhaka (B: ma 36, lp 61)  
 nakṣatrāni (A: vā 232, bp 48, mś 270, vām 111)  
 naga (B: ma 122, lp 148) (C: lp 110)  
 nagalaya (B: lp 107)  
 nagna (C: lp 122)  
 nagnaprāpa (A: vām 100)  
 nagnavratadhara (C: lp 122)  
 naḥa (C: lp 127)  
 nadīdhara (C: lp 77)  
 nandana (B: ma 73, lp 97)  
 nandi (B: lp 97)  
 nandikara (B: lp 97; lp 115)  
 nandin (B: ma 73) (C: lp 122)  
 nandimukha (A: mś 321, vām 136)  
 nandivardhana (B: ma 73)  
 nandīśvara (B: ma 73, lp 97) (C: lp 122)  
 napuṣṣakam (A: mś 340, vām 144)  
 nabha (B: ma 50, lp 128)  
 nabhastala (B: ma 45, lp 70)  
 nabhasthala (B: dn 46)  
 nabhasya (C: lp 107)  
 nabhasvat (C: lp 100)  
 nabhoyoni (C: lp 106)  
 namaskara (A: bp 68, mś 312, vām 131)  
 namya (A: vā 196, bp 18, vām 80)  
 namra (A: vām 80)  
 naya (B: ma 137) (C: lp 86)  
 nara (B: ma 133, dn 136; dn 140) (C: lp 155)  
 naraṣṣabha (B: ma 145)  
 naravāhana (C: lp 108)  
 naravigrāha (B: lp 105)  
 narasiṃhanipātana (C: lp 121)  
 nartaka (B: ma 49) (C: lp 70)  
 narttana (B: lp 74)  
 narttanaśīla (A: vā 197, bp 20, mś 198, vām 82)  
 navacakrāṅga (B: ma 109)  
 nāgabhūṣaṇa (C: lp 125)  
 nāgahāradhṛk (C: lp 100)  
 nāgendrasatru (A: mś 342)  
 nāṭyopahāralubdha (A: vā 198, vām 82)  
 nāṭyopahāralubdha (A: mś 199)  
 nānābhūtādhara (C: lp 99)  
 nābha (A: mś 193)  
 nābhi (B: ma 90, lp 115)  
 nābhya (A: mś 193)  
 nārāyaṇapriya (C: lp 155)  
 nija (B: ma 146, lp 165)  
 nitya (B: ma 50, lp 75; lp 102; ma 80; ma 116, lp 142) (C: lp 84; 129)  
 nityanarta (B: ma 49)  
 nityanṛtya (B: lp 74)  
 nityasundara (C: lp 157)  
 nidāgha (C: lp 106)

nidhi (B: ma 36, lp 60; ma 43) (C: lp 54; 78)  
 nipātin (B: ma 65)  
 nibhāva (B: lp 82)  
 nimittam (B: lp 97)  
 nimittastha (B: lp 97)  
 nimeṣa (A: mś 270, vām 111)  
 nimeṣonmeṣakartṛ (A: mś 346, vām 145)  
 niyata (B: ma 32; lp 60)  
 niyatakalyana (C: lp 84)  
 niyatātman (C: lp 70)  
 niyatendriyavarttana (B: lp 167)  
 niyama (B: ma 35) (C: lp 60)  
 niyamādhyakṣa (C: lp 99)  
 niyamāśraya (B: ma 35) (C: lp 60)  
 niyamāśrita (B: dn 36)  
 niyamendriyavardhana (B: ma 148)  
 nirāñjana (C: lp 113)  
 niravagraha (B: ma 80)  
 niravadyapadopāya (C: lp 157)  
 nirahaṅkara (C: lp 139)  
 nirākara (C: lp 133)  
 nirātāñka (C: lp 155)  
 nirāma (B: lp 166)  
 nirāmaya (B: ma 147, lp 165) (C: lp 114)  
 nirāvarapadharmajñā (C: lp 101)  
 nirutpatti (C: lp 94)  
 nirupadrava (C: lp 139)  
 nirṛti (B: ma 100, lp 125)  
 niroha (B: ma 121)  
 nirgama (B: dn 142)  
 nirjīva (B: ma 120, lp 145)  
 nirmada (C: lp 139)  
 nirmukha (B: lp 157)  
 nirmoha (C: lp 139)  
 nirlepa (C: lp 156)  
 nirvāṇam (B: ma 140, lp 159)  
 nirvāṇana (B: lp 148)  
 nirvirūpa (B: lp 88)  
 nirvyagra (C: lp 156)  
 nirvyāja (C: lp 142)  
 nilaya (B: ma 110)  
 nivārita (C: lp 83)  
 nivṛtta (C: lp 155)  
 nivṛttātman (C: lp 49)  
 nivṛtti (B: ma 32, lp 56)  
 nivedana (B: ma 125, lp 151)  
 niśākara (B: lp 91; dn 78) (C: lp 75)  
 niśācara (B: ma 48, lp 73; ma 66, lp 90) (C: lp 69)  
 niśācarin (B: ma 72, lp 96)  
 niśālaya (B: dn 86)  
 niścala (B: lp 135; lp 136)  
 niśreyasālaya (C: lp 110)  
 niṣka (A: vā 190)  
 niṣkaṅṅaka (C: lp 142)  
 niṣkampa (A: vā 261, bp 74, mś 327)  
 niṣkarman (B: dn 64)  
 niṣkala (C: lp 126)  
 niṣkalañka (C: lp 154)

niṣṭhā (C: lp 148)  
 niṣprapaccātman (C: lp 156)  
 nīti (B: ma 77) (C: lp 42)  
 nītimat (C: lp 86)  
 nīra (B: lp 128)  
 nīraja (B: dn 147)  
 nīla (A: vā 239, bp 55, mś 284, vām 118) (B: ma 80, lp 105; lp 116)  
 nīlakapṭha (B: ma 40, lp 64) (C: lp 38)  
 nīlagrīva (A: vā 191, bp 13, mś 183, vām 75) (C: lp 114)  
 nīlamauli (B: ma 133)  
 nīlalohita (C: lp 31)  
 nṛtyapriya (B: ma 49, lp 74) (C: lp 71)  
 nṛtyanṛtya (C: lp 71)  
 netṛ (A: vā 236, bp 52, mś 278, vām 115)  
 naika (B: ma 114) (C: lp 46)  
 naikakarmakṛt (C: lp 143)  
 naikatānarata (B: lp 140)  
 naikātman (B: ma 132) (C: lp 143)  
 nyagrodha (B: ma 53, lp 78)  
 nyagrodharūpa (B: ma 53, lp 78)  
 nyaya (B: lp 148) (C: lp 113)  
 nyāyagāmya (C: lp 113)  
 nyāyanirvāpāna (B: ma 123)  
 nyāyanirvāhaka (C: lp 113)

pakṛ (A: vā 225, mś 256)  
 pakvabhuktapac (A: vā 225)  
 pakvabhuj (A: mś 256, vām 105)  
 pakvāmamaṃsalubdha (A: vā 202, mś 207, vām 86)  
 pakṣa (A: mś 302) (B: ma 138) (C: lp 106)  
 pakṣamāsalavārdha (A: bp 23)  
 pakṣarūpa (B: lp 91)  
 pakṣin (B: ma 67, lp 91)  
 pakṣirūpin (B: ma 67)  
 pacapaca (A: mś 209)  
 pacābrahmasamutpatti (C: lp 90)  
 pacāmalārcitāṅga (A: vā 208)  
 pacāyājña (C: lp 53)  
 pacācala (A: mś 218, vām 91)  
 pacācaviṃśatitattvājña (C: lp 54)  
 paṭura (A: vām 77)  
 paṭṭiṣin (B: ma 42, lp 67)  
 paṭavin (B: ma 56, lp 82)  
 paṭṭita (B: ma 123, lp 148)  
 paṭaṅga (A: bp 25)  
 padmaḡarbhā (B: ma 103, lp 128; ma 131) (C: lp 116)  
 padmanābha (B: dn 106)  
 padmāmālāgrya (B: ma 133)  
 padmalocana (C: lp 27)  
 padmāsana (C: lp 115)  
 payas (A: vām 96)  
 payonidhi (B: ma 85, lp 109)  
 para (A: vā 259) (B: ma 81; ma 95)  
 paraṃjyotis (C: lp 115)  
 paraṃtapas (B: lp 63)  
 paraṃbrahman (B: ma 149, lp 168) (C: lp 61)  
 parakāryaikapaṭṭita (C: lp 141)

- parapara (A: vām 87)  
 parapurañjaya (C: lp 106)  
 paramaṁtapas (B: ma 38) (C: lp 63)  
 paramaṁbrahman (B: ma 77, lp 101)  
 paramaṁ mantra (B: ma 41)  
 paramaya (C: lp 81)  
 paramardana (B: lp 103)  
 paramā gati (muktānām) (B: ma 149, lp 168)  
 paramātman (B: dn 138) (C: lp 62)  
 paramārtha (C: lp 81)  
 paramārthaguru (C: lp 158)  
 parameśvara (C: lp 29)  
 parameṣṭhin (C: lp 36)  
 paramo mantra (B: lp 66)  
 paraśvadhin (C: lp 38)  
 paraśvayudha (B: ma 96, lp 120)  
 parāgati (B: ma 140, lp 159)  
 parājaya (C: lp 82)  
 parāyaya (C: lp 36)  
 parārthavṛtti (C: lp 148)  
 parārthakaprayojana (C: lp 29)  
 parāvara (C: lp 54)  
 parāvarajña (C: lp 116)  
 parāvaraparāṁphalam (C: lp 115)  
 parāśara (C: lp 101)  
 paricchadya (C: lp 31)  
 paridṛḡha (C: lp 33)  
 paridhā (B: lp 141)  
 paridhāvati (B: ma 115)  
 paridhin (B: dn 118)  
 parṣacīrapaṭa (A: mś 187)  
 parṣadhārapuṭa (A: vām 78)  
 parṣasamghaśaya (A: bp 16)  
 paryaya (B: ma 137)  
 parvata (B: lp 117)  
 parvataḡ (A: vām 116)  
 palvalāni (A: vā 237, bp 53, mś 280)  
 pavana (A: mś 256, bp 25) (B: ma 122)  
 pavitra (B: ma 35, lp 60; ma 41; ma 146, lp 165)  
 pavitrapāpi (C: lp 96)  
 pavitram (pavitranām, nur A) (A: vā 243, bp 59, mś 292, vām 121)  
 (B: ma 130, lp 156)  
 paśa (B: ma 50)  
 paśavaḡ (A: vā 238, bp 53, mś 281, vām 117)  
 paśupati (A: vā 208) (B: ma 76, lp 101; ma 132) (C: lp 39)  
 paśūnām pati (A: vā 188, bp 10, mś 177, vām 72)  
 pāpikarṣa (A: vā 182, mś 166, vām 67)  
 paṇḡu (C: lp 33)  
 paṇḡurabha (C: lp 127)  
 pātṛ (A: vām 107)  
 pāda (B: ma 123)  
 pāpaghna (A: vām 103)  
 pāpanāśana (C: lp 104)  
 pāpāri (C: lp 96)  
 pārijāta (C: lp 54)  
 pāvana (C: lp 108)  
 piṅgala (C: lp 93)  
 piṅgalākṣa (C: lp 114)

- pitāmaḥ (A: vā 268, mś 344) (B: ma 139, lp 158)  
 piṭṭ (B: ma 139, lp 158) (C: lp 137)  
 pinākadhṛk (B: ma 72; ma 133)  
 pinākapāpi (C: lp 44)  
 pinākin (C: lp 34)  
 pīta (A: vā 239, bp 55, vām 118)  
 puḍgala (A: vā 244, mś 293)  
 puṇḍarīka (A: bp 79)  
 puṇḍarīkākṣa (A: vā 264, mś 333, vām 141)  
 puṇya (C: lp 127)  
 puṇyakīrti (C: lp 128)  
 puṇyakṛt (B: lp 129)  
 puṇyacañcurin (B: ma 104)  
 puṇyāśravaṇakīrtana (C: lp 84)  
 puṃs (A: mś 340, vām 144)  
 purandara (C: lp 68)  
 purāṇa (B: ma 104, lp 129)  
 purātana (C: lp 41)  
 purujit (C: lp 108)  
 puruṣa (A: mś 339, vām 144) (C: lp 27; lp 137)  
 puruṣjūta (C: lp 97)  
 puruhūta (C: lp 97)  
 pulastya (C: lp 101)  
 pulaha (C: lp 101)  
 puṣkara (B: lp 115)  
 puṣkarasthapati (B: ma 90)  
 pūtogradṛṣṭi (A: vām 86)  
 pūrāyitṭ (C: lp 127)  
 pūrṇa (C: lp 127)  
 pūrtamūrti (C: lp 145)  
 pūrvaja (C: lp 137)  
 pūṣadantahṛt (C: lp 126)  
 pūṣṇo dantavināśana (A: vā 253, bp 68, mś 311, vām 131)  
 pṛthivyā dharāṇa (A: vām 132)  
 pṛṣṭadaśva (C: lp 106)  
 prakāṣa (C: lp 144)  
 prakāṣa (B: ma 89)  
 prakāṣātman (C: lp 71)  
 prakāṣaujas (B: lp 113)  
 prakṛṣṭjāri (B: dn 116)  
 pracapḍa (A: vā 189)  
 prachanna (B: lp 58)  
 prajānaṃ (A: vā 244)  
 prajādvāram (B: ma 140, lp 158)  
 prajāpati (B: ma 57)  
 prajāpāla (C: lp 135)  
 prajābīja (B: ma 139)  
 prajāva (A: vām 118) (C: lp 87)  
 prajāvātmaka (C: lp 35)  
 pratapta (C: lp 105)  
 pratāpana (C: lp 71)  
 pratāpavat (B: lp 106) (C: lp 66)  
 pratīpatpati (A: vām 122)  
 pratiṣṭhāyin (B: ma 113)  
 pratiṣṭhita (C: lp 73)  
 pratihartṭ (A: vā 227, bp 42, mś 259)  
 pratyaya (B: ma 86, lp 111) (C: lp 64)  
 pradhānadhṛk (B: ma 135)

- pradhānaprabhu (C: lp 59)  
 prapitāmaha (A: vām 145)  
 prabhañjana (C: lp 53)  
 prabhava (A: vām 71) (C: lp 141)  
 prabhavāpyaya (Dual) (A: mś 175)  
 prabhavāvyaya (Dual) (A: bp 9)  
 prabhākara (C: lp 91)  
 prabhāva (B: ma 102)  
 prabhāvātman (B: ma 109, lp 134)  
 prabhāsa (B: lp 127)  
 prabhu (A: vā 242, mś 290, bp 58) (B: ma 30, lp 54; ma 31; ma 146)  
 pramathanātha (A: vā 192, mś 186)  
 pramathanāśa (A: bp 15)  
 pramaṇa (B: ma 38) (C: lp 63)  
 pramāṇajña (C: lp 73)  
 pramāṇabhūta (C: lp 56)  
 pramāthin (C: lp 104)  
 prayatātman (B: ma 135)  
 prayukta (B: ma 146)  
 pralaya (A: vām 71; bp 41)  
 pravṛtti (B: ma 32, lp 56)  
 praśaṇam prabhava (B: dn 149)  
 praśāntabuddhi (C: lp 157)  
 prasanna (B: dn 89)  
 prasannātman (C: lp 132)  
 prasāsa (B: ma 35, lp 59; ma 86, lp 111; ma 89)  
 prasādita (B: lp 79)  
 praskanda (B: lp 87)  
 praskandana (B: ma 61)  
 prasvedana (B: lp 111)  
 prahartṛ (A: vā 236, bp 52, mś 278, vām 115)  
 prahuta (A: vā 242)  
 prāpa (A: bp 59, mś 294, vām 122; vā 245, bp 60, mś 296, vām 123)  
 prāpahaṇṭa (A: mś 221)  
 prāpadaṇḍa (A: vā 209, bp 27)  
 prāpadharaṇa (B: ma 111, lp 136)  
 prāpabhagna (A: mś 239)  
 prāpasanḥaṭṭagarva (A: vām 93)  
 prāpayama (B: lp 63)  
 prāpinām pati (B: ma 105)  
 prāpeśa (B: lp 130)  
 priya (C: lp 45)  
 priyamvada (C: lp 39)  
 priyakara (C: lp 128)  
 priyadarśana (C: lp 152)  
 priyabhakta (C: lp 39)  
 prītātman (B: ma 135)  
 prītimat (C: lp 86)  
 prītivardhana (C: lp 144)  
 pretacārin (B: ma 48, lp 73) (C: lp 69)  
 plavana (C: lp 104)
- bandhakartṛ (B: ma 98, lp 122)  
 bandhakī (B: lp 132)  
 bandhana (B: ma 60, lp 86; ma 98, lp 122)  
 bala (B: ma 40; ma 75, lp 99)  
 balacārin (B: ma 58)

- balapramatha (A: vā 198, bp 21, mś 200)  
 balarūpadhṛk (B: ma 64)  
 balavat (B: lp 77; ma 77, lp 101; ma 104, lp 129) (C: lp 145)  
 balavīra (B: ma 40, lp 65)  
 balaśreṣṭha (A: bp 2)  
 balahan (B: ma 52)  
 balāgrapī (B: lp 65)  
 balātibalaghatin (A: vām 83)  
 balonmāthin (C: lp 74)  
 bahukarkaśa (B: ma 120m lp 145)  
 bahudhana (B: ma 49, lp 73)  
 bahunetrakapāla (A: vām 90)  
 bahupraja (B: lp 131)  
 bahuprada (B: ma 105)  
 bahuprasāda (B: ma 78)  
 bahubhūta (B: ma 49, lp 73)  
 bahumaya (C: lp 70)  
 bahumāla (B: ma 123, lp 149)  
 bahumukha (A: vā 258, bp 74, mś 322)  
 bahurūpa (B: dn 45) (C: lp 112)  
 bahula (B: ma 126, lp 152)  
 bahulocana (B: ma 123)  
 bahuvitta (B: lp 131)  
 bahuvidya (B: ma 106)  
 bahuśruta (C: lp 70)  
 bāpahasta (B: ma 42, lp 66) (C: lp 66)  
 bādhāpaha (A: bp 20)  
 bāla (A: vām 98; mś 341, vām 144)  
 bālakrīdanaka (A: vā 215, mś 232)  
 bālarūpa (A: vā 214) (C: lp 74)  
 bālarūpadhara (A: vā 214, bp 31, mś 231)  
 bālāṅṅilavilāsin (A: vām 98)  
 bālānām goptṛ (A: vā 215)  
 bālānucaragoptṛ (A: vām 98, mś 232)  
 bālārkarūpa (A: bp 32)  
 bālārkaravaṇa (A: bp 31, mś 231)  
 bahu (B: ma 99, lp 124; ma 126, lp 152)  
 bilāvāsin (B: ma 59, lp 85)  
 bījakartṛ (B: ma 75, lp 99) (C: lp 123)  
 bījavāhana (B: dn 40) (C: lp 107)  
 bījādhyakṣa (B: ma 75, lp 99) (C: lp 123)  
 bījeśa (C: lp 116)  
 buddha (A: vā 215, bp 32)  
 buddhaspaṣṭākṣara (C: lp 71)  
 buddhi (C: lp 109)  
 budha (B: lp 135)  
 bṛhatjyotis (C: lp 100)  
 bṛhadgarbha (C: lp 98)  
 bṛhaspati (C: lp 94)  
 brahmakāla (A: vā 250)  
 brahmakṛt (B: ma 131)  
 brahmagarbha (B: ma 131) (C: lp 98)  
 brahmacaryam (A: vā 255, bp 70, mś 315)  
 brahmacārin (B: ma 72, lp 96) (C: lp 121)  
 brahmaṇya (C: lp 138)  
 brahmadanḍavinirmātr (B: ma 130, lp 156)  
 brahmadhṛk (C: lp 45)  
 brahman (A: vā 255, bp 70) (B: ma 149, lp 168) s. auch brahmā

brahmaloka (B: ma 140, lp 159)  
 brahmavarcas (B: ma 148, lp 166) (C: lp 80)  
 brahmavāc (A: vām 143)  
 brahmavid (B: ma 131)  
 brahmavidām vara (B: ma 73)  
 brahmā (B: ma 131) (A: bp 65; mś 315, vām 133) (C: lp 135; 138)  
 brahmāṅgahṛt (C: lp 35)  
 brahmāvarta (A: bp 72)  
 brahmaṣa (B: ma 131)  
 brāhmaṣapriya (C: lp 138)  
 brahmaṣavid (C: lp 89)  
 brāhmaṣap (A: vā 231, bp 46, mś 267, vām 110)

bhaktakāyastha (C: lp 147)  
 bhaktānām paramā gati (B: dn 149)  
 bhaktigāmya (C: lp 61)  
 bhaga (A: bp 29) (C: lp 94)  
 bhaganetrābhīd (C: lp 39)  
 bhaganetrāṅkuṣa (A: mś 311, vām 131)  
 bhaganetrāntaka (A: vā 253, bp 68)  
 bhagavat (A: mś 174, vām 71) (B: ma 32, lp 57; ma 126, lp 152)  
 (C: lp 39)  
 bhagasyakṣīnihantṛ (B: ma 73)  
 bhagahārin (B: lp 98)  
 bhaya (C: lp 85)  
 bhava (A: vā 187, bp 10, mś 176, vām 72) (B: ma 110) (C: lp 27)  
 bhavātman (C: lp 76)  
 bhavātmani samsthita (C: lp 76)  
 bhavodbhava (C: lp 70)  
 bhavya (A: vā 212)  
 bhasmagoptṛ (B: ma 92, lp 117)  
 bhasmapriya (C: lp 48)  
 bhasmabhūta (B: ma 92)  
 bhasmabhūtatanu (B: lp 117)  
 bhasmaśāyin (B: ma 92, lp 117) (C: lp 48)  
 bhasmasuddhikara (C: lp 51)  
 bhasmoddhūlitavigraha (C: lp 48)  
 bhagakara (B: ma 81)  
 bhāgin (B: ma 81)  
 bhānu (B: ma 30, lp 54) (C: lp 87)  
 bhāva (C: lp 46)  
 bhāvana (A: mś 212, vām 88)  
 bhāvya (B: ma 90)  
 bhikṣu (B: ma 69; lp 89)  
 bhikṣurūpa (B: ma 69)  
 bhikṣurūpin (B: lp 89)  
 bhīma (A: bp 22) (C: lp 87)  
 bhīmadundubhihāsa (A: vā 199, mś 202)  
 bhīmaparākrama (C: lp 87)  
 bhīmamukha (A: vā 258, mś 321)  
 bhīmavratadhara (A: mś 202; mś 205, bp 22, vām 85)  
 bhīmasenapriya (A: vā 199)  
 bhīṣma (A: vā 201, mś 205, vām 85)  
 bhīṣmavratadhara (A: vā 201)  
 bhuvaneśvara (C: lp 137)  
 bhūvas (A: vā 256, bp 71, mś 317, vām 134) (C: lp 85)  
 bhūta (A: vā 255, bp 71, mś 316)

- bhūtakṛt (A: vā 255, bp 71, mś 316, vām 133)  
 bhūtagramaścaturvidha (A: vā 226, bp 42, mś 258, vām 106)  
 bhūtacārin (B: ma 48) (C: lp 68)  
 bhūtadhāraṇa (B: lp 57)  
 bhūtāpati (B: ma 110, lp 135) (C: lp 41; 137)  
 bhūtabhavyabhavannātha (C: lp 141)  
 bhūtabhavyabhavodbhava (A: vā 255, bp 71, mś 316, vām 133)  
 bhūtabhāvāna (B: ma 33; ma 102, lp 127) (C: lp 58)  
 bhūtabhāvanasārathi (B: ma 92, lp 116)  
 bhūtāvāhana (C: lp 47; 147)  
 bhūtāvṛta (B: lp 139)  
 bhūtālaya (B: ma 110, lp 135) (C: lp 137)  
 bhūti (A: vām 133)  
 bhūtikṛt (C: lp 147)  
 bhūtida (C: lp 137)  
 bhūtibhūṣana (C: lp 88; 147)  
 bhūr (A: vā 256, bp 71, mś 317, vām 134) (C: lp 85)  
 bhūrdeva (C: lp 44)  
 bhūśaya (C: lp 147)  
 bhettṛ (A: vā 236, bp 52, mś 278, vām 115)  
 bhairava (A: vām 84)  
 bhokṛ (sarvalokasya) (A: vām 143)  
 bhokṛ (C: lp 67)  
 bhogakara (B: lp 105)  
 bhogin (B: lp 105)  
 bhojana (B: ma 111, lp 136)  
 bhojanam (C: lp 67)  
 bhṛājīṣṇu (C: lp 67)  
 bhrāntināśana (C: lp 141)
- makara (B: ma 91, lp 116)  
 makhadveṣin (C: lp 125)  
 maghavat (C: lp 79)  
 maṅgalam (maṅgalānam) (A: vā 248, bp 58, mś 292, vām 121)  
 maṅgalāvṛta (C: lp 62)  
 maṅgalya (C: lp 62)  
 maṅgipūra (C: lp 96)  
 maṅgibimbajāṭadhāra (B: lp 150)  
 maṅgibilva (B: ma 124)  
 maṅgividha (B: dn 127)  
 maṅḍalin (B: ma 88, lp 112)  
 mata (B: lp 61) (A: vā 236, bp 51, mś 278; vā 240, bp 56)  
 mati (B: dn 59)  
 matimat (B: ma 111, lp 137)  
 matsya (A: vā 247, bp 62, mś 300, vām 125)  
 madanākara (B: ma 68)  
 madhu (B: ma 71, lp 95)  
 madhukara (B: ma 71, lp 95)  
 madhukalocana (B: dn 73)  
 madhupa (A: vām 143, vā 266, bp 80)  
 madhura (C: lp 152)  
 madhuscyutānām agrapa (A: mś 338)  
 madhuscyutānām madhupa (A: vām 143)  
 madhya (A: vā 239, bp 54)  
 madhyānāśaka (C: lp 149)  
 madhyama (B: ma 51, lp 76)  
 madhyastha (C: lp 80; 149)

- manas (C: lp 109)  
 manu (B: ma 34)  
 manogati (B: ma 77) (C: lp 96)  
 manojava (B: ma 132) (C: lp 128)  
 manorama (B: ma 103)  
 manovega (B: ma 66, lp 90)  
 mantṛ (A: vā 115, mś 278)  
 mantra (A: vā 195, bp 18, mś 192) (B: ma 38, lp 63; ma 41, lp 66;  
 ma 120, lp 145) (C: lp 64; 71)  
 mantrakāra (B: dn 81)  
 mantravid (B: lp 66)  
 manthāna (B: ma 126)  
 maya (C: lp 135)  
 marīci (C: lp 52)  
 marutpati (A: mś 335, vām 142)  
 marṣanātman (B: ma 51, lp 76)  
 maharṣi (C: lp 44)  
 mahat (B: ma 35, lp 60; ma 42, lp 69; ma 127)  
 maharṣabha (B: lp 163)  
 mahakapṭha (B: lp 108; lp 147)  
 mahākambu (B: ma 84)  
 mahākarma (A: vā 182, bp 4, mś 165, vām 66) (B: ma 83, lp 108)  
 mahākartṛ (B: ma 76, lp 101) (C: lp 41)  
 mahākarmaṇ (B: ma 33, lp 57)  
 mahākālpa (B: ma 122) (C: lp 103)  
 mahākāma (B: lp 138)  
 mahākāya (B: ma 34, lp 58) (C: lp 87; 133)  
 mahākāla (A: vā 222, mś 249, vām 104) (C: lp 130)  
 mahāketu (B: ma 114, lp 140)  
 mahākeśa (B: ma 86, lp 110)  
 mahākopa (B: ma 96, lp 121)  
 mahākośa (B: dn 89) (C: lp 141)  
 mahākrodha (B: dn 99)  
 mahākṣa (B: ma 63)  
 mahāgarbha (B: ma 81, lp 106; ma 103, lp 128; ma 131) (C: lp 52; 116)  
 mahāgarbhaparāyapa (B: dn 84)  
 mahāgiri (B: lp 125)  
 mahāgīta (B: ma 114)  
 mahāgrīva (B: ma 84, lp 108)  
 mahāghaṭṭin (A: vām 127)  
 mahāghora (B: lp 74; ma 79, lp 103; lp 124)  
 mahāṅga (B: ma 81, lp 106)  
 mahācāpa (C: lp 78)  
 mahācārin (B: ma 58)  
 mahācārya (C: lp 57)  
 mahājaja (B: ma 86, lp 110)  
 mahājatru (B: ma 107)  
 mahājānu (B: lp 132)  
 mahājihva (B: ma 85, lp 110)  
 mahājñānin (C: lp 94)  
 mahājyotis (C: lp 100)  
 mahājvāla (B: ma 79, lp 104)  
 mahātapas (B: ma 38, lp 62; ma 39; ma 50, lp 74) (C: lp 63)  
 mahātejas (B: ma 55, lp 80; ma 121, lp 147)  
 mahātman (B: ma 93, lp 117)  
 mahātyāgin (C: lp 148)  
 mahādampṣtra (A: mś 303) (B: ma 85, lp 110; ma 98, lp 123)  
 mahādakṣa (A: bp 75)

- mahādaṇḍa (A: vā 259)  
 mahādanta (B: ma 83; ma 85, lp 110)  
 mahādambha (C: lp 124)  
 mahādeva (A: vām 137) (B: ma 99) (C: lp 33; 88)  
 mahādyuti (A: vā 222, mś 248, vām 104) (C: lp 69)  
 mahādhanus (B: ma 125, lp 151) (C: lp 87)  
 mahādhatu (B: dn 117)  
 mahānakha (B: ma 86, lp 110)  
 mahānagahan (B: dn 125)  
 mahānāda (B: ma 48, lp 72) (C: lp 68)  
 mahānāsa (B: ma 84, lp 108)  
 mahānidhi (C: lp 53)  
 mahānīti (C: lp 42)  
 mahānṛtta (B: ma 114)  
 mahānṛtya (B: dn 117)  
 mahānetra (B: ma 83)  
 mahāntaka (B: dn 86)  
 mahāpaṭha (B: ma 118)  
 mahāpāda (B: ma 82, lp 107)  
 mahāpārśva (A: mś 324)  
 mahāpāśa (B: lp 75)  
 mahāprakhya (A: vām 104)  
 mahāprasāda (B: ma 135)  
 mahābala (A: mś 248, vām 104; vā 266) (B: lp 63; lp 89; ma 119, lp 144)  
 (C: lp 64; 68)  
 mahābāla (A: vā 222)  
 mahābahu (A: vā 222, mś 248, vām 104) (B: lp 74)  
 mahābīja (B: ma 39, lp 63)  
 mahābuddhi (C: lp 68)  
 mahābhūja (C: lp 155)  
 mahābhūta (B: lp 139) (C: lp 53)  
 mahāmaṇi (C: lp 151)  
 mahāmati (C: lp 42)  
 mahāmanas (B: lp 138)  
 mahāmātra (B: ma 83, lp 107)  
 mahāmāya (B: ma 85, lp 109) (C: lp 67)  
 mahāmāla (B: ma 123, lp 149)  
 mahāmitra (B: lp 107)  
 mahāmukha (B: ma 85, lp 110)  
 mahāmuni (B: ma 87, lp 111)  
 mahāmūrti (A: vā 184, bp 7, mś 170, vām 69)  
 mahāmurdhan (B: ma 83, lp 107)  
 mahāmegha (A: vām 104)  
 mahāmeghacayaprakhya (A: mś 249)  
 mahāmeghanivāsin (B: ma 79, lp 103)  
 mahāmeghavaraprekṣa (A: vā 222)  
 mahāmeḥhra (B: ma 83)  
 mahāmnaya (B: lp 145)  
 mahāyaśas (C: lp 102)  
 mahāyudha (B: ma 98, lp 123)  
 mahāyogin (B: lp 147) (C: lp 35)  
 mahāratha (B: ma 119)  
 mahārūpa (B: ma 34, lp 58; ma 122) (C: lp 112)  
 mahārūpin (B: lp 148)  
 mahāretas (B: ma 39, lp 63) (C: lp 64; 65)  
 mahāroman (B: ma 86, lp 110)  
 mahārṣavanipātavid (B: lp 146)  
 mahārṣavanipānavid (B: ma 120)

- mahāliṅga (B: ma 74, lp 98)  
 mahāvakra (A: vā 246, bp 61, mś 217, vām 124)  
 mahāvakṣa (B: ma 84)  
 mahāvapus (B: lp 143)  
 mahāvīrya (C: lp 68)  
 mahāvṛkṣa (C: lp 103)  
 mahāvṛddha (B: ma 116)  
 mahāvega (B: ma 66)  
 mahāśakti (C: lp 69)  
 mahāśara (B: lp 75)  
 mahāsattva (A: vā 222, mś 248, vām 104)  
 mahāsena (B: ma 70, lp 94)  
 mahāskandha (B: lp 108)  
 mahāhanu (B: ma 83, lp 108)  
 mahāharṣa (B: ma 113)  
 mahāhasta (B: ma 82, lp 107)  
 mahāhrāda (C: lp 52)  
 mahimālaya (C: lp 52)  
 mahīcarin (B: dn 60)  
 mahībhartr (C: lp 154)  
 mahendra (C: lp 90)  
 mahēśvara (B: ma 48, lp 73) (C: lp 40; 28)  
 mahēṣvāsa (C: lp 154)  
 mahotsaha (C: lp 68)  
 mahodara (A: vā 246, bp 61, mś 217, vām 124)  
 mahoragapati (A: vām 136)  
 mahoraska (B: ma 84)  
 mahoṣṭha (B: lp 108)  
 mahauṣadha (B: lp 129; ma 107)  
 mahauṣadhi (B: ma 76; lp 132)  
 mahauṣadhī (C: lp 41)  
 mātariśvan (C: lp 100)  
 mātali (A: vām 127)  
 mātamaha (C: lp 100)  
 mātr (B: ma 139, lp 158)  
 mātrā (B: ma 138, lp 157)  
 mādharma (C: lp 107)  
 māna (A: vā 261) (B: lp 102) (C: lp 135)  
 mānada (A: vā 261)  
 mānadhana (C: lp 135)  
 mānatimāna (A: vām 77)  
 mānin (C: lp 130)  
 māndhātṛ (B: ma 102, lp 127)  
 mānya (B: ma 77) (C: lp 130)  
 māyāvin (B: ma 97, lp 122)  
 māyin (C: lp 150)  
 mārga (A: vām 138)  
 mālin (A: vām 127)  
 māsaṅga (A: vā 232, bp 47, mś 269, vām 111) (B: ma 138)  
 māsaṅgham (A: vā 232, bp 47, mś 269, vām 111)  
 mitra (B: ma 101, lp 126)  
 mukunda (C: lp 92)  
 muktakeśa (A: vā 216, bp 33) (B: lp 168)  
 muktatejas (B: ma 150)  
 mukti (C: lp 150)  
 mukha (A: vā 258)  
 mukhacandra (A: vā 258)  
 mukhavāditrakārin (A: vā 197, bp 20)

mukhavāditravādin (A: mś 198)  
 mukhavāditraśālin (A: vām 82)  
 mukhaṇila (C: lp 107)  
 mukhya (B: ma 64)  
 muñjakeśa (A: mś 234, vām 100)  
 muṇḍa (A: vā 189, bp 12, vām 74; mś 197, vām 81; bp 65, mś 305)  
 (B: ma 44, lp 69; ma 128, lp 154) (C: lp 114)  
 muṇḍin (A: vā 250, vām 128)  
 mudita (B: ma 52)  
 mudgam (A: vām 122)  
 mudgarin (A: bp 51)  
 mudra (A: vā 197)  
 muni (B: ma 67, lp 91) (C: lp 66; 108)  
 muniśvara (C: lp 152)  
 mubala (B: ma 64)  
 muhūrta (B: ma 138, lp 157)  
 mūrtija (B: ma 56)  
 mūrtimat (A: bp 7)  
 mūrtīśa (A: vā 184)  
 mūrdhaga (B: ma 56)  
 mūrdhaja (B: dn 58)  
 mūla (B: ma 121, lp 146)  
 mūlastambhana (B: lp 94)  
 mṛgapaṅkṣipāḥ (A: vā 238, bp 53, mś 281, vām 117)  
 mṛgabāpāpapa (B: ma 37, lp 62) (C: lp 61)  
 mṛgarūpa (B: lp 67)  
 mṛgavyādha (C: lp 38)  
 mṛgāḥ (A: vā 264)  
 mṛgālaya (B: ma 84, lp 109)  
 mṛḍa (B: ma 137) (C: lp 127)  
 mṛteśvara (B: lp 73)  
 mṛtyu (A: vā 248, bp 63, mś 302, vām 126)  
 mṛtyukartṛ (A: vām 126)  
 mṛtyupā (A: mś 337)  
 mṛḍu (B: ma 69, lp 93; lp 153)  
 mekhalākṛtirūpa (B: lp 83)  
 mekhalin (C: lp 150)  
 megha (C: lp 106)  
 meghakāla (A: mś 303)  
 meghavarta (A: vā 224, bp 40, mś 254, vām 105)  
 meghasaṃghā (A: vā 231, mś 268, vām 110)  
 mecaka (A: vā 240, mś 285, vām 119)  
 meḡhraja (B: ma 58)  
 meru (C: lp 51)  
 merudhāman (B: ma 88)  
 meruvāsa (B: lp 112)  
 meṣa (A: vā 245)  
 mokṣadvāram (B: ma 140, lp 158)

yakṣa (A: vām 126)  
 yakṣabhayakara (A: vām 126)  
 yakṣādhipapriya (A: vā 181, bp 3, mś 162)  
 yakṣeśvarapriya (A: vām 65)  
 yajin (A: mś 225, vām 95)  
 yajuḥ pādabhuja (B: ma 89, lp 113)  
 yajurmaya (A: vā 230, bp 45, mś 265, vām 109)  
 yajuṣām śatarudriyam (A: vā 243, bp 58, mś 291, vām 121)

yajña (A: mś 225, vām 95) (B: ma 54, lp 79; ma 62, lp 88; ma 91, lp 115)  
 (C: lp 89)  
 yajñapati (C: lp 89)  
 yajñabhagavid (B: ma 61)  
 yajñamṅgavyādha (A: bp 78, mś 332)  
 yajñavāha (A: vā 212, bp 19, mś 226, vām 95)  
 yajñavāhana (C: lp 90)  
 yajñavibhāgavid (B: lp 87)  
 yajñasamahita (B: ma 91)  
 yajñahan (B: ma 51, lp 76; lp 77)  
 yajñāṅga (C: lp 90)  
 yajñādhipati (A: vā 211, bp 28)  
 yajñānta (C: lp 89)  
 yajñari (B: ma 98)  
 yajvan (B: lp 115) (C: lp 89)  
 yantratanttrasuvikhyāta (B: lp 153)  
 yama (A: vā 241, bp 45, mś 265, vām 109) (C: lp 135)  
 yaśodhara (C: lp 145)  
 yukta (B: ma 117, lp 142)  
 yuktabāhu (B: ma 117, lp 142)  
 yukti (C: lp 82)  
 yuga (B: lp 147)  
 yugakara (B: lp 147)  
 yugarūpa (B: ma 122, lp 148)  
 yugāḥ (A: vā 232, mś 270, vām 111)  
 yugādikt (C: lp 72)  
 yugādhipa (B: ma 111)  
 yugādhyakṣa (C: lp 122)  
 yugani (A: bp 48)  
 yugayugakara (B: ma 122)  
 yugāvarta (A: vā 224, mś 254, vām 105; mś 319, vām 135) (C: lp 72)  
 yugāvaha (B: ma 74, lp 99) (C: lp 122)  
 yudhām pati (B: lp 137)  
 yudhi satruvināśana (B: ma 60, lp 86)  
 yuvan (A: mś 341, vām 144) (B: ma 81; lp 153)  
 yoga (B: lp 63)  
 yogavid (C: lp 138)  
 yogācārya (C: lp 94)  
 yogātman (B: lp 77)  
 yogādhipati (A: vā 219, bp 36)  
 yogādhyakṣa (B: dn 77)  
 yogin (B: ma 39, lp 63) (C: lp 65)  
 yogya (C: lp 65)  
 yojya (B: ma 39)

rakta (A: mś 284)  
 raktamālyāmaradhara (A: bp 67, mś 309, vām 130)  
 raktavirakta (A: vā 205)  
 raktāṅga (B: ma 120)  
 rakṣasaghna (B: lp 123)  
 rajas (A: vā 244, bp 59, mś 294, vām 122)  
 rapapriya (A: vā 259, bp 75, mś 324)  
 rapēṣu agnimukha (A: mś 322)  
 rapēṣu abhimukha (A: bp 74)  
 rati (B: ma 113)  
 ratitīrtha (B: ma 103)  
 ratnaprabhūta (B: ma 120, lp 146)

ratnabhūta (B: lp 146)  
 ratnāṅga (B: lp 146)  
 rathayogin (B: ma 119)  
 rathyavirathya (A: vā 219, mś 242)  
 rathyādhirathya (A: bp 36)  
 ravi (B: ma 102, lp 127) (C: lp 82)  
 ravilocana (C: lp 83)  
 rasa (C: lp 159)  
 rasajña (C: lp 159)  
 rākeṣa (C: lp 95)  
 rāga (A: vā 221; vām 114, mś 275, vā 235, bp 50)  
 rājarāja (B: ma 147, lp 165)  
 ruci (C: lp 81)  
 rucirāṅgada (C: lp 86)  
 rudra (A: vā 187, bp 10, mś 176) (B: ma 46, lp 70) (C: lp 27)  
 rudrasaṅghāta (A: bp 37)  
 rudrākṣamālyāambaradhara (A: vā 252)  
 rociṣṣu (C: lp 103)  
 raudrabhāgavināśana (A: bp 79)  
 raudrarūpa (B: ma 65, lp 89)

lakṣmī (C: lp 85)  
 laḡhu (B: ma 81, lp 105)  
 latāvallyastṛpaṅgadyaḡ (A: bp 53, mś 281, vām 117)  
 lambana (B: ma 85)  
 lambahasta (B: lp 123)  
 lambita (B: lp 123)  
 lambitoṣṡha (B: ma 85, lp 109; lp 123)  
 layavāditraśālin (A: vām 82)  
 lalāṡakṣa (B: ma 148, lp 166) (C: lp 80)  
 lalita (C: lp 76)  
 lava (B: ma 138, lp 157)  
 lavaṅga (B: ma 124, lp 149)  
 lavapodadhi (A: bp 64)  
 liṅgam (B: ma 139, lp 157)  
 liṅgādhyakṣa (B: ma 74, lp 99) (C: lp 122)  
 lubdha (A: bp 20; vā 207, bp 25, mś 217, vām 91; mś 233)  
 loka (B: ma 47; lp 91) (C: lp 125)  
 lokakartṛ (B: ma 76, lp 101) (C: lp 41)  
 lokakāra (C: lp 43)  
 lokagūḡha (C: lp 130)  
 lokacārin (B: ma 72, lp 96) (C: lp 121)  
 lokacūḡdamāni (C: lp 102)  
 lokanātha (C: lp 131)  
 lokanetr (C: lp 67)  
 lokapāla (B: dn 96) (C: lp 60)  
 lokabandhu (C: lp 131)  
 lokamāya (C: lp 132)  
 lokavarṡottamottama (C: lp 37)  
 lokaśālyakṛt (C: lp 111)  
 lokasaṅskṛta (A: bp 81)  
 lokasatkṛta (A: vā 268)  
 lokasāraṅga (C: lp 51)  
 lokahita (B: ma 109)  
 lokādhyakṣa (B: ma 74)  
 lokottara (C: lp 125)  
 lopa (B: ma 93)



valkalājinadhārin (A: vā 223, mś 250)  
 valkalājinavāsas (A: vā 223, mś 251)  
 vallabha (C: lp 91)  
 vaśakara (B: dn 79)  
 vaśikara (B: ma 79, lp 103)  
 vaśya (B: ma 76)  
 vaśyakara (B: ma 76)  
 vaśatkara (A: bp 68, mś 312, vām 131)  
 vasanta (C: lp 107)  
 vasu (C: lp 65)  
 vasupriya (C: lp 129)  
 vasubhṛt (B: lp 135)  
 vasumanas (C: lp 65)  
 vasuraśmi (B: ma 65)  
 vasuretas (B: lp 89) (C: lp 129)  
 vasuśravas (C: lp 105)  
 vasuśreṣṭha (B: ma 118)  
 vaha (B: ma 127)  
 vāgīśa (C: lp 33)  
 vāgmin (B: ma 103)  
 vāṃmayaikanidhi (C: lp 54)  
 vācaspati (B: dn 74) (C: lp 81)  
 vājasana (B: lp 95)  
 vājasena (B: ma 71)  
 vāta (A: vā 204) (B: dn 118)  
 vātaraphas (B: ma 132)  
 vānaspātya (B: ma 71, lp 95)  
 vāma (B: ma 68)  
 vāmadeva (B: ma 68, lp 92) (C: lp 33)  
 vāmana (B: ma 34, lp 59; ma 68, lp 92)  
 vāyu (B: ma 102, lp 127; ma 115) (C: lp 145)  
 vāyuvāhana (B: ma 87, lp 112) (C: lp 56)  
 vāryyakṣa (B: lp 154)  
 vālakhilya (C: lp 78)  
 vāsava (B: ma 62, lp 87)  
 vāsudeva (B: lp 92)  
 vāhitṛ (sarvabhūtānām) (B: ma 110)  
 vikāla (A: vā 248, bp 63, vām 126)  
 vikurvana (B: ma 128, lp 154)  
 vikṛta (A: vā 190, bp 13, vām 75) (B: ma 128, lp 154) (C: lp 114)  
 vikṛtavaktra (A: bp 22, mś 206, vām 86)  
 vikṛtavakṣa (A: vā 201)  
 vikramottama (C: lp 103)  
 vikrośa (A: vām 138)  
 vikhyāta (A: vā 240, bp 56; vā 268, bp 81) (B: ma 127)  
 vigatajvara (C: lp 92)  
 vighnakāraka (C: lp 109)  
 vicakṣana (C: lp 116)  
 vijaya (B: ma 50, lp 75) (C: lp 73)  
 vijayakālavid (B: ma 55, lp 80)  
 vijayakṣa (B: ma 63)  
 vijitātman (C: lp 47)  
 vidagdha (C: lp 144)  
 vidyārāśi (C: lp 157)  
 vidyut (A: vām 110)  
 vidyutstanitagarjita (A: mś 268)  
 vidyutstanitam (A: bp 47)  
 vidyeśa (C: lp 74)

vidrumacchavi (C: lp 61)  
 vidvattama (C: lp 75)  
 vidvas (C: lp 30) (B: ma 78, lp 103)  
 vidhātṛ (A: vā 254, bp 70, mś 314, vām 132) (B: ma 102, lp 127)  
 (C: lp 136)  
 vidheyātman (C: lp 47)  
 vinata (B: ma 43, lp 68)  
 vinītātman (C: lp 58)  
 vipaṇa (B: dn 72)  
 vipāka (C: lp 109)  
 vibudhāgravara (B: ma 145)  
 vibudhāgravaraśreṣṭha (C: lp 120)  
 vibudhāgrya (B: lp 164)  
 vibudhāśraya (C: lp 74)  
 vibhāga (B: ma 57; ma 61)  
 vibhāgajña (B: dn 63)  
 vibhinna (A: vā 205, mś 213)  
 vibhīṣaṇa (A: vā 201, bp 22, mś 205, vām 85)  
 vibhu (B: lp 59; ma 53; ma 110)  
 vibhūṣṇu (C: lp 88)  
 vibhedabhedabhinna (A: vām 89)  
 vimarṣa (B: ma 118)  
 vimala (C: lp 108)  
 vimalodaya (C: lp 90)  
 vimukta (B: ma 150, lp 168)  
 vimocana (B: ma 58, lp 83)  
 viraktarakta (A: vām 88)  
 viraja (B: ma 144)  
 virajombara (B: ma 144)  
 viratharathya (A: vām 101)  
 virāj (A: vā 259, bp 75, mś 323, vām 136) (B: lp 118) (C: lp 77)  
 virāma (B: ma 147) (C: lp 61)  
 viriñca (C: lp 101)  
 virūpa (A: bp 14, mś 184, vām 76) (B: ma 34, lp 59; ma 128, lp 154)  
 (C: lp 114)  
 virūpākṣa (A: vā 181, bp 3, mś 162, vām 65) (B: ma 36) (C: lp 33)  
 virocana (C: lp 74; 82)  
 vilohita (A: vā 191, bp 13, mś 183)  
 vivarta (C: lp 74)  
 vivasvat (B: ma 137) (C: lp 94)  
 vivikta (C: lp 148)  
 viśalya (C: lp 111)  
 viśaṃ pati (B: ma 67) (C: lp 134)  
 viśākha (B: ma 70, lp 94; ma 94) (C: lp 46)  
 viśārada (B: ma 63) (C: lp 57)  
 viśāla (B: ma 121, lp 146)  
 viśālaśākha (B: lp 119)  
 viśālakṣa (B: lp 61) (C: lp 38)  
 viśiṣṭa (C: lp 72; 87)  
 viśiṣṭāmbha (C: lp 121)  
 viśṛṅkhala (C: lp 154)  
 viśoka (lp 133)  
 viśrama (C: lp 79)  
 viśva (C: lp 76)  
 viśvakarṭṛ (A: mś 342)  
 viśvakarman (B: lp 78; ma 94, lp 118) (C: lp 57)  
 viśvakarmamati (B: dn 97)  
 viśvakṛt (A: vām 144)

- viśvakṛtām vareṇya (A: vām 144)  
 viśvakṣetraprada (B: lp 157)  
 viśvakṣetram (B: ma 139)  
 viśvagarbha (C: lp 116)  
 viśvagoptṛ (C: lp 86)  
 viśvacapṛadhara (A: bp 12)  
 viśvatomukha (A: mś 343)  
 viśvadīpti (C: lp 44)  
 viśvadeva (B: ma 99, lp 124)  
 viśvadeha (B: ma 148, lp 166) (C: lp 80)  
 viśvabhāhu (A: mś 343) (B: dn 59)  
 viśvabhartṛ (C: lp 75; 86)  
 viśvabhuj (B: lp 78)  
 viśvabhोजना (C: lp 105)  
 viśvamūrti (C: lp 32)  
 viśvarūpa (A: mś 343) (B: ma 40, lp 65) (C: lp 33)  
 viśvavāhana (C: lp 108)  
 viśvasaha (C: lp 84)  
 viśvasṛj (C: lp 45)  
 viśvastanitagarjitam (A: vā 231)  
 viśvahartṛ (A: vām 144) (C: lp 83)  
 viśvāmareśvara (C: lp 30)  
 viśvāmitra (C: lp 99)  
 viśvāvāsa (C: lp 91)  
 viśveśa (C: lp 90)  
 viśveśvara (C: lp 30)  
 viṣannāṅga (B: dn 127)  
 viṣapā (A: vā 265, mś 337)  
 viṣamardana (B: lp 97)  
 viṣamākṣa (C: lp 139)  
 viṣapin (B: ma 69)  
 viṣāgnipā (A: mś 335)  
 viṣapaha (A: vām 142)  
 viṣkambhin (B: ma 70)  
 viṣṭambhin (B: lp 94)  
 viṣṭaraśravas (C: lp 101)  
 viṣṭu (B: lp 79; ma 101, lp 126) (C: lp 97; 135)  
 viṣṭukandharapātana (C: lp 125)  
 viṣṭuprasādita (B: ma 54)  
 visarga (B: ma 125, lp 150)  
 vistara (B: ma 137)  
 vistāra (B: ma 124, lp 149)  
 vīkṣyaṇa (A: vā 256)  
 vīpin (B: lp 84)  
 vītadoṣa (C: lp 126)  
 vītabhaya (C: lp 75; 83)  
 vītarāga (C: lp 58)  
 vīra (C: lp 102)  
 vīracūḍamapi (C: lp 77)  
 vīrabhadra (C: lp 77)  
 vīrabhṛt (C: lp 77)  
 vīrahan (C: lp 77)  
 vīreśvara (C: lp 77)  
 vīryavat (C: lp 151)  
 vṛkṣa (A: vā 244, bp 59, mś 293, vām 112) (B: lp 85; ma 107, lp 132)  
 vṛkṣakarṣasthiti (B: ma 53)  
 vṛkṣaketu (B: ma 87)  
 vṛkṣākara (B: ma 87)

- vṛttāvṛttakara (B: dn 73)  
 vṛddha (A: vā 207, bp 25; mś 233, vām 98) (B: ma 116, lp 141)  
 vṛṣa (A: vā 202, mś 208)  
 vṛṣaka (B: lp 112)  
 vṛṣaketu (B: lp 112)  
 vṛṣapa (A: vā 202) (B: ma 80; lp 93)  
 vṛṣabha (A: vā 266; vā 268, bp 81) (B: ma 124, lp 150)  
 vṛṣabhalocana (A: vā 266)  
 vṛṣabhāṅkāṅga (B: ma 124)  
 vṛṣavardhana (C: lp 139)  
 vṛṣavāhana (B: ma 39, lp 64) (C: lp 72; 34)  
 vṛṣaskandha (A: vā 192, bp 15, mś 186, vām 77)  
 vṛṣākapi (C: lp 96)  
 vṛṣāṅka (C: lp 34; 139)  
 vṛṣāṅkavṛkṣa (A: vām 87)  
 vṛṣāśvavāhya (A: vā 266)  
 vṛṣpi (A: vā 202)  
 vṛṣya (A: vā 202, mś 208)  
 vegin (C: lp 104)  
 vettṛ (C: lp 77)  
 vedakāra (B: ma 78, lp 103) (C: lp 43)  
 vedavid (C: lp 66)  
 vedaśāstrārthatattvajña (C: lp 60)  
 vedāṅga (C: lp 66)  
 vedāntasārasandoha (C: lp 31)  
 vedārthavid (C: lp 152)  
 vedya (C: lp 152)  
 vedhas (A: vām 102) (C: lp 136)  
 vaiṣavin (B: ma 56, lp 82)  
 vaidambha (B: ma 76)  
 vaidya (B: ma 144, lp 163)  
 vaivasvata (C: lp 82)  
 vaiśyaḥ (A: vā 231, bp 46, mś 267, vām 110)  
 vaiśravaṇa (B: ma 101, lp 126)  
 vyakta (C: lp 134)  
 vyaktāvvyakta (A: vā 220, bp 38, mś 245, vām 102) (B: ma 121, lp 146)  
 (C: lp 134)  
 vyavasāya (C: lp 76)  
 vyavasa (A: vā 235, bp 51, mś 276, vām 114) (B: ma 50, lp 75)  
 vyavasthāna (C: lp 76)  
 vyāghra (A: mś 272, vām 112) (B: lp 163)  
 vyāghraka (C: lp 81)  
 vyāghracarmadhara (C: lp 53)  
 vyājamardana (C: lp 142)  
 vyādhaya (A: vā 263, bp 78, mś 331, vām 140)  
 vyādhi (A: mś 331)  
 vyādhiga (A: vā 263)  
 vyādhinaśana (A: vām 140)  
 vyādhipa (A: bp 68)  
 vyādhihan (A: vā 263, bp 78, mś 331, vām 140)  
 vyādhīnām ākara (A: vā 264, bp 78)  
 vyādhīnām āgama (A: mś 332)  
 vyaṇa (A: vā 245, bp 60, mś 295, vām 123)  
 vyāpti (C: lp 63)  
 vyālayajñopavītin (A: vā 220, bp 37, mś 243, vām 102)  
 vyālarūpa (B: ma 59)  
 vyālarūpin (B: lp 85)  
 vyalākālpa (C: lp 103)

- vyālin (C: lp 53)  
 vyāsa (B: ma 137)  
 vyāsamūrti (C: lp 156)  
 vratacaryam (A: vām 133)  
 vratādhipa (B: ma 149, lp 168)
- śaṅkara (B: ma 80, lp 104; ma 99, lp 124) (C: lp 29)  
 śakuni (A: vā 259, bp 75, mś 323, vām 136)  
 śakta (B: ma 77; ma 101)  
 śakra (B: dn 80; ma 101, lp 126) (C: lp 104; 108)  
 śaṅku (B: ma 93)  
 śaṅkukarpa (A: vā 182, bp 4, mś 165, vām 66; bp 12)  
 śaṅkumāra (B: lp 125)  
 śaṅkhin (B: lp 81)  
 śatakratu (A: vā 184, bp 6, mś 169, vām 68)  
 śataghna (B: lp 156)  
 śatagnin (B: ma 42, lp 67; ma 130)  
 śatajihva (A: vā 183, bp 5, mś 167, vām 67) (B: dn 131)  
 śatapāśadhṛk (B: ma 130, lp 156)  
 śatarudriyam (yajusām) (A: vā 243, bp 58, mś 291, vām 121)  
 śatānana (A: vā 183, bp 5, mś 167, vām 67)  
 śatāvarta (A: vā 183, bp 5, mś 167, vām 67; mś 253, vā 224, bp 39)  
 śatodara (A: vā 183, bp 5, mś 167, vām 67)  
 śatruṇḍama (A: mś 187)  
 śatruḅhāta (A: bp 16)  
 śatruḅhna (C: lp 149)  
 śatrujit (C: lp 55)  
 śatrutāpana (C: lp 55)  
 śatruvināśana (B: ma 60, lp 86)  
 śatruhan (B: ma 135)  
 śani (B: lp 61) (C: lp 61)  
 śabdabrahman (C: lp 153)  
 śama (A: vā 235, bp 50)  
 śamana (A: vā 263, mś 330)  
 śamaśama (A: mś 223, vām 94; mś 218)  
 śambara (C: lp 81)  
 śambhu (A: vā 210)  
 śayamāna (A: vā 196, bp 19, mś 196)  
 śayita (A: vā 196, bp 19, mś 196, vām 81)  
 śaraḅa (B: lp 83)  
 śaraḅam (C: lp 153)  
 śaraḅya (B: ma 129, lp 155) (C: lp 115)  
 śarabha (C: lp 72)  
 śarāsanin (A: vām 115)  
 śarin (A: vā 236, bp 51, mś 277, vām 115) (B: lp 67)  
 śarva (A: vā 187, bp 10, mś 176, vām 72) (B: ma 90; ma 99) (C: lp 45)  
 śarvarīpati (C: lp 158)  
 śaśa (A: vā 263, bp 77, mś 330)  
 śaśāṅka (A: vā 263, mś 330)  
 śaśāṅkanalaśItosḅa (A: vām 140)  
 śaśin (B: dn 126)  
 śakalya (C: lp 158)  
 śakha (B: ma 94) (C: lp 46)  
 śānta (A: vā 206, bp 24, mś 215, vām 90; vā 256) (C: lp 66; 96)  
 śāntatama (A: bp 24, mś 215, vām 90)  
 śāntatara (A: vā 206)  
 śāntabhadra (C: lp 146)

- śāntarāga (C: lp 82)  
 śāntiparāyaga (C: lp 148)  
 śāsvata (B: ma 32, lp 56) (C: lp 66)  
 śāstr (C: lp 82; 130)  
 śāstranetratraya (C: lp 93)  
 śikhapādin (A: vā 264, bp 79, mś 333, vām 141) (B: ma 31, lp 55)  
 (C: lp 150)  
 śikharāpi (girīpām) (A: vā 233, bp 48, mś 271)  
 śikhin (B: ma 56)  
 śikhiśrīparvatapriya (C: lp 120)  
 śikhisārathi (C: lp 104)  
 śipiviṣṭa (B: lp 149) (C: lp 79)  
 śirovimarṣana (B: lp 144)  
 śirohārin (B: ma 118)  
 śilpa (C: lp 155)  
 śilpam (A: vām 130)  
 śilpānām śreṣṭha (A: vā 252, mś 310, vām 130)  
 śilpika (A: mś 310)  
 śilpīṣa (A: vā 252, bp 67)  
 śiva (A: vā 191, bp 14, mś 184, vām 76; vā 206, bp 24, mś 215, vām 90)  
 (B: ma 100) (C: lp 27; 46)  
 śivajñānarata (C: lp 120)  
 śivālaya (C: lp 78)  
 śiśiratmaka (C: lp 107)  
 śiśu (C: lp 92)  
 śiṣṭeṣṭa (C: lp 72)  
 śītoṣpakṣudh (A: mś 330)  
 śītoṣṇam (A: vā 263)  
 śīladhārin (B: lp 147)  
 śukra (B: lp 101)  
 śukla (A: mś 182) (B: lp 118) (C: lp 96)  
 śukladhvajapatākin (A: vā 195, bp 18, mś 192)  
 śuci (B: ma 93, lp 117; ma 149) (C: lp 33; 122)  
 śuciroman (A: vā 246, bp 61, mś 298, vām 124)  
 śucivrata (B: lp 167)  
 śucismita (C: lp 132)  
 śuddha (A: vā 215) (B: ma 77, lp 102) (C: lp 134)  
 śuddhavigraha (C: lp 51)  
 śuddhātman (B: ma 77, lp 102) (C: lp 42)  
 śuddhi (C: lp 134)  
 śubhākṣa (B: ma 120)  
 śubhāṅga (C: lp 51)  
 śuṣka (A: bp 13, vām 75)  
 śūdrāḥ (A: vā 231, bp 46, mś 267, vām 110)  
 sūra (B: ma 95) (C: lp 54)  
 śūladhara (C: lp 29)  
 śūlin (C: lp 150)  
 śrṅgaprīya (B: ma 147, lp 165)  
 śrṅgin (B: ma 147, lp 165)  
 śaila (C: lp 110)  
 śailahārin (B: ma 121)  
 śokanaśana (C: lp 133)  
 śobhana (A: vā 205) (B: ma 80, lp 105; ma 146, lp 164)  
 śmaśānacārin (B: ma 32)  
 śmaśānadhṛk (B: ma 84)  
 śmaśānanilaya (C: lp 40; 124)  
 śmaśānabhāj (B: dn 87)  
 śmaśānavat (B: lp 108)

śmaśānavāsin (B: lp 57)  
 śmaśānastha (C: lp 40)  
 śrīkaṭṭha (C: lp 37)  
 śrīmat (B: ma 150, lp 168) (C: lp 69; 120)  
 śrīvardhana (B: ma 150, lp 168)  
 śrīvallabhaśivārambha (C: lp 146)  
 śruta (B: dn 60)  
 śrutiprakāśa (C: lp 146)  
 śrutimat (C: lp 146)  
 śrutisaḡara (C: lp 148)  
 śreṣṭha (A: vā 198, bp 21, mś 200, vām 83; bp 34; mś 327, vām 138)  
 (B: ma 145, lp 164)  
 śvetapiṅgala (B: ma 135)  
 śvetapiṅgalanetra (A: vā 218, bp 35, mś 238)

ṣaḡāśraya (C: lp 95)  
 ṣaḡviṃśat (C: lp 91)  
 ṣatkarmatuṣṭha (A: mś 235, vām 99)  
 ṣatkarmaniṣṭha (A: vā 216, bp 33)  
 ṣaṣṭibhāga (B: ma 70, lp 94)

saṃyata (B: ma 111)  
 saṃyatātman (B: ma 135)  
 saṃyama (B: lp 136)  
 saṃyukta (B: lp 164)  
 saṃyoga (B: ma 116)  
 saṃyogin (B: lp 141) (C: lp 138)  
 saṃvatsara (A: vā 232, bp 47, mś 269, vām 111) (B: lp 63; ma 138)  
 (C: lp 63)  
 saṃvatsarakara (B: ma 38) (C: lp 64)  
 saṃvarta (A: bp 64; mś 319)  
 saṃvartaka (A: vā 249, vām 127)  
 saṃvartakapravartaka (A: vām 135)  
 saṃvartakabalāhaka (A: vā 249, bp 64, mś 303, vām 127) (Dual, vā, bp)  
 saṃvibhāgapriya (A: vā 207, bp 25, mś 217)  
 saṃvṛta (C: lp 155)  
 saṃsāraḡṣayarūpin (A: vām 83)  
 saṃsāracakrabhṛt (C: lp 80)  
 saṃsārasārathi (C: lp 150)  
 sakala (B: ma 126, lp 152) (C: lp 46; 126)  
 sakalāgamapārāga (C: lp 88)  
 sakalādhāra (C: lp 127)  
 sakalpa (B: dn 78)  
 sakārmuka (B: lp 75)  
 sakta (C: lp 129)  
 sakhāpravāsa (B: lp 86)  
 saḡapa (B: ma 92, lp 116) (C: lp 47)  
 saṃkrandana (A: vām 78)  
 saṃkhyāsamāpana (B: ma 138)  
 saṃgraha (B: ma 63)  
 sat (A: vā 187, bp 9, mś 269, vām 111; mś 175) (B: ma 105, lp 130;  
 ma 139, lp 158)  
 satāp gati (C: lp 136; 153)  
 satkṛta (B: ma 111)  
 satkṛti (C: lp 129)  
 sattva (A: vā 244, mś 294, vām 122)

- satya (B: lp 167) (C: lp 65)  
 satyakīrti (C: lp 142)  
 satyaparāyapa (C: lp 130)  
 satyam (A: vā 255, bp 70, mś 315, vām 133)  
 satyam (vratānām) (A: vā 234, bp 50, mś 274, vām 113)  
 satyavrata (B: ma 149) (C: lp 148)  
 satvavat (C: lp 142)  
 satvasya paramā yoni (A: vā 228)  
 satvānām nidhātṛ (A: vā 254)  
 sadaṅga (A: vā 265)  
 sadasat (B: ma 105, lp 130; ma 139, lp 158) (A: mś 175)  
 sadasanmaya (C: lp 95)  
 sadācara (C: lp 28)  
 sadāśiva (C: lp 49)  
 sadgati (C: lp 129)  
 sadbhūti (C: lp 130)  
 sadyogin (C: lp 95)  
 sadyojāta (A: bp 39)  
 sanātana (A: vām 115) (C: lp 43)  
 sanātana deva (A: vām 141)  
 santāna (B: lp 152)  
 saṃdhātṛ (A: bp 70, mś 314, vām 132)  
 saṃdhi (B: ma 55, lp 81)  
 saṃdhya (A: vā 221)  
 saṃdhyārāga (A: vā 221, mś 247)  
 saptajihva (C: lp 140)  
 saptadhācāra (C: lp 87)  
 saptalokadhṛk (C: lp 91)  
 saphalodaya (B: ma 124)  
 sabhāgya (B: lp 91)  
 sabhāvana (B: ma 109)  
 sama (C: lp 46)  
 samakarpa (A: mś 181)  
 samajasa (C: lp 146)  
 samartha (C: lp 97)  
 samāna (A: vā 245, bp 60, mś 295, vām 123)  
 samāmnāya (B: ma 119) (C: lp 112)  
 samāyukta (C: lp 49)  
 samāhita (B: lp 115)  
 samīra (B: lp 92)  
 samudra (A: bp 7) (B: ma 54, lp 79)  
 samudrāṅ (A: vā 237, mś 280, vām 116)  
 samudrāmbarasannibha (A: mś 170)  
 samudrāmbudhara (A: vā 184)  
 samūhasya hanṛ (A: vām 141)  
 sampanna (B: ma 93)  
 sampravartaka (A: mś 319)  
 sambhagna (B: dn 69)  
 sambhāvya (C: lp 43)  
 sambhinna (A: vā 205, mś 213)  
 sambhojya (B: ma 67)  
 sammāna (C: lp 71)  
 samrāj (C: lp 92)  
 sarasām nidhi (A: bp 7)  
 sarasvatī (A: mś 345)  
 sarāṅsi (A: vā 237, bp 53, mś 280, vām 116)  
 saritaḥ (A: vā 237, bp 53, mś 280, vām 116)  
 sarga (B: dn 140; ma 146, lp 165)

- sarpaçīranivāsaṇa (B: ma 63)  
 sarva (A: vā 195, bp 17, mś 191, vām 79; vā 221, mś 247) (B: ma 30,  
 lp 55; lp 114; lp 124) (C: lp 153)  
 sarvaṭṭuparivartaka (C: lp 140)  
 sarvakara (B: ma 30, lp 55)  
 sarvakarman (B: ma 36, lp 60; lp 128) (C: lp 62)  
 sarvakāma (B: dn 49)  
 sarvakāmaka (C: lp 70)  
 sarvakāmagupāvaha (B: ma 103)  
 sarvakāmada (B: ma 64)  
 sarvakāmavara (B: dn 57)  
 sarvakālaprasāda (B: ma 64)  
 sarvaga (B: lp 55; ma 102; lp 140)  
 sarvagandhasukhāvaha (B: ma 115)  
 sarvagarhita (A: bp 39)  
 sarvagocara (C: lp 45)  
 sarvaghna (A: bp 39, mś 247)  
 sarvacārin (B: ma 62, lp 87; ma 72, lp 96; lp 130)  
 sarvajña (A: vā 221) (C: lp 30; 45; 159) (B: ma 39, lp 64)  
 sarvataḥ paṇipāda (A: vā 181, bp 3)  
 sarvataḥ paṇipādānta (A: mś 163, vām 65)  
 sarvataḥ śrutimalloke (A: vā 181, bp 4, mś 164, vām 66)  
 sarvatūryāninādin (B: ma 59, lp 84)  
 sarvato 'kṣiṣiromukha (A: vā 181, bp 3, mś 163, vām 65)  
 sarvatomukha (B: ma 57, lp 82)  
 sarvada (A: vā 221, mś 247, vām 103) (B: dn 67)  
 sarvadarśana (C: lp 64)  
 sarvadarśin (B: lp 73)  
 sarvadṛś (C: lp 151)  
 sarvadevamaya (B: ma 144, lp 162; ma 129, lp 155) (C: lp 119)  
 sarvadevādi (C: lp 30)  
 sarvadevottamottama (B: ma 145) (C: lp 120)  
 sarvadhārin (B: ma 62, lp 88)  
 sarvapā (A: vā 266, bp 80)  
 sarvapāpahara (C: lp 65)  
 sarvapārśvamukha (B: dn 139)  
 sarvapārśvasuta (B: ma 136)  
 sarvapāvana (B: lp 152)  
 sarvapūjita (B: ma 93, lp 117)  
 sarvaprapayasamvādin (C: lp 34)  
 sarvabandhavimocana (C: lp 75) (B: ma 60, lp 85)  
 sarvabhakṣa (A: bp 17, mś 191, vām 79)  
 sarvabhāvakara (B: ma 41, lp 66)  
 sarvabhāvana (B: ma 31, lp 55)  
 sarvabhūta (B: ma 34, lp 59)  
 sarvabhūtamaheśvara (C: lp 124)  
 sarvabhūtasutarāṇa (A: vā 254)  
 sarvabhūtahara (B: ma 31, lp 56)  
 sarvabhūtā'tman (B: lp 136)  
 sarvabhūtānām vāhitṛ (B: ma 110)  
 sarvabhūtāntarātman (A: vā 195, bp 17, mś 191)  
 sarvabhūtārtha (B: ma 149, lp 167)  
 sarvabhṛtaśarīrin (A: vām 79)  
 sarvabhogin (B: lp 144)  
 sarvayogin (B: ma 119)  
 sarvaratnavid (B: ma 105, lp 130)  
 sarvarūpa (B: ma 34, lp 112)  
 sarvalakṣana (B: lp 152)

sarvalakṣanabhūṣita (B: ma 118)  
 sarvalakṣanalakṣavid (B: lp 151)  
 sarvalakṣyalakṣanabhūṣita (B: lp 144)  
 sarvalālasa (B: dn 50)  
 sarvalāsaka (B: ma 49)  
 sarvaloka (B: lp 58)  
 sarvalokakṛt (B: ma 129, lp 155)  
 sarvalokapitāmaha (A: vām 145)  
 sarvalokaprajāpati (B: ma 33) (C: lp 59)  
 sarvalokabhṛt (C: lp 115)  
 sarvalokaśubhaprada (B: lp 90)  
 sarvalokasya bhoktṛ (A: vām 143)  
 sarvalokāśraya (B: ma 127)  
 sarvalocana (B: ma 126)  
 sarvavarīṣṭha (A: mś 210, vām 88)  
 sarvavarṇika (B: lp 106)  
 sarvavādin (B: ma 59)  
 sarvavāsa (B: ma 48, lp 72) (C: lp 67)  
 sarvavāsin (C: lp 136)  
 sarvavahana (B: ma 146, lp 165) (C: lp 144)  
 sarvavikhyāta (B: ma 30, lp 55)  
 sarvavigraha (B: dn 57)  
 sarvavyāpin (B: lp 84)  
 sarvaśambhu (C: lp 28)  
 sarvaśastraprabhañjana (C: lp 113)  
 sarvaśāsana (C: lp 79)  
 sarvaśāstra (B: lp 115)  
 sarvaśastrabhṛtām vara (C: lp 131)  
 sarvaśilpapravartaka (A: vā 252, bp 67, mś 310, vām 130)  
 sarvaśubhāṅkara (B: lp 69)  
 sarvasattvāvalambana (C: lp 159)  
 sarvasaha (C: lp 144)  
 sarvasādhaka (B: lp 74)  
 sarvasādhana (B: ma 147, lp 166)  
 sarvasādhuniṣevita (B: ma 61, lp 86)  
 sarvasāra (B: lp 73)  
 sarvasya paramā yoni (A: bp 43)  
 sarvasya saṅkṣepa (B: ma 137)  
 sarveṣām prāpinām pati (B: ma 105)  
 sarvahārin (C: lp 69)  
 sarvāṅga (B: ma 31; ma 129, lp 155)  
 sarvāṅgarūpa (B: ma 97)  
 sarvāṅgarūpin (B: lp 122)  
 sarvācāra (C: lp 152)  
 sarvātman (B: ma 30, lp 55)  
 sarvādi (C: lp 65)  
 sarvādhāra (B: ma 49)  
 sarvāyudha (B: ma 125, lp 150)  
 sarvāyudhaviśarada (C: lp 50)  
 sarvārtha (B: ma 44, lp 69)  
 sarvārthasādhaka (B: ma 69, lp 93)  
 sarvāvāsa (B: ma 62, lp 87) (C: lp 67)  
 sarvavāsin (B: ma 66, lp 90) (C: lp 136)  
 sarvaśaya (B: ma 105, lp 130)  
 sarvaśraya (B: lp 153)  
 sarveśa (C: lp 115)  
 sarveśvara (C: lp 64)  
 savarṇa (A: vām 119)

- savaśa (C: lp 123)  
 savitr̥ (B: ma 102, lp 127) (C: lp 83)  
 saha (B: ma 125, lp 150)  
 sahasracarapa (A: vā 213, bp 30, mś 229, vām 96)  
 sahasrada (B: ma 67)  
 sahasranayana (A: vā 214, bp 31, mś 230)  
 sahasrapād (B: ma 128, lp 154) (C: lp 28)  
 sahasrabahu (B: ma 129, lp 155) (C: lp 115)  
 sahasrabhuj (B: lp 91)  
 sahasramūrdhan (B: ma 129, lp 155) (C: lp 113)  
 sahasraśatagaṇṭha (A: vā 209, bp 26, mś 220, vām 92)  
 sahasraśīrṣa (A: vā 213, bp 30, mś 279, vām 97)  
 sahasrasūryapratima (A: vā 223, mś 252)  
 sahasrahasta (B: ma 50, lp 75)  
 sahasrākṣa (A: vā 181, bp 3, mś 163, vām 65) (B: ma 36, lp 61)  
 (C: lp 28)  
 sahasrābharana (A: vām 97)  
 sahasrarcis (C: lp 140)  
 sahasrodyataśūla (A: vā 214, bp 31, mś 230, vām 97)  
 sahāya (B: ma 53, lp 79, lp 142)  
 sahya (A: vā 264, bp 78)  
 sāṃkhyā (A: vā 219, bp 36, mś 241, vām 101)  
 sāṃkhyapara (A: bp 25)  
 sāṃkhyaprasāda (B: ma 61)  
 sāṃkhyamukha (A: vā 219, bp 36, mś 241, vām 101)  
 sāṃkhyayogapravartin (A: mś 241)  
 sāṃkhyayogamukha (A: vām 101)  
 sātṛvika (C: lp 142)  
 sādhiṣṭhāna (C: lp 95)  
 sādhyā (C: lp 145)  
 sādhyarṣi (B: ma 137)  
 sāmageya (C: lp 128)  
 sāmānyadeva (C: lp 38)  
 sāmānyā (A: vām 109)  
 sāmānthavāmānyā (A: vā 230)  
 sāmānyā (B: lp 145)  
 sārā (C: lp 80)  
 sārāgrīva (B: ma 107)  
 sārāṅga (B: ma 109, lp 134)  
 sārāthi (C: lp 47)  
 sārāsāmplava (C: lp 71)  
 sārā (A: vā 233, bp 49) (C: lp 151)  
 sārāhaga (B: ma 108)  
 sārāhadanṣṭra (B: ma 108, lp 133)  
 sārāhānāda (B: ma 108, lp 133)  
 sārāhāvāhana (B: ma 108, lp 133)  
 sārāhāśārdularūpa (B: lp 69; ma 47)  
 sārāhāśārdularūpanām ārdracarmambaradhara (B: lp 72)  
 sārāhāsya (B: lp 133)  
 sārā (A: vām 118)  
 sārābhasmapriya (A: bp 22)  
 sārāṅga (A: mś 218, vām 91)  
 sārādagrapatakin (A: vām 80)  
 sārādhā (B: ma 69, lp 93) (C: lp 65)  
 sārādhayogāpahārin (B: ma 69, lp 93)  
 sārādhayogin (B: dn 71)  
 sārādhavṛndārāvandita (C: lp 52)  
 sārādhāsādhaka (B: dn 71)

- siddhāntakārin (B: lp 133)  
 siddhārtha (B: ma 108, lp 133; ma 149, lp 167)  
 siddhārthakārin (B: ma 108)  
 siddhi (B: ma 55, lp 81)  
 siddhida (C: lp 154)  
 siddhisādhana (C: lp 154)  
 sukara (C: lp 143)  
 sukāla (A: vā 248, bp 63)  
 sukīrti (C: lp 47)  
 sukumāra (C: lp 127)  
 sukṛta (B: lp 137)  
 sukhājāta (B: dn 128)  
 sukhāvaha (B: lp 140)  
 sukhāsakta (B: dn 108)  
 sukhin (C: lp 42)  
 sukhotsikta (B: lp 130)  
 sugata (C: lp 98)  
 sugandhāra (B: ma 125)  
 sucāravid (B: ma 72, lp 96)  
 succhatra (B: ma 127)  
 sutīrtha (B: ma 44, lp 68)  
 sutantu (C: lp 50)  
 sudarśana (B: ma 89, lp 114)  
 sudeva (B: lp 142)  
 sudhājāta (B: ma 125, lp 151)  
 sudhāpati (C: lp 79)  
 sudhāman (C: lp 100)  
 sudhīra (C: lp 86)  
 sunandin (B: lp 97)  
 suniścaya (B: ma 94)  
 suniścāla (B: dn 97)  
 suniścita (B: lp 119)  
 suniṣpanna (C: lp 107)  
 sunīti (C: lp 42)  
 suparṇa (A: vā 243) (C: lp 56)  
 suparvāṇa (B: ma 117, lp 142)  
 supratīka (C: lp 106)  
 suprīta (C: lp 143)  
 subandhanavimocana (B: ma 98, lp 122)  
 subāndhava (B: ma 96, lp 120)  
 subīja (B: ma 39, lp 64)  
 subrahmaṇya (C: lp 79)  
 subhaga (B: lp 145) (C: lp 35)  
 sumahāsvana (B: ma 134) (C: lp 116)  
 sumāla (B: ma 123)  
 sumukha (A: vā 258, bp 74, mś 321, vām 136) (B: ma 125, lp 150)  
 (C: lp 116; 143)  
 suyukta (B: dn 149)  
 sura (B: lp 164)  
 suragāṇa (B: ma 58, ma 147) (C: lp 74)  
 surabhi (C: lp 107)  
 surabhyuttaraṇa (B: ma 133)  
 suravyāghra (B: ma 145) (C: lp 119)  
 suraśatruhan (C: lp 92)  
 suraśreṣṭha (A: vā 229, mś 264, mś 335, vām 142)  
 surādhyakṣa (B: ma 74, lp 99) (C: lp 122)  
 surāpā (A: vā 265) (B: lp 139)  
 surārīhan (B: ma 99, lp 124)

- surāla (B: ma 113)  
 surāvarta (A: vā 257, bp 72)  
 surūpa (B: ma 43)  
 surūpavat (B: lp 89)  
 sureśa (C: lp 38, 153)  
 sulabha (B: dn 66) (C: lp 54)  
 sulocana (B: lp 149) (C: lp 127)  
 suvaktra (B: ma 43, lp 68)  
 suvarcas (B: ma 46, lp 71; ma 65)  
 suvarcasvin (B: lp 89)  
 suvarṇa (A: vā 240, bp 56, mś 286) (B: ma 82, lp 106)  
 suvarṇanāman (A: vā 241, bp 56, mś 287)  
 suvarṇapriya (A: vā 241, bp 56, mś 287)  
 suvarṇaretas (A: vā 240, bp 56) (B: ma 39, lp 64)  
 suvāsa (B: dn 116)  
 suvijñeya (B: ma 95)  
 suvṛṣa (B: ma 136)  
 suvedhaka (B: lp 134)  
 suvrata (C: lp 54)  
 suśarapa (B: lp 166) (C: lp 79)  
 suśārada (B: lp 120)  
 suśādhā (B: ma 117, lp 143)  
 suṣena (C: lp 92)  
 susaṅkṣepa (B: dn 140)  
 susaha (B: ma 51)  
 susārathi (B: ma 95)  
 susvapna (B: dn 81)  
 suhṛda (B: ma 97, lp 122)  
 sūkṣma (B: dn 148) (C: lp 40; 143)  
 sūkṣmatman (B: ma 136)  
 sūtrakāra (B: ma 78, lp 103)  
 sūrya (A: vā 192, bp 14, mś 185, vām 76) (B: lp 61; lp 126) (C: lp 61)  
 sūryagati (B: ma 37)  
 sūryatāpana (C: lp 38)  
 sūryadhvajapatakin (A: vā 192, bp 14, mś 185)  
 sūryapati (A: vā 192, bp 14)  
 sūryamāla (A: mś 185, vām 76)  
 sṛgālarūpa (B: ma 44, lp 69)  
 setu (C: lp 124)  
 senākālpa (B: ma 122)  
 senāpati (B: ma 46, lp 70)  
 senin (C: lp 90)  
 soma (B: ma 36, lp 61) (C: lp 42)  
 somapā (A: mś 335, vām 142; mś 337)  
 somarata (C: lp 42)  
 saubhaga (C: lp 45)  
 skanda (B: ma 101) (C: lp 36)  
 skandaguru (C: lp 36)  
 skandha (C: lp 82; 144)  
 skandhada (B: lp 143)  
 skandhadhara (C: lp 144)  
 stavapriya (C: lp 156)  
 stavya (C: lp 156)  
 stuta (A: vā 194, bp 17, mś 190, vām 79) (B: ma 58, lp 83)  
 stutistha (A: vām 79)  
 stutya (A: vā 194, bp 17, mś 190, vām 79)  
 stūyamāna (A: vā 194, bp 17, mś 190)  
 stoka (A: vā 244)

- stotr̥ (C: lp 156)  
 strīrūpasampanna (B: lp 118)  
 sthapati (B: lp 115) (C: lp 46)  
 sthavira (A: mś 341, vām 144) (C: lp 63)  
 sthaviṣṭha (C: lp 63)  
 sthāgu (A: vā 261, bp 74, mś 327, vām 138) (B: ma 30, lp 54) (C: lp 28)  
 sthānada (C: lp 76)  
 sthāvarānām pati (B: ma 148, lp 167)  
 sthita (A: vā 197, bp 19, mś 197, vām 81) (B: lp 115)  
 sthira (A: vā 261, bp 74, mś 327, vām 138) (B: ma 30, lp 54; ma 90)  
 (C: lp 46)  
 sthūla (A: mś 320, vām 135) (B: lp 119)  
 sthūlajīrṇāṅgajaṭin (A: vā 223)  
 sthūlajīrṇāṅgajaṭila (A: mś 250)  
 snehana (B: ma 87)  
 snigdha (C: lp 64; 140)  
 sphoṭana (A: vām 100, mś 239)  
 smarāśāsana (C: lp 36)  
 smṛta (B: lp 56)  
 sraṣṭṛ (carācarasya) (A: vām 107)  
 sruvahasta (B: ma 43)  
 svadhā (A: bp 68, mś 312, vām 131)  
 svadhṛta (C: lp 145)  
 svana (C: lp 123)  
 svapana (B: ma 78)  
 svabhāvarudra (C: lp 149)  
 svayaṃśreṣṭha (B: lp 65)  
 svayaṃjyotis (C: lp 93)  
 svayambhuva (B: ma 132)  
 svayambhū (B: ma 36, lp 60)  
 svayambhūta (B: dn 37)  
 svara (B: lp 140)  
 svaramaya (C: lp 123)  
 svarita (A: vā 256, bp 71, mś 317)  
 svarūpadhvajamālin (A: vām 76)  
 svarga (C: lp 45)  
 svargadeva (B: lp 164)  
 svargadvāra (B: lp 151)  
 svargadvāram (B: ma 140, lp 158)  
 svargasādhana (C: lp 32)  
 svargasvara (C: lp 123)  
 svarbhānu (A: vā 242, bp 57, mś 289, vām 120) (B: dn 50)  
 svavaśa (C: lp 123)  
 svasti (B: lp 105)  
 svastikṛt (C: lp 44)  
 svastida (B: ma 81) (C: lp 44)  
 svastibhāva (B: ma 81)  
 svastisvabhāva (B: lp 105)  
 svāhā (A: bp 68, mś 312, vām 131)  
 svedaja (A: vā 226, bp 41)  
 svedajāṭ (A: mś 257)
- haṃsa (C: lp 135)  
 haṃsagati (C: lp 135)  
 hanṭṛ (A: vām 80; vām 141)  
 hanṭṛ (carācarasya) (A: vām 107)  
 hayagardabhi (B: ma 35)

- hara (A: vā 248) (B: ma 41, lp 66; ma 66; ma 112, lp 137; ma 117, lp 143) (C: lp 65)  
 hari (B: ma 31, lp 56; ma 122, lp 147; ma 100) (C: lp 43)  
 harikeṣa (A: vā 220, bp 37, mś 244, vām 102)  
 hariṣa (B: ma 148, lp 166) (C: lp 137)  
 hariṣākṣa (B: ma 31, lp 56)  
 harita (A: vā 239, bp 55, mś 284, vām 118) (B: lp 143)  
 haritśmaśru (A: vā 246, bp 61)  
 hariśmaśru (A: mś 298, vām 124)  
 haryakṣa (B: ma 128)  
 haryaśva (B: ma 53, lp 79)  
 halin (B: lp 125)  
 havis (B: ma 79)  
 havyavāhana (C: lp 43)  
 hastin (B: ma 145, lp 163)  
 hastīśvara (B: dn 148)  
 hiṣṭuka (A: mś 293)  
 himavad giri (A: vām 112)  
 himavadgirisamśraya (B: ma 106, lp 131)  
 himavadduhitūḥ kānta (A: vām 84)  
 hiranya (C: lp 80)  
 hiranyakavaca (A: vā 193, bp 15, mś 182)  
 hiranyakavacodbhava (B: ma 58, lp 83)  
 hiranyakṛtaṣṭā (A: vā 193, bp 16, mś 189)  
 hiranyagarbha (A: vā 193, bp 15, mś 188) (C: lp 137)  
 hiranyapati (A: vā 193, bp 16, mś 189)  
 hiranyabāhu (B: ma 112, lp 138)  
 hiranyaretas (C: lp 52)  
 hiranyavarṇa (A: vām 78) (C: lp 99)  
 huta (A: vā 242, bp 58, mś 290; mś 225, vām 95) (B: ma 79)  
 hutāśana (B: ma 54, lp 80)  
 hutāśanasahāya (B: ma 54, lp 80)  
 hūḥhūḥkāra (A: vā 210, bp 27, vām 93)  
 hūḥhūḥkārapriya (A: vā 210, mś 222, vām 93)  
 hūḥhūḥkārapāra (A: mś 222)  
 hṛtpuṇḍarikam āsina (C: lp 96)  
 hema (B: ma 62)  
 hemakara (B: ma 62, lp 88)  
 hemamālin (B: ma 59)  
 haima (B: dn 64, lp 88)  
 hotṛ (A: vā 195, bp 18, mś 192, vām 80; vā 242, bp 58, mś 290)  
 hotram (A: vā 242, bp 58, mś 290)  
 homa (A: vā 242)  
 homyam (A: bp 58, mś 290)

## III. KAPITEL

## ÄQUIVALENZBEZIEHUNGEN ZWISCHEN RUDRA-ŚIVA UND TEZCATLIPOCA

## I. TEIL: DIE QUELLEN

## I. ZU DEN ŚIVASAHASRANĀMASTUTIS

Im zweiten Kapitel wurden einige ausgewählte Aspekte der drei Śivasahasranāmastutis (A, B, C) unter einer primär indologisch ausgerichteten Fragestellung diskutiert. Dem vorliegenden Kapitel ist die Problematik der Selektion von Gesichtspunkten und Materialien aus indo-mexikanistischer Perspektive vorbehalten. Dieses Verfahren soll einerseits indologischen Ansprüchen Rechnung tragen, andererseits verlangte es auch der experimentelle Charakter dieser Untersuchung, indologische und indo-mexikanistische Erörterungen der Namen Śivas zunächst voneinander zu trennen, denn eine Hypothese über Art und Umfang der Verwertbarkeit der Śivasahasranāmas für den transpazifischen Vergleich konnte a priori nicht aufgestellt werden. Die indo-mexikanistische Betrachtung des indologischen Kapitels führt zu folgenden Feststellungen:

1. Die ganzheitliche Analyse einer Śivasahasranāmastuti ist für den Vergleich nicht von unmittelbarem Interesse.
2. Die Auswertung des Namenbestandes kann nur durch Hinzuziehung weiterer Quellen (Stutis) erfolgen.

Der Indo-Mexikanist konzentriert sich also weniger auf die Bedeutung (Interpretierbarkeit) eines Śivasahasranāma als Ganzem und auf die Phasen/Schichten seiner Zusammensetzung als auf inhaltliche Wiederholungen in Form typischer Namenkonstellationen. Nur diese eignen sich für die vergleichende Gegenüberstellung mit ikonographischen Daten. Daher wird es notwendig, den Namenbestand anderer Stutis und Namenlisten in die Überlegungen mit einzubeziehen. Dies betrifft sowohl frühere Quellen, namentlich das Śatarudriya (TS.IV.5), als auch Stutis, die der gleichen Quellengruppe (Mahābhārata und śivaitische Purāpas)<sup>1</sup> wie die Śivasahasranāmas angehören.<sup>2</sup> Anhand dieser Materialien läßt sich nachweisen, daß Bildungselemente von Stutis (Namengruppen, Namenreihen) immer wieder zur Komposition von weiteren Stutis verwendet bzw. in neue Kontexte integriert wurden. Im Unterschied zum Prinzip mechanischer Wiederholung, welches das Sudarśanasahasranāma dokumentiert ("Reißverschlussprinzip", s. S.95-96 und Appendix I, S.97-104), kennzeichnet das

Prinzip der Wiederholung zusammenhängender Namenreihen<sup>3</sup> oder typischer Namenkombinationen (Namengruppen) eine große Anzahl von Śivastutis. Ein kurzer Überblick lehrt, daß auch der zweite Teil des Dakṣaśivasahasranāma (A/2) zu dieser Gruppe zählt (s. Tabelle A). Die Bedeutung der Śivasahasranāmastutis für den transpazifischen Vergleich mit ikonographischen Daten des Codex Borgia erscheint somit relativiert, aber nicht unwesentlich, da ja der Namenbestand der Sahasranāmas einen Ausgangspunkt für die Auswertung weiterer Quellen darstellt. Deshalb können die Beobachtungen zu den drei Varianten der "looo Namen Śivas" als erster Schritt zur Nutzbarmachung des reichhaltigen Namenmaterials gelten. Der Verdacht, daß A/2 eine determinierte sektarische Tendenz reflektiert, ausgewiesen durch die Identifizierung Rudra-Śivas (Bhairavas) mit dem Sonnengott, verdichtet sich angesichts einer ganzen Reihe von Stutis, die ähnliche (z.T. identische) Namenkombinationen aufweisen (s. Tabelle A). So wird insbesondere dieser Teil des Dakṣaśivasahasranāma für den Vergleich zwischen dem solaren Rudra und dem Roten Tezcatlipoca überzeugend nutzbar. Die Mahādevasahasranāmastuti (B) enthält einige Namenreihen, die sich schon als geeignet erwiesen, bestimmte Aspekte Tezcatlipocas indo-mexikanistisch zu erhellen (s. Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976). Im Hinblick auf die <sup>+</sup>Liṅga-  
Thematik bei dieser Göttergestalt, die noch einer erschöpfenden Analyse harret, wird es zukünftig noch umfassender genutzt werden können. Die Sudarśanasahasranāmastuti (C) erbrachte eine "negative Evidenz". Da sie nach inhaltlichen Gesichtspunkten kaum analysierbar ist,<sup>4</sup> wird ihr Stellenwert innerhalb indo-mexikanistischer Untersuchungen stark eingeschränkt. Aber auch dies ist ein Ergebnis, das das separate indologische Kapitel im Rahmen dieser Arbeit sinnvoll erscheinen läßt.

## II. SCHRIFTLICHE UND BILDERSCHRIFTLICHE QUELLEN

Die generelle Bedeutung von schriftlichen Zeugnissen des Śivaismus, insbesondere der Namen und Namenlisten,<sup>5</sup> für den Vergleich mit bilderschriftlichen Dokumenten aus dem postklassischen süd-südöstlichen Mexiko ist schon in der Einleitung zur Sprache gekommen.<sup>6</sup> Dem sollen nun an dieser Stelle einige spezifische methodische Überlegungen hinzugefügt werden, die den Umgang mit dem Quellenmaterial aus "Spender"- und "Empfängerkulturen" betreffen. Bevor Text (Spenderkultur) und Bild (Empfängerkultur) miteinander verglichen werden können bzw. der Nachweis einer Umsetzung von Text (Name) in Ikonographie (Bild, einzelne ikonographische Aussage) erfolgen kann, gilt es zu versuchen, beide Bedeutungsträger in ihrem jeweiligen Kontext zu erfassen.

### 1. Das Namenmaterial

Alle Faktoren, aus denen die (oftmals vielschichtige) Bedeutung eines Śiva-Namens/Epithets abzuleiten ist, verstehe ich jeweils als Kontext des betreffenden Namens/Epithets. Dazu zählen, um nur einige wichtige zu nennen:

1. semantischer Kontext (wörtliche Bedeutung; traditionelle Etymologie; śivaitische Interpretation)
2. mythischer Kontext (assoziierte Mythen; kosmogonisch/kosmologische Funktionen)
3. ritueller Kontext
4. ikonographischer Kontext
5. Position/Status innerhalb eines Textes/einer Namenfolge  
(Zugehörigkeit zu einer bestimmten Serie, z.B. Aṣṭamūrti, 11 Rudras etc.; als Teil einer Namen-  
gruppe)

Als Namengruppe bezeichne ich eine kontinuierliche oder diskontinuierliche Reihe von identischen Namen/Epitheta oder deren Synonymen, die sich in verschiedenen Stutis, Namenlisten oder Namenreihen<sup>7</sup> wiederholt.<sup>8</sup> Ein Name, der Teil einer Namengruppe ist, kann nicht isoliert betrachtet werden, da er mit anderen Namen/Epitheta eine feste Verbindung eingegangen ist.

Da bestimmte feste Kombinationen von Namen/Epitheta in verschiedenen Zusammenhängen und zu verschiedenen Zeiten immer wieder tradiert und elaboriert bzw. mit neuen Namen/Epitheta kombiniert wurden (s. Tabellen A und B), folgt, daß Namengruppen auf einem jeweils spezifischen Quellenniveau eine fixierte Bedeutung haben, die bei der Interpretation der einzelnen

Konstituenten berücksichtigt werden muß. Dies läßt sich anhand eines ausgewählten Beispiels verdeutlichen. Das Śiva-Epithet "hiraṇya-bāhu" (Gold-armiger) bietet sich hierfür an, denn es kann vom Ś a t a r u d r i y a (und auch TĀ.X)<sup>9</sup> über das M a h ā b h ā r a t a (13.17; 7.173) bis in purānische Quellen (MP; KŪP; LP; ŚP) verfolgt werden. Außerdem erscheint es so selten, daß ein repräsentativer Überblick der Textstellen keine größeren Schwierigkeiten bereitet (s. Tabelle B).

Mit hiraṇyabāhu fest assoziiert erscheinen:

senānin	TS.IV.5.2 B: ma 111-112 (yudhām pati) Mbh.7.173.26
bhāskara, sūrya etc.	Mbh.7.173.23 KŪP II.18.37 ff. LP I.18.31 ŚP, Vāy.S.II.7.14-15
hiraṇyapati	TĀ.X.18 KŪP II.18.39 LP I.95.38 LP II.18.31 LP II.6.21 ŚP, Vāy.S.II.7.12
umāpati	Mbh.7.173.29 LP I.95.37 LP II.6.21
ambikāpati	ŚP, Vāy.S.II.7.13
umāpati+ambikāpati	TĀ.X.18 KŪP II.18.39 LP I.18.32 LP II.18.31-32
mīdhvas/mīdhustama	TĀ.X.17 Mbh.7.173.24 LP I.95.41 KŪP II.18.38

Über die solare Bedeutung hinaus, die nicht nur durch die Kombination von hiraṇyabāhu mit "Sonnen-Namen" belegt ist (s. TĀ.X.15-18; KŪP II.18.35-44; Mbh.7.173.23-25; LP I.18.31-32; ŚP, Vāy.S.II.7.12-15), sondern auch in purānischen Texten ausdrücklich erklärt wird (s. z.B. ŚP, Kail.S.11.50 cd - 55 ab),<sup>10</sup> resultieren noch andere Dimensionen dieses Śiva-Epithets aus der besagten Namengruppe. Hiraṇyabāhu dient zur Beschreibung des kriegerischen Rudra-Śiva (TS.IV.5.2; Mbh.7.173.26; B: ma 111-112) und bezeichnet ferner auch den "Herrn der Göttin(nen)" (TĀ.X.18; KŪP II.18.39; Mbh.7.173.29 etc.).<sup>11</sup> Da "Krieger" und (oder) "Herr der Umā/Ambikā" im Rahmen śivaitischer Texte/ Namenlisten in der Regel mit hiraṇyabāhu einhergehen, liegt die Vermutung nahe, daß diese Epitheta inhaltlich aufeinander bezogen sind. Wenn man diese Betrachtungen auf die übrigen Mitglieder der Namengruppe

ausdehnt, beginnt sich das "Assoziationsfeld hirapyabāhu" abzuzeichnen: GOLD/SONNE/KRIEGER/HERR DER GÖTTIN(NEN)/BEREGNER (s. dazu Tabelle B).<sup>12</sup>

Das gleiche Verfahren kann auch anhand weiterer Beispiele, wie etwa vilohita (s. Tabelle A) oder tryambaka (s. S. 190), durchgeführt werden, so daß es in Einzelfällen gelingt, auf diese spezielle Weise ein besseres Verständnis bestimmter Namen/Epitheta zu erreichen. Während das Erstellen von Namengruppen indologisch vielleicht eher für die quellengeschichtliche Betrachtung von Stutis nutzbar ist, hat die relativ exakte Eingrenzung des Assoziationsfeldes einzelner Namen/Epitheta auf dem Niveau determinierter Quellen für die indo-mexikanistische Analyse mexikanischer Bilderhandschriften einen hohen Stellenwert, denn zunächst isoliert erscheinende Vergleichsmomente (Name/ikonographische Aussage) können u.a. auch auf diesem Wege auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft werden.

## 2. Ikonographische Aussagen

Ebensowenig wie Rudra-Śivas Namen/Epitheta auf seiten der Spenderkultur werden die ikonographischen Aussagen isoliert betrachtet, die die Empfängerkultur benutzte, um Tezcatlipoca zu beschreiben. Sie sind Teil eines "Code", dessen weitester Rahmen durch die Codices der Borgia-Gruppe (s. S. 166 ff.) gesteckt ist. Gegenwärtige Forschungen zur Indo-Mexikanistik in Tübingen konzentrieren sich auf den Codex Borgia, das beeindruckendste Mitglied dieser Gruppe. Die Bilderhandschrift aus dem kulturellen Umkreis des postklassischen Cholula mit Passagen, die spezifische Hinweise auf die Gegend von Teotitlan del Camino enthalten (CB 25, CB 33-35),<sup>13</sup> ist die bei weitem wichtigste unter den Quellen, die über die Blüte der typisch postklassischen "Tezcatlipoca-Religion" im süd-südöstlichen Mexiko Aufschluss geben.

Für die mexikanistische (und indo-mexikanistische) Analyse der ikonographischen Elemente (Einzelaussagen, Zeichen), die das Inventar des Codex Borgia konstituieren, ist die Untersuchung folgender Fragen Voraussetzung:

- I. 1. die Nahuatl-Bezeichnung
2. die Assoziation mit Göttergestalten oder bestimmten Erscheinungsformen (Aspekten, Funktionen) von Göttergestalten.
3. die Distribution/Funktion innerhalb a) der Borgia-Gruppe, b) des Codex Borgia, c) eines Kapitels, d) eines Systems oder Subsystems.
4. der Vergleich mit parallelen Vorkommen innerhalb a) des Codex Borgia, b) der Borgia-Gruppe und c) in anderen Bilderhandschriften (mixtekische, aztekische).

5. der Vergleich mit archäologischen Zeugnissen a) des Mixteca-Puebla-Horizontes, b) aus dem Umfeld von "Focus A" (Palenque), c) aus dem Bereich der Teotihuacan-Kultur, d) aus dem Umfeld der aztekischen Kultur.
6. die Auswertung frühkolonialer Kommentare und Aufzeichnungen spanischer und indianischer Chronisten.

Tezcatlipoca-Repräsentationen umfassen immer einen ganzen Komplex ikonographischer Einzelaussagen/Zeichen. Um die Tragweite šivaitischer Einflüsse auf die diversen Erscheinungsformen dieser Gestalt im Codex Borgia bestimmen zu können, und um eine Grundlage für die Rückschlüsselung einzelner Manifestationen Tezcatlipocas auf bestimmte Aspekte/Funktionen Rudra-Šivas zu schaffen, sollten einige weitere Fragen beachtet werden:

- II. 1. die ikonographischen Kennzeichen (Determinative) Tezcatlipocas (s. dazu I.1-6)
2. die Position/Funktion Tezcatlipocas in einer mexikanischen Serie (z.B. Tages- und Wochenregenten, Nachtherren)
3. die Position/Funktion Tezcatlipocas in einem asiatischen System oder Subsystem.
4. die Beziehung Tezcatlipocas zu anderen Göttergestalten, die aus seiner Position/Funktion a) in einer mexikanischen Serie, b) in einem System/Subsystem resultiert.

Seit Selser ist es allgemein üblich, die Göttergestalten und -attribute, die in den Codices der Borgia-Gruppe abgebildet sind, mit ihren aztekischen Namen zu bezeichnen. Die Nahuatl-Benennungen wurden gelegentlich explizit nur aus konventionellen Gründen beibehalten (s. Nowotny 1961:23-24).<sup>14</sup> Auch wenn Selers Ansatz heute zu Recht einer Kritik unterzogen wird (s. z.B. Nicholson 1966:150), hatte er in dieser Frage, zumindest was die Codices Borgia, Vaticanus B und vermutlich auch Cospi betrifft, grundsätzlich Recht. Mit dem neueren Stand der Erkenntnisse (Nahuatl)-Basis für Teotihuacan, s. Barthel, Masterkey 56, 1982:4-11) erscheint ein systematischer Versuch geboten, ikonographische Aussagen (Zeichen), die die Nahuatl-sprachigen Verfasser des Codex Borgia benutzten, um ihre (synkretistische) religiöse Ideenwelt zu fixieren, in das Nahuatl umzusetzen. Nahuatl - "Lesungen" konnten in der vorliegenden Arbeit jedoch nur punktuell berücksichtigt werden.

Die unter I.2-6 angesprochenen Fragen sind mit Ausnahme von 3. d) und 5. b),<sup>15</sup> die einen indo-mexikanistischen Ansatz implizieren, je nach Zielsetzung Gegenstand aller bedeutenden Untersuchungen zur Borgia-Gruppe (s. Selser 1901,

1902, 1904-1909; Nowotny 1939, 1961; Beyer 1965; Spranz 1964; Nicholson 1966; Chadwick and MacNeish 1967; Anawalt 1981).

Unter I.3.d) und II.3,4 erscheinen zwei Begriffe, System und Subsystem, die hier ausschließlich indo-mexikanistisch zu verstehen sind. Sie beziehen sich auf die Analyse der Tiefenstruktur des synkretistischen Borgia-Programms. Da Systeme und Subsysteme mittels mexikanischer Ausdrucksformen (bilderschriftliches Medium) tradiert wurden, möchte ich an dieser Stelle näher darauf eingehen. Die Distributionsanalyse einzelner ikonographischer Elemente, zunächst innerhalb eines durch Kapitelgrenzen vorgegebenen Rahmens, war entscheidend für die grundlegende Erkenntnis, daß sich in den bekannten mexikanischen Serien von Göttergestalten und Kalenderzeichen, die in den Bilderhandschriften so häufig dargestellt sind, (mehrere) verschlüsselte Subsysteme asiatischer Provenienz verbergen können (s. Barthel 1973-1981).<sup>16</sup> Fremdkulturelle Seriengrößen und Anordnungsmuster, die ein ganzes Kapitel abdecken (s. Barthel, Tribus 21, 1972:98 ff. ad CL 16-9 und 113 ff. ad CL 24-17, "Tumpak-Zyklus"), und sich in weitere Subsysteme untergliedern lassen, versteht der Indo-Mexikanist als Systeme.

Systeme und Subsysteme sind Träger asiatischer Inhalte, die mittels diverser "Verschlüsselungstechniken" in das mexikanische Medium der Bilderhandschriften integriert wurden. Unterschiede in der Verschlüsselungstechnik können aufgrund heterogener sprachlich/kultureller Affiliation der "Empfänger" (Codex Borgia:Nahua; Codex Laud:totonakisch?) zustande gekommen sein. Außerdem ist zu bedenken, ob (zusätzlich) auch die unterschiedliche regionale Herkunft der "Spender", einschließlich der Möglichkeit, daß diese verschiedene sektarische Richtungen repräsentierten, Einfluß darauf hatte.

Das Verschlüsselungssystem des Codex Laud (s. dazu Barthel, Tribus 21, 1972; 22, 1973; 24, 1975) ist abstrakter als dasjenige des Codex Borgia, innerhalb dessen individuelle Göttergestalten oft eine dominierende Position einnehmen. Dies hat naturgemäß Konsequenzen für die mexikanistische und indo-mexikanistische Bewertung Tezcatlipocas in diesen Quellen. Verglichen mit den anderen Mitgliedern der Borgia-Gruppe ist Codex Laud auffallend arm an ikonographischen Details. Diese Strenge der Ausführung entspricht der abstrakten Verschlüsselungstechnik. Sobald man versucht, die einzelnen Götterfiguren anhand der bekannten Kennzeichen zu identifizieren, macht sich dies negativ bemerkbar. Im Unterschied zum Codex Borgia kennzeichnet Codex Laud Tezcatlipoca nur minimal und gibt dabei auch anderen Determinativen den Vorrang. Die (relativ) "verkürzte" Präsentation sowie die Abwesenheit des "rauchenden Spiegels" (tezcAtl-ipcoca) lassen es ratsam

erscheinen, die Vorkommen im Codex Laud vorsichtshalber als "Tezcatlipoca-Typen" zu bezeichnen. Die sparsame Verwendung ikonographischer Details tangiert auch das Problem der Äquivalenzbeziehung(en) dieser Tezcatlipoca-Typen zu Rudra-Śiva. Da wenig Anhaltspunkte für eine überzeugende Beweisführung auf der Ebene direkter Entsprechungen ("sekundäre Äquivalenzen", s. dazu Barthel, Indiana 3, 1975) zwischen ikonographischen Aussagen (Details, Bildern) und Namen/Epitheta Rudra-Śivas zur Verfügung stehen, gewinnen "primäre Äquivalenzen", d.h. "Entsprechungen gemäß gleicher Positionen innerhalb übergeordneter Systeme" (Barthel, Indiana 3, 1975:42) im spezifischen Synkretismus des Codex Laud absolut vorrangige Bedeutung. Letztlich entscheidend für die Identifizierung des Schwarzen "Tezcatlipoca-Typs" CL 18 als Äquivalent des Śiva/Īśāna sind beispielsweise nicht die individuellen ikonographischen Kennzeichen, sondern seine zentrale Position innerhalb des Weltbergmodells (s. dazu Barthel, Tribus 22, 1973:145 ff.). Ebenso konnte der "Rote Gott" CL 8 hauptsächlich wegen seiner Anführerposition in einer Reihe von elf Gestalten als Rudra-Äquivalent bestimmt werden (s. Barthel, Tribus 22, 1973:130-131; Tribus 24, 1975:117 ff.).

Das Verschlüsselungssystem des an ikonographischen Details reichhaltigen Codex Borgia ist, gemessen an allen Codices, die bislang einer indo-mexikanistischen Analyse unterzogen wurden, ungleich komplexer. Nahezu jedes ikonographische Element kann Teil verschiedener Subsysteme sein und mehrere Bedeutungsebenen haben. Im Unterschied zum Codex Laud ergeben sich hier keinerlei Probleme, Tezcatlipoca zu identifizieren, der vergleichsweise redundant gekennzeichnet ist. Um seine "offene" beherrschende Position zu erkennen, bedarf es keiner tiefschürfenden strukturellen Überlegungen (oder: keines "Umwegs" über die Indo-Mexikanistik) wie beim Codex Laud. Codex Borgia 17 zeigt Yayauhqui Tezcatlipoca als Individuum, das den gesamten Eingangsteil der Bilderhandschrift (Kap.I-VI, CB 1-21) dominiert (zum Status der "Entität" CB 17 im Rahmen eines den Codex Borgia umfassenden Systems s. Barthel, "Die Sechs Bücher", MS 1982/83). Die meisten Tezcatlipoca-Vorkommen im Codex Borgia sind durch eine Vielzahl ikonographischer Einzelaussagen charakterisiert, die sich für den direkten Vergleich mit dem hinduistischen Vorbild anbieten. Sowie es gelingt, Reihen von Namenäquivalenten zu erstellen, die aus der Perspektive der Spenderkultur in einem sinnvollen Zusammenhang stehen, können die Positionen/Funktionen der betreffenden Vorkommen innerhalb von Subsystemen überprüft und gegebenenfalls konkretisiert werden, wenn sich ihre Äquivalenzbeziehungen zu jeweils bestimmten Aspekten (Funktionen/Erscheinungsformen) Rudra-Śiva spezifizieren lassen. In diesen Fällen ergänzen sich direkte Entsprechungen und primäre Äquivalenzen.

### 3. Zum Vergleich

Der Indo-Mexikanist verfolgt keine "naive" Gegenüberstellung schriftlicher und ikonographischer Aussagen auf Grund subjektiv beurteilter Entsprechungen. Er arbeitet darauf hin, jede zu vergleichende Aussage gemäß den spezifischen Eigenarten der Medien (Schrift und Bilderschrift), d.h. mit Methoden der Indologie und der Mexikanistik, jeweils in ihrem gegebenen Kontext zu analysieren. Die indologische bzw. mexikanistische Vorarbeit zielt darauf ab, den Ideengehalt herauszukristallisieren, der durch Wörter (Texte) bzw. ikonographische Formen (Bilder) vermittelt wird. Dieser Versuch führt nicht immer zu den gewünschten Ergebnissen, insbesondere was die mexikanistische Vorarbeit betrifft, denn, wie allgemein bedauert wird, hat sich bislang, selbst unter den qualifiziertesten Mexikanisten, noch niemand an die diffizile Aufgabe gewagt, den mysteriösen Tezcatlipoca, die zentrale Göttergestalt des alten Mexiko, monographisch zu bearbeiten. Jedoch möchte ich an dieser Stelle betonen, daß "mexikanistische Lücken" dem Indo-Mexikanisten nicht als Ansatzpunkt für seine vergleichenden Studien dienen, denn indo-mexikanistische Vergleiche haben nicht zum Ziel, fehlende mexikanistische Erklärungen für bestimmte religiöse Phänomene zu substituieren oder Wissenslücken auf diesem Gebiet mit passenden Elementen aus der Ideenwelt asiatischer Kulturen zu schließen. [Andererseits muß bei vorhandenen mexikanistischen Deutungsansätzen, vor allem solchen, die auf aztekischen Quellen basieren, die zur Interpretation der Codices der Borgia Gruppe hinzugezogen werden, die Problematik einer möglichen Re-Mexikanisierung ursprünglich fremd-kultureller Konzepte beachtet werden].

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung sind die kleinsten analysierbaren Bedeutungsträger, einerseits Namen und Epitheta, andererseits einzelne ikonographische Aussagen, Hauptgegenstand des Vergleichs und Ausgangspunkt für weitere Gegenüberstellungen von ganzen Textpassagen mit komplexen ikonographischer Aussagen (z.B. Göttergestalt, Bildabschnitt, Kapitel). Das (kritisch bewertete) "indo-mexikanistische Vorwissen" lenkt das Interesse primär auf diejenigen Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra-Siva - Vorkommen, die innerhalb von Systemen/Subsystemen eine signifikante Funktion erfüllen, denn bisherige Forschungen haben gezeigt, daß eine überzeugende Beweisführung auf der Ebene sekundärer Äquivalenzen (direkte Gleichsetzung von Götterindividualitäten aus unterschiedlichen Kulturen) den Nachweis primärer Äquivalenzen voraussetzt (s. Barthel, "Indo-Mexicana", MS1976). Indo-mexikanistische Erkenntnisse hinsichtlich individueller Tezcatlipoca-Vorkommen, deren Status innerhalb von Systemen/Subsystemen (noch) unbekannt ist, müssen demnach mit einer gewissen Reserve betrachtet werden. Dies gilt insbesondere für solche Darstellungen, die unabhängig von den Serien der Tages- und

Wochenregenten erscheinen. Hier sind jeweils eine oder mehrere der folgenden Voraussetzungen nachzuweisen, bevor eine Äquivalenzbeziehung zu Rudra-Śiva postuliert werden kann:

1. Das Vorkommen gleicht einer Tezcatlipoca-Darstellung in derselben Quellengruppe/demselben Codex, deren Äquivalenzbeziehung zu Rudra-Śiva bereits nachgewiesen wurde.
2. Direkte Entsprechungen zu Rudra-Śiva/einer śivaitischen Quelle sind so zahlreich, daß sie nahezu den gesamten Bestand an ikonographischen Aussagen abdecken, die der betreffende Bildabschnitt enthält.
3. Direkte Entsprechungen führen zur Aufdeckung von Subsystemen. Sie ziehen Erkenntnisgewinn auch für die anderen Bildabschnitte (Göttergestalten, Beizeichen) nach sich.

Der Vergleich der Namen/Epitheta Rudra-Śivas mit einzelnen ikonographischen Aussagen/Zeichen, die Tezcatlipoca qualifizieren, basiert auf zwei Prämissen. Die erste bezieht sich auf übergreifende strukturelle Analysen der Codices der Borgia Gruppe mit Methoden der Indo-Mexikanistik. Es geht um Verschlüsselungstechniken, die über den Rahmen von Bildabschnitten und Kapiteln hinausgehen. Die zweite beruht auf der Hypothese, daß innerhalb des Borgia-Programms eine systematische Umsetzung von Sanskrit-Götternamen/Epitheta und -Termini in ikonographische Ausdrucksformen, wie beispielsweise Götterkennzeichen, Gestik, Körpermerkmale, Tracht, Schmuck, Waffen und andere Attribute, Farben, Begleitfiguren, Ortsangaben etc., erfolgt ist. Dabei können diverse Umsetzungstechniken beobachtet werden (s. Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976: "Äquivalenzbeziehungen").

Unabhängig davon, ob jeweils eine primäre Äquivalenzbeziehung ermittelt werden konnte, gilt für die Tezcatlipoca-Vorkommen im Codex Borgia, daß singuläre direkte Entsprechungen auf der Ebene des Vergleichs ikonographischer Aussagen mit Namen/Epitheta Rudra-Śivas für den Nachweis einer direkten Äquivalenzbeziehung zu der hinduistischen Gottheit ebensowenig ausreichen wie mehrere isolierte direkte Entsprechungen. Unter isolierten Entsprechungen verstehe ich solche, die aus śivaitischer Perspektive in keinem inhaltlichen Zusammenhang stehen und auch indo-mexikanistisch nicht sinnvoll interpretiert werden können. Singuläre (oft zufällig entdeckte) Übereinstimmungen stellen jedoch in vielen Fällen Ansatzpunkte für die weitere Diskussion dar. Dies kann anhand der Epitheta "hiranyabāhu" und "tryambaka", die beim Roten Tezcatlipoca, Codex Borgia 11, bildhafte ("wörtliche") Entsprechungen haben, exemplarisch verdeutlicht werden. Sie werden deshalb als Namenäquivalente bewertet, weil weitere Übereinstimmungen

mit dem betreffenden Komplex ikonographischer Aussagen aus dem Kontext der genannten Epitheta (s. auch S.157-158) ermittelt werden können (s. S.189 ff.). Verallgemeinernd läßt sich sagen, daß, ausgehend von einem hypothetischen Namenäquivalent (und unabhängig von der Art und Weise seines Zustandekommens), eine solche "Vertiefung" oder "Ausweitung" der Übereinstimmungen in folgenden Fällen möglich ist:

1. Bei einem Komplex ikonographischer Aussagen (Göttergestalt Tezcatlipoca, Bildabschnitt) können mehrere Übereinstimmungen mit Namen/Epitheta des hinduistischen Vorbildes festgestellt werden, die zusammengenommen eine sinnvolle šivaitische Aussage ergeben.
2. Eine ikonographische Aussage wiederholt sich innerhalb des Borgia-Programms und kann immer in gleicher oder ähnlicher Weise indo-mexikanistisch interpretiert werden.

Mit der Vertiefung bzw. Ausweitung einzelner Übereinstimmungen wächst die Wahrscheinlichkeit einer Äquivalenzbeziehung zwischen hinduistischem Vorbild und mexikanischer Göttergestalt. Der Nachweis einer Äquivalenzbeziehung ist aber erst dann gegeben, wenn Namenäquivalente, die auf direktem Wege ermittelt wurden, mit primären und (oder) funktionalen Entsprechungen in Einklang stehen.

### III. DIE MEXIKANISCHEN QUELLEN: ZUR ROLLE TEZCATLIPOCAS INNERHALB DER BORGIA-GRUPPE

#### 1. Einleitung

Die erwähnten Bilderhandschriften der Borgia-Gruppe, darunter insbesondere der Codex Borgia selbst, sind Ausgangspunkt und Zentrum indo-mexikanistischer Studien über Tezcatlipoca. Der direkte Vergleich dieser zentralen Göttergestalt mit Rudra-Siva ist eine Aufgabe, die nur auf dem Hintergrund vorangegangener struktureller Erkenntnisse zu verstehen ist, die sich auf die Verschlüsselung importierter hinduistischer Systeme kalendarischen, mantischen, mythischen, rituellen und religiösen Gehalts in diesen Quellen beziehen (Barthel 1972-1982). Die Konzentration des "asiatischen Erbes" in verschiedenen Mitgliedern der Borgia-Gruppe verleiht diesen pictographischen Dokumenten den Status eines "Fokus" fremdkultureller Einflüsse im epi- postklassischen Mexiko ("Focus B").

Die bislang neueste mexikanistische Veröffentlichung, die alle Codices der Borgia-Gruppe berücksichtigt und fundiert, wenn auch kurz, den Diskussionsstand um ihre jeweilige Zuordnung und Herkunft zusammenfaßt, ist ein Aufsatz von H.B. Nicholson, "The Problem of the Provenience of the Members of the 'Codex Borgia Group': A Summary." (1966).<sup>17</sup> Nach Abwägung stilistischer, ikonographischer und inhaltlicher Kriterien kann man die Codices Borgia, Vaticanus B, Cospi, Fejervary Mayer und Laud, Fonds Mexicain 2o und Porfirio Diaz Reverse<sup>18</sup> einer kulturellen Tradition zuordnen, die im postklassischen süd-südöstlichen Mexiko florierte. Ihre Anfänge reichen vermutlich in die Zeit nach dem Fall Teotihuacans, der großen Metropole des Klassikums. Sie reflektiert teilweise das Erbe der historischen Olmeken und ist unter der Bezeichnung Mixteca-Puebla-Tradition oder -Kultur bekannt.<sup>19</sup> Die lokale Zuordnung der einzelnen Bilderhandschriften ist annäherungsweise folgende. Vieles spricht für eine Herkunft des Codex Borgia aus den nahua-sprachigen Bereichen von Puebla-Tlaxcala oder den angrenzenden Teilen von Veracruz (Nicholson 1971:397).<sup>20</sup> Diese Zuordnung gilt aufgrund inhaltlicher und ikonographischer Kriterien auch für die Codices Vaticanus B (Nicholson 1966:154) und Cospi, wobei letztgenannter wegen der Fresken von Tizatlan (Caso 1927) im engeren Umkreis von Tlaxcala zu lokalisieren ist. Die Codices Laud und Fejervary Mayer bilden eine Untergruppe für sich und stehen den mixtekischen Codices stilistisch nahe. Sie stammen vermutlich aus dem Gebiet der südlichen Golfküste. Es ist nicht gesichert, ob diese beiden, im Unterschied zu Borgia, Cospi und Vaticanus B, eine Nahua-Grundlage haben (Barthel, mdl. Mitteilung). Leseproben auf Totonakisch stehen für diese Untergruppe noch aus.

Zur bedeutenden Rolle Tezcatlipocas und seiner Manifestationen (Roter Tezcatlipoca/Schwarzer Tezcatlipoca, Itztli, Ixquimilli-Itztlacoliuhqui, Chalchiuhtotolin) in den Codices der Borgia Gruppe existiert noch keine eingehende mexikanistische Untersuchung, die im Rahmen der langersehnten Tezcatlipoca-Monographie fällig wäre. Teil dieser Studie müßte auch der Versuch sein, den Komplex von Zeichen, durch die Tezcatlipoca im Codex Borgia determiniert ist, systematisch in das Nahuatl umzusetzen. Dies würde sowohl der Mexikanistik als auch der Indo-Mexikanistik große qualitative Fortschritte ermöglichen. Von allen mexikanischen Dokumenten, die bis heute bekannt geworden sind, enthält m.W. keines eine vergleichbare Konzentration von Tezcatlipoca-Formen und -Kennzeichen wie der Codex Borgia, der deshalb auch im Mittelpunkt unserer Überlegungen zur Frage šivaitischer Einflüsse auf diese Gottheit steht.

Wie ich schon betonte, macht die Quellenlage es sehr schwer, eine "Geschichte des Tezcatlipoca" zu rekonstruieren (s. S.1,4). Seine Ursprünge liegen weitgehend noch im Dunkeln. Da Merkmale des postklassischen "Gottes der Götter" in prä-postklassischen Epochen isoliert voneinander erscheinen, gibt es keine Grundlage für die Behauptung, der vollausgebildete Tezcatlipoca, entsprechend den Informationen, die die Quellen des Postklassikums vermitteln, habe bereits zu einem früheren Zeitpunkt existiert. Späte Dokumente aus aztekischer Zeit können nur begrenzt zur Erhellung der Rolle Tezcatlipocas innerhalb der Borgia-Gruppe genutzt werden, denn, selbst wenn grundsätzlich Berechtigung besteht, eine gewisse Kontinuität fundamentaler religiöser Strukturen mindestens seit der Formierung des Borgia-Programms bis hin zu den Azteken vorauszusetzen - zumal eine Nahuatl-Basis für die Codices Borgia und Vaticanus B sicher erscheint - trifft dies nicht unbedingt auch für die Göttergestalt Tezcatlipoca zu. Selbst innerhalb der Borgia-Gruppe, d.h. auf einem zeitlich und kulturell homogenen Niveau, fällt die Diversität seiner Erscheinungsformen/Funktionen auf. Vor allem ein Vergleich der Wochenregenten-Kapitel in aztekischen Codices und in den Bilderhandschriften Borgia und Vaticanus B lehrt, daß die aztekische Götterwelt zum großen Teil mit dem Pantheon dieser Codices übereinstimmt. Das "fremdkulturelle Erbe", das diese enthalten, konnte in der aztekischen Tradition jedoch bestenfalls unbewußt überleben, denn die aztekischen Herrscher und Priester, die religiöse Strukturen der alten Zentren toltekischer Kultur übernahmen um ihre Herrschaft zu legitimieren, reinigten auch die ererbte Ideenwelt aus machtpolitischen Gründen. Sie distanzieren sich von bestimmten alten Überlieferungen, denen sie "un-aztekischen" und subversiven Einfluß unterstellten und "re-mexikanisierten" die alten Götter.

## 2. Tezcatlipoca in den Codices der Borgia-Gruppe: Ein Überblick

Tezcatlipoca ist die beherrschende Götterindividualität im Codex Borgia. Wesentlich häufiger als der Rote Tezcatlipoca (8(9)x bzw. 10(11)x) erscheint der Schwarze Tezcatlipoca unter den meistvertretenen Gottheiten.<sup>21</sup> Auf dem recto ist er 13x (14x ?) abgebildet:

CB 3, CB 6a, CB 6b, CB 12, CB 14, CB 15, CB 17, CB 21 unten, CB 21 oben, CB 35a, CB 35b, CB 35c, CB 36, (CB 37?),

auf dem verso 9x:

CB 39, CB 41a, CB 41b, CB 42, CB 45, CB 46a, CB 46b, CB 54, CB 69.<sup>22</sup>

Bei dieser Aufstellung sind die Tezcatlipoca-"Sondertypen" mit schwarzer Nasenbemalung und Schläfenspiegel und (oder) Spiegel als Fußersatz, CB 32 (2 Vorkommen schwarzer Typen), CB 33 (Gesicht in Steinmesser- maske) und CB 43 (auf dem Thron) nicht berücksichtigt. Auch ein problematisches Vorkommen CB 18 oben wurde in die obige Liste nicht miteinbezogen, da der vom Körper des "Selbsterstücklers" abgetrennte Kopf lediglich die Gesichtsbemalung und den Nasenschmuck Tezcatlipocas aufweist und ein Spiegelattribut gar nicht vorhanden ist. Mindestens 21 Schwarze Tezcatlipocas haben die charakteristische Verbindung von quergestreifter Gesichtsbemalung und rauchendem Spiegel. Dazu zählen drei verkürzte Darstellungen im ersten Kapitel (CB 1-8), bei denen nur der Kopf des Gottes vorhanden ist, CB 3, CB 6a, CB 6b. Die häufigsten Kennzeichen des Schwarzen Tezcatlipoca im Codex Borgia sind die quergestreifte Gesichtsbemalung (22x), der rauchende Spiegel (bei 13 Vorkommen + 2 Sondertypen auf dem recto, bei 9 Vorkommen + 1 Sondertyp auf dem verso), welcher in der Regel an der Schläfe (14x auf dem recto, 10x auf dem verso) oder am Fuß (7x auf dem recto, 4x auf dem verso) angebracht ist, zuweilen aber auch in Verbindung mit Trachtelementen oder Attributen Yayauhqui Tezcatlipocas erscheint (CB 15, CB 17), sowie ein Spiegel (Ring) als Brustanhänger. Die "Einfüßigkeit" tritt zu- meist in Verbindung mit dem (rauchenden) Spiegel als Fußersatz auf. Gelegentlich ist jedoch nur der Bein- stumpf abgebildet, von dem beispielsweise bei den Vorkommen CB 14 und CB 42 auch Rauchvoluten ausgehen. Häufig hat der Schwarze Tezcatlipoca das quetzalcomitl ("Quetzalfedertopf"), diverse Kriegerattribute, wie Schild und Fahne, Pfeile, atlatl und Reihergabelfederschmuck, und mit Daunen bestecktes schwarzes Haar. Die nachfolgende Aufstellung (S.171) soll einen Überblick über die wichtigsten Kennzeichen und Attribute Yayauhqui Tezcatlipocas im Codex Borgia geben. Abgesehen von den kombinierten (doppelseitigen) Gestalten "Leben und Tod" (CB 56, CB 73) erscheint der Schwarze Tezcatlipoca CB 17 als größtes und dominierendes Individuum des Codex Borgia (zum Status der "Entitäten" im

Codex Borgia, s. Barthel, "Die Sechs Bücher", MS 1982/83:1-4). Codex Borgia 17 (Kapitel V) stellt - zusammen mit dem zweiten Kapitel (CB 9-13), in dem Yayauhqui Tezcatlipoca als Ixquimilli vertreten ist (13. Tagesregent, CB 12) - einen der wichtigsten Schlüssel zum Verständnis des šivaitischen Borgia-Programms dar.<sup>23</sup> Codex Borgia 17 repräsentiert den kosmischen Tezcatlipoca (+Mahešvara), den "Herrn von Raum und Zeit", der alle anderen Götter in sich begreift.

Für den Codex Borgia ist die Kontrastierung von Rotem und Schwarzen Tezcatlipoca typisch. Insgesamt erscheinen darin fünf solcher Paare (CB 21 unten, CB 21 oben, CB 39, CB 41, CB 45). Anhand der Gegenüberstellung beider Erscheinungsformen bestätigt sich m.E., daß das Determinativ "rauchender Spiegel" (an der Schläfe oder anstelle eines Fußes) primär dem Schwarzen Tezcatlipoca gehört, der ja auch Codex Borgia 3, durch "Haupt mit Schläfenspiegel", "Fuß" sowie einen überdimensionalen "Spiegel"(sic) essentiell zusammengefaßt, die Serie der Tezcatlipoca-Erscheinungsformen im Borgia-Programm einleitet, denn Tlatlahqui Tezcatlipoca hat den rauchenden Spiegel erstmals CB 21 unten vis à vis seinem schwarzen Gegenpart.

Das entscheidende Kriterium für die Identifizierung des Roten Tezcatlipoca ist seine rote Körperfarbe<sup>24</sup> in Verbindung mit der typischen Tezcatlipoca-Gesichtsbemalung. Codex Borgia enthält 10 Gestalten, die so charakterisiert sind. Ein Vorkommen (CB 34) zeigt nur das Gesicht Tlatlahqui Tezcatlipocas, das sich in einem liegenden Steinmesser<sup>25</sup> auf dem Dach des "Hauses der roten Schlange" befindet. CB 58 stellt eine rote Gestalt mit der Gesichtsbemalung Tezcatlipocas dar, bei der jedoch die üblichen Götterkennzeichen fehlen (Tracht, Attribute), und die deshalb mit dem Vorkommen CB 34 von den acht (neun)<sup>26</sup> "kompletten" Roten Tezcatlipocas abzugrenzen ist. Diese acht (CB 11, CB 21u, CB 21o, CB 39, CB 40a, CB 40b, CB 41, CB 45) teilen weitgehend die allgemeinen Tezcatlipoca-Kennzeichen, wie den Spiegel an der Schläfe (7 Vorkommen), die "Einfüßigkeit" (6 Vorkommen), den Reihergabelfederschmuck etc. (s. dazu die Aufstellung S.172).

Wie ich bereits erwähnte, scheint das Determinativ "rauchender Spiegel" beim Roten Tezcatlipoca an den bildhaften Kontrast mit dem Schwarzen Tezcatlipoca gebunden zu sein.<sup>27</sup> Nur drei der besagten acht (neun) Individuen (CB 11, CB 40a, CB 40b) treten nicht als Kontrastpartner Yayauhqui Tezcatlipocas auf, darunter die "zweibeinigen" Roten Tezcatlipocas CB 11 (der Regent des 15. Tageszeichens "Adler") und CB 40b (der Partner der Göttin auf dem Ballspielplatz), welche Xipe sehr nahe stehen. Der Kontrast der übrigen fünf Vorkommen (CB 21u, CB 21o, CB 39, CB 41?, CB 45) mit

Yayauhqui Tezcatlipoca erstreckt sich auch auf ihre Haarfarbe, die ebenfalls rot ist. Der Tagesregent CB 11 trägt eine daunenbesetzte rote Kopfbedeckung in Form einer Kappe, von der Art wie sie bei verschiedenen Tezcatlipoca-Formen außerhalb des Codex Borgia<sup>28</sup> angetroffen werden kann. Die beiden schwarzhaarigen Roten Tezcatlipocas, CB 40a und CB 40b, heben sich von den übrigen Vorkommen ab, zumal sie im selben Bereich auftreten. Rothaarigkeit, anders als die nicht weniger eigentümliche "Blondheit", ist im Codex Borgia relativ selten und konzentriert sich bei Gestalten mit Sonnen-<sup>29</sup> und Todesmerkmalen.<sup>30</sup> Auch Codex Cospi zeigt feuerfarbenes(?) (gelb/orange) Haar, das von "blondem" (gelbem) Haar zu unterscheiden ist, beim Sonnengott (CC 12) und Todesgott (CC 9, CC 10).

Ikonographische Übereinstimmungen zwischen Tlatlahuqui Tezcatlipoca und Xipe sind im Codex Borgia verhältnismäßig gering (s. Spranz 1964). Als Tages- und Wochenregenten, CB 11 und CB 67, nehmen sie jedoch vergleichbare Funktionen wahr, und haben als solche auch das Beizeichen "verschlingende Federschlange" gemein, welches auch CB 19 und CB 52 (in der roten, südlichen Todesregion) zu finden ist. Der eingeschnittene rot-weiße Lendenschurz<sup>31</sup> des Tlatlahuqui Tezcatlipoca CB 40b (auf dem Ballspielplatz) deutet auf Xipe hin, ebenso wie sein singulärer goldener Brustanhänger. Xipes besondere Beziehung zu diesem Metall wird im Codex Vaticanus B 62 beim Regenten der trecena "1 Hund" (vgl. CB 67) besonders deutlich. Xipe erscheint im Codex Borgia insgesamt acht mal (s. dazu die Aufstellung S. 173).<sup>32</sup>

Die Selbstständigkeit des Roten Tezcatlipoca gegenüber Yayauhqui Tezcatlipoca und Xipe ist unbestreitbar. Sie wird durch die Erscheinung des 15. Tagesregenten CB 11 klar bestätigt. Dieses Vorkommen, das erste im Codex Borgia, hat weder den "rauchenden Spiegel" (tezcatl-ipoca) noch, wie vergleichsweise die zwei Parallelen im Codex Vaticanus B, Kennzeichen (CV 30) oder sogar die Gestalt (CV 91) Xipes. Dort wo der Rote Tezcatlipoca nicht als Pendant Yayauhqui Tezcatlipocas auftritt (CB 11, CB 40a, CB 40b), steht er anscheinend in einer besonderen Beziehung zu Erscheinungsformen der Großen Göttin Tlazolteotl, die lunare, todbringende und vermutlich auch erotische Aspekte verkörpern. Ein Charakteristikum, das Tlatlahuqui Tezcatlipoca mit keiner anderen Gestalt innerhalb und außerhalb des Codex Borgia teilt, sind die drei kleinen weißen Scheiben auf den roten Querstreifen seines Gesichtes (CB 11, CB 210, CB 39, CB 40b, CB 45; s. dazu Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976 ad CB 11).

Aufstellung der Yayauhqui Tezcatlipoca-Vorkommen im Codex Borgia

Merkmale	CB	3	6a	6b	12	14	15	17	21a	21b	35a	35b	35c	36	39	41a	41b	42	45	46a	46b	54	69	(18)
Gesichtsbemalung:																								
Querstreifen		x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
"rauchender Spiegel"		x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	o
Anzahl der "rauch. Spiegel"		1	1	1	1	1	2	3	2	2	1	2	2	2	2	2	2	1	1	1	1	1	2	o
davon an der Schläfe		1	1	1	1	1	o	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	o
davon anstelle eines Fußes		o	o	o	o	o	o	1	1	1	o	1	1	1	1	1	1	o	o	o	o	o	1	o
"einfüßige" Vorkommen		o	o	o	o	x	o	x	x	x	o	x	x	x	x	x	x	x	x	o	o	o	x	o
Rote Spiegel ohne Rauch		1	o	o	o	o	o	3	1	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o
Spiegel als Brustanhänger		o	o	o	1	1	1	1	1	1	o	o	o	o	1	o	o	1	o	o	o	o	?	o
"Ring" als Brustanhänger		o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	x	o	o	x	o	x	o	x	o	o	o
"Schnecke" als Brustanh.		o	o	o	o	o	o	o	o	o	x	x	x	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o
mit "Windmaske"		o	o	o	o	o	o	o	o	o	x	x	x	x	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o
Daunen im Haar		x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	?	x	?	x	o	x	x	x	o	o
Reihergabelfeder		x	?	x	o	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	o	x	o
mit atlatl		o	o	o	o	o	o	x	o	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	o	x	o	x	o
mit Schild/Fahne/Pfeilen		o	o	o	o	o	o	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	o	x	o	x	o
weißer Lendenschurz		o	o	o	x	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	x	x	x	o	o	o
"vertikaler" Lendenschurz		o	o	o	o	x	x	x	x	x	x	o	o	o	x	x	x	x	o	o	o	o	x	o
rot-weißer Lendenschurz		o	o	o	o	o	o	o	o	o	x	x	x	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o
Quetzalcomitl		o	o	o	x	x	o	x	x	x	o	o	o	x	?	o	o	x	x	o	o	o	x	o
Ixquimilli		o	o	o	x	o	x	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o
Itzli		o	o	o	o	x	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o
vs. Tlatlahqui Tezcatlipoca		o	o	o	o	o	o	o	x	x	o	o	o	o	x	o	x	o	x	o	o	o	o	o
Partner des Q.-Ecatl		o	o	o	o	o	o	o	o	x	x	x	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o	o

Aufstellung der Tlatlahuqui Tezcatlipoca-Vorkommen im Codex Borgia

Merkmale	CB	11	21a	21b	34	39	40a	40b	41	45	58	(67 = T.T./Xipe)
Gesichtsbemalung:												
Querstreifen		x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	o
drei weiße Scheiben darauf		x	o	x	o	x	o	x	o	x	o	o
"rauchender Spiegel"		o	x	x	o	x	x	x	x	x	o	o
Anzahl der "rauch.Spiegel"		o	2	2	o	2	2	1	2	?	o	o
davon an der Schläfe		o	1	1	o	1	1	1	1	1	o	o
davon anstelle des Fußes		o	1	1	o	1	1	o	1	?	o	o
Spiegel als Brustanhänger		1	1	1	o	1	o	o	?	?	o	o
Reihergabelfeder		x	x	o	o	x	x	x	x	x	o	o
Haar/Kopfbedeckung mit Daunen		x	x	o	o	o	o	o	x	o	o	x
mit atlatl		o	o	o	o	x	o	o	x	x	o	o
mit Schild/Fahne/Pfeilen		o	o	o	o	x	o	o	x	?	o	x
Quetzalcomitl		o	x	o	o	x	o	o	x	x	o	o
vs. Yayauhqui Tezcatlipoca		o	x	x	(x)	x	o	o	x	x	o	o
rothaarig		o	x	x	o	x	o	o	x	x	o	o
schwarzhaarig		o	o	o	o	o	x	x	o	o	x	o
weißer Lendenschurz		x	o	o	o	x	x	o	x	?	x	o
"vertikaler" Lendenschurz		o	x	x	o	o	o	o	o	?	o	o
"Xipe-Lendenschurz"		o	o	o	o	o	o	x	o	o	o	x
Goldscheibe als Brustanhänger		o	o	o	o	o	o	x	o	o	o	o
mit Schlange um den Hals		o	o	o	o	o	o	o	o	o	x	o
Beizeichen: Schlange		x	x	x	(x)	o	o	o	o	o	o	x
Steinmessermaske		o	o	o	x	o	o	o	o	o	o	o

## Aufstellung der Xipe-Vorkommen im Codex Borgia

Merkmale	CB	2	15	24	25	33	49	61	(67)	(76, emendierter Xipe oder T.T. ?)
Menschenhaut		x	x	x	x	x	x	x	x	x
komplettes Menschenhautgewand		x	o	x	x	o	x	x	o	
nur Menschenhautmaske		o	x	o	o	x	o	o	x	
"vertical line"		o	x	o	x	x	x	x	x	
Haut mit Schmuckattributen		x	o	o	o	o	x	o	o	
"Xipe-Lendenschurz"		x	x	x	x	x	x	x	x	
"Samenschote"		o	x	x	x	o	o	x	x	
Rasselstab		x	o	x	x	o	x	x	x	
mit Daunen		x	x	o	x	x	x	x	x	
mit Fahnen		o	2	2	3	1	3	2	o	
rote Körperfarbe		x	o	x	x	o	x	x	x	
gelbe Körperfarbe		o	x	o	o	x	o	o	o	
dreieckiger Halsschmuck		o	x	x	x	o	x	x	x	
Brustschmuck:Blütenkranz		o	x	x	x	o	x	o	x	
Brustschmuck:Wachtel		o	o	o	x	o	x	o	o	
mit Schmuck/Nahrung/Reichtum als Beizeichen		x	x	o	o	o	x	x	x	
"blondes" Haar		o	x	o	x	o	x	x	x	
"rote Locke"		x	o	o	o	o	o	o	o	
dunkles Haar		o	o	o	o	x	o	o	o	
auf dem <sup>+</sup> itzteupalli		o	o	o	o	x	o	o	o	
mit Steinmessermaske		o	o	o	o	o	o	x	o	
Messer-Attribut		x	o	o	o	o	o	x	o	

Der Codex Vaticanus B steht innerhalb der Borgia-Gruppe dem Codex Borgia inhaltlich am nächsten, bietet diesem gegenüber aber hinsichtlich Tezcatlipocas relativ wenig Neuheiten. Er wird von mir vor allem für den Vergleich zwischen Parallelvorkommen genutzt. Der Vergleich der Eingangskapitel in den Codices Borgia, Vaticanus B und Cospi (CB 1-8; CV 1-8; CC 1-8) lehrt, daß bei der Zuordnung von Yayauhqui Tezcatlipoca und Tlatlahqui Tezcatlipoca zu Positionen innerhalb des tonalpohualli eine gewisse Variabilität bestand. Die 14. Kolumne im ersten Kapitel des Codex Vaticanus B (ocelotl, mit dem ersten Tezcatlipoca-Vorkommen in dieser Bilderhandschrift) zeigt im Unterschied zu CB 3, Kolumne 14 unten, den Kopf des Roten Tezcatlipoca. Ebenso weicht CV 6, Kolumne 35 unten (cuauhtli), mit dem Kopf des Xipe von der Parallele CB 6 ab, wo das Haupt Yayauhqui Tezcatlipocas zu sehen ist. An derselben Stelle hat CC 6 das nach oben blickende Gesicht des Roten Tezcatlipoca. Während CV 6, Kolumne 34 oben (eecatli) und CB 6, Kolumne 33 oben (cipactli), den Kopf des Schwarzen Tezcatlipoca darstellen, findet sich CC 6, Kolumne 33 oben (cipactli), wiederum das Anlitz des Roten Tezcatlipoca. Der Vergleich der Positionen des Schwarzen und Roten Tezcatlipoca/Xipe in den parallelen Kapiteln der Tages- und Wochenregenten in den Codices Borgia und Vaticanus B (CB II, 9-13/ CV X, 28-32/ CV XXV, 87-92; CB XXIII, 61-70/ CV XIV, 49-68) zeigt keine derartigen Abweichungen. Der Regent des 15. Tageszeichens (cuauhtli) CV 30 steht Xipe wesentlich näher als Tlatlahqui Tezcatlipoca CB 11. Innerhalb der zweiten Variante der zwanzig Tageszeichen und ihrer Regenten im Codex Vaticanus B (CV 87-92) nimmt Xipe diese Position ein. Als Wochenregent ("1 Hund") gehört Xipe CV 62 (vgl. CB 67) zu einer Untergruppe von sieben "Unbeweglichen" (Bündeln) in diesem Kapitel (CV 59-65), deren Parallelen im Codex Borgia einen "šivaitischen Kern" (CB 70 oben - CB 64 oben) bilden.

Codex Cospi ist stilistisch mit dem Codex Borgia verwandt (Nicholson 1966: 154). Er verleiht verschiedenfarbigen Tezcatlipoca-Erscheinungsformen einen besonderen Stellenwert. Im Unterschied zum Codex Vaticanus B spielt auch hier die aus dem Codex Borgia bekannte Kontrastierung von Rotem und Schwarzen Tezcatlipoca eine Rolle (CC 29, CC 30). CC 21-31 (vgl. CFM 5-14, cf. Seler, FMK:57 ff.) präsentiert eine Reihe von Tezcatlipoca-Formen mit Angabe von Kalendernamen:

- CC 21: "ce tochtli", Roter Tezcatlipoca mit Merkmalen des Feuergottes,  
 CC 22: "ce acatl", Schwarzer Tezcatlipoca,  
 CC 28: "ce eecatli", Schwarzer Tezcatlipoca mit rot-weiß gestreiftem Gewand  
 CC 29: "ce ocelotl", Roter Tezcatlipoca

CC 30: "ome acatl", Omacatl, Yayauhqui Tezcatlipoca mit einem Gewand mit Knochenzeichnung,

CC 31: "nauí acatl", Tezcatlipoca mit rot-weiß gestreifter Gesichtsbemalung; die vordere Hälfte seines Gewandes und Körpers ist rot-weiß, die hintere schwarz gezeichnet.

CC 21-31 und CFM 5-14 stimmen in einigen Punkten inhaltlich überein (s. Seler FMK:57 ff.). CL 3 erscheinen die Kalendernamen "ce ocelotl" und "ome acatl" als versteckte Hinweise auf den Roten und Schwarzen Tezcatlipoca (s. Barthel, Tribus 24, 1975:124 ff., 134). Verglichen mit Codex Borgia und Vaticanus B einerseits, und den "Zwillingen" Laud und Fejervary Mayer andererseits, nimmt Codex Cospi eine Art Zwischenstellung ein. Gegenüber den Codices Borgia, Vaticanus B und Cospi zeichnen sich Laud und Fejervary Mayer, die vermutlich keine Nahuatl-Basis haben, durch stilistische, ikonographische und inhaltliche Eigentümlichkeiten aus. Insbesondere der elfgliedrige Codex Laud fällt wegen seiner charakteristischen Knappheit an ikonographischen Details und der daraus resultierenden Strenge der Ausführung auf. Abgesehen von den beiden ersten Kapiteln (CL 1 und CL 2), die sich vom Rest der Bilderhandschrift abheben, scheint hier die typische quergestreifte Gesichtsbemalung als allgemeinstes Kennzeichen der Tezcatlipoca-Typen zu gelten. Der rot-schwarz Kontrast spielt im Codex Laud keine offensichtliche Rolle (s. aber CL 3, "ome acatl" und "ce ocelotl"). Dafür sind die vielen Farbschattierungen von hellgelb (z.B. CL 17), gelb (z.B. CL 19), hellgrau (z.B. CL 6), grau (z.B. CL 7, CL 18) bis schwarz (z.B. CL 22) als Körperbemalung dieser Gestalten auffallend. CL 1 enthält das einzige "offene" Vorkommen des Roten Tezcatlipoca, das jedoch wegen der unvollständigen Gesichtsbemalung als problematisch erachtet werden muß. Diesem "Roten Gott" fehlt, wie es für Tezcatlipoca charakteristisch ist, ein Fuß, der hier durch einen "rauchlosen" Spiegel substituiert wurde. Genauso verhält es sich bei seinem Gegenüber, dem Gott mit der Gesichtszzeichnung Tlahuizcalpantecuhtlis, der stark an den Schwarzen Tezcatlipoca erinnert. CL 1 präsentiert weiterhin den einzigen Xipe des Codex Laud, der die (partielle) Gesichtsbemalung des Roten Tezcatlipoca aufweist, ein Phänomen, das innerhalb der Borgia-Gruppe ansonsten nicht anzutreffen ist, jedoch häufig in den aztekischen Codices erscheint. Die Tezcatlipoca-Vorkommen im Codex Fejervary Mayer sind denen im Codex Borgia eher vergleichbar als die Laud-Erscheinungsformen. Dies erklärt sich auch durch die größere Anzahl paralleler Kapitel in diesen Bilderhandschriften. Yayauhqui Tezcatlipoca, von den zwanzig Anfangstagen der trecenas umgeben, nimmt

CFM 44 eine ganze Seite für sich ein, und deckt gleich Yayauhqui Tezcatlipoca CB 17, der mit den zwanzig Tageszeichen assoziiert ist, ein Kapitel ab. Mit dem Roten Tezcatlipoca, dem Regenten des 15. Tageszeichens CB 11, teilt er das "Unterarm-Attribut" und die kappenförmige Kopfbedeckung. Als besonderes Merkmal des Codex Fejervary Mayer ist das Überwiegen blauer Tezcatlipoca-Formen, vor allem Ixquimillis, zu nennen (s. CFM 25,27,33 und auch CL 13). Eine weitere Besonderheit stellt der singuläre defäzierende Xipe CFM 27 (vgl. das Parallelvorkommen CB 15) dar.

3. Zum Problem der diversen Tezcatlipoca-Darstellungen in der Borgia-Gruppe. Die Diversität der Erscheinungen und Funktionen Tezcatlipocas und assoziiierter Gestalten in den Codices der Borgia-Gruppe stellt die Indo-Mexikanistik vor ein Problem, das durch die Diskussion von binnen-mexikanischen Varianten allein nicht gelöst werden kann.<sup>33</sup> Man muß sich fragen, ob lokale/regionale Varianten Tezcatlipocas oder (und) verschiedene Strömungen des Šivaismus, die nach Mesoamerika gelangten, für diese Diversität verantwortlich sind und wie sich gegebenenfalls diese Faktoren im Einzelfall zueinander verhalten. Weiter gilt es zu bedenken, ob verschiedensprachige Priesterschulen (Verfasser der Bilderhandschriften) ein in den Grundzügen einheitliches Šivaitisches Erbe auf verschiedenartige Weise in ihr bilderschriftliches Medium umsetzten. Es ist aber auch denkbar, daß verschiedene Richtungen des Šivaismus, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten, oder von verschiedenen Ursprungsländern aus, nach Mesoamerika importiert wurden, von verschiedensprachigen Priesterschulen jeweils auf die diesen eigene Weise assimiliert und verschlüsselt wurden.

Dieser Fragenkomplex impliziert ein Abrücken von der Auffassung, die Codices seien ihrem Wesen nach Bilderbücher, wenn diese noch bestehen sollte.<sup>34</sup> "Code" und Lesung (Kommentierung) einer Bilderhandschrift waren an die Sprache und regionale Kultur der Verfasser/Benutzer gebunden. Ein Nicht-Nahua-Gelehrter oder ein Mitglied einer entfernten Priesterschule war ohne besondere Instruktionen wahrscheinlich nicht imstande, die entscheidenden Details des von Nahuasprachigen tradierten Codex Borgia zu verstehen, auch wenn er mit dem Kalendersystem vertraut war und einige Göttergestalten identifizieren konnte. Desgleichen konnte ein "Borgia-Kenner" mit dem Codex Laud vermutlich recht wenig anfangen.

Die wesentlichen Anstrengungen zur Klärung der genannten Probleme sind zunächst von der Mexikanistik zu leisten. Wie ich bereits mehrmals betonte,

ist eine Tezcatlipoca-Monographie, die selbstverständlich die Borgia-Gruppe in besonderem Maße berücksichtigten müßte, längst überfällig. Ein anderer wichtiger Beitrag, der noch aussteht, sind systematische Studien zur sprachlichen Grundlage der Bilderhandschriften. In der vorliegenden Untersuchung, die diese Forderungen nicht erfüllen kann, sollen die diversen Erscheinungsformen Tezcatlipocas unter einem "šivaitischen Blickwinkel" betrachtet werden. Ich habe mich dabei vor allem dem Codex Borgia zugewandt und daher auch dem Roten und dem Schwarzen Tezcatlipoca besonderes Interesse gewidmet.

## III. KAPITEL

## ÄQUIVALENZBEZIEHUNGEN ZWISCHEN RUDRA-ŚIVA UND TEZCATLIPOCA

## II. TEIL: ZUR ŚIVAITISCHEN GRUNDLAGE DES BORGIA-PROGRAMMS

## I. ROTE GÖTTER

## 1. Einleitung

Die anschließende Diskussion der Tlatlahqui Tezcatlipoca-Vorkommen im Codex Borgia geht davon aus, daß die rote Körperfarbe dieser Gottheit einen der wichtigsten Anknüpfungspunkte für ihre Äquivalenzbeziehung zum solaren, destruktiven Rudra darstellt. Dieser Rudra-Typus, der beispielsweise im Ś a t a r u d r i y a (s. insbesondere TS.IV.5.1,2; s. auch TĀ.X.13-18) geschildert wird, ist in gewisser Hinsicht Vorläufer des androgynen Śiva und auch Mārttaṅḡa-Bhairavas, zweier eng verwandter hinduistischer Konzepte. Der rote Rudra (Śiva-Bhairava) bietet sich für einen direkten Vergleich mit Tlatlahqui Tezcatlipoca an, denn gleich diesem inkorporiert er solare, kriegerische und Todesaspekte. Die gemeinsamen Qualitäten und Funktionen beider Gottheiten, so ihre Assoziation mit der roten Farbe, ihr Sonnencharakter, ihre Zuständigkeit für Krieg und Tod und nicht zuletzt auch ihre enge Beziehung zur "Großen Göttin" (lunare Muttergöttin/Göttin des Todes und der Vernichtung) bis hin zu androgynen Merkmalen, bilden eine Grundlage für die Umsetzung von Namen/Epitheta Rudras in ikonographische Aussagen des Codex Borgia (ikonographisches Umfeld des Roten Tezcatlipoca). Ob der solare Charakter Tlatlahqui Tezcatlipocas ursächlich auf das Vorbild des roten, solaren Rudra (Śiva-Bhairava) zurückgeht, kann vorerst nicht entschieden werden. Es ist ebenso denkbar, daß eine Äquivalenzbeziehung durch solare Affinitäten beider Gottheiten begünstigt wurde. Sonnen-Merkmale des Roten Tezcatlipoca, der sich als "Herr der Krieger" ("Adler und Jaguare") und "Tag-Sonne" mit Tonatiuh deckt, während der Schwarze Tezcatlipoca als "Nachtsonne" mit dem Herrn der Unterwelt, Mictlantecuhtli, übereinstimmt, sind für den Mexikanisten nichts neues. Solare Funktionen Rudras (s. dazu S.74-76) und selbst die Erscheinung des Mārttaṅḡa-Bhairava<sup>35</sup> sind, im Unterschied zum Sonnencharakter des "lichten" Viṣṇu, recht selten Gegenstand indologischer Untersuchungen gewesen. Da Rudra (Bhairava) in seiner Eigenschaft als solarer (roter) Gott vermutlich speziell im Kreis heterodoxer Sekten (Kāpālikas?) verehrt wurde, die der Tradition des A t h a r v a V e d a verpflichtet

waren (s. dazu S.79-81), kann eine vorsichtige Eingrenzung bezüglich Zeit und Tendenz möglicher Einflußfaktoren auf den Roten Tezcatlipoca im Codex Borgia versucht werden. Die Arbeitshypothese lautet folgendermaßen: Für eine prägende Einflußnahme auf den Roten Tezcatlipoca kommen in erster Linie heterodoxe śivaitische Sekten infrage, die Menschenopfer (insbesondere das rituelle Köpfen) vollzogen, neben Rudra (Bhairava) auch die schrecklichen Erscheinungsformen der Großen Göttin verehrten, Rudra (Bhairava) mit der Sonne identifizierten und die sich auf das Ś a t a r u d r i y a und den A t h a r v a V e d a als autoritative Schriften beriefen. Bestimmte purānische Stutis, die die genannten Tendenzen reflektieren, werden im Rahmen dieser Untersuchung zum Vergleich mit ikonographischen Daten des Codex Borgia herangezogen. Eine Auswertung t̄antrischer und Śākta-Quellen wäre wünschenswert, ist jedoch hier nicht möglich.<sup>36</sup> Von Sekten wie den Kāpālikas sind keine eigenen Schriften überliefert. Daher ist es schwierig, Feststellungen hinsichtlich der Texte zu treffen, die von ihnen benutzt oder von ihren Auffassungen geprägt wurden. Die wichtigsten Anhaltspunkte liefern Epigraphie und diverse Quellen, in denen von der rituellen Praxis der Kāpālikas die Rede ist,<sup>37</sup> die zumeist von gegnerischer Seite verfaßt wurden. Anhand solcher Dokumente konnte bereits gezeigt werden, daß der zweite Teil der Dakṣaśivasahasranāmastuti (A/2) weitgehend von heterodoxen Śivaiten stammen dürfte. Auf dem gleichen Wege läßt sich ähnliches bei einer Reihe anderer Stutis nachweisen, die für die indo-mexikanistische Auswertung der Ikonographie Tlatlahqui Tezcatlipocas daher von hohem Wert sind. Mit Eingrenzung der infrage kommenden Einflußfaktoren ist die Zeitspanne für den transpazifischen Kontakt etwa ab dem 7.Jh. A.D. (frühestens ab dem 6.Jh. A.D.) nach oben hin offen. Dabei muß auch mit Komponenten aus "Greater India" gerechnet werden, denn viele der in Bezug auf Tlatlahqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra ausgewerteten Details sind in Indonesien dokumentiert.<sup>38</sup>

## 2. Der Rote Rudra

In der späteren Sanskrit-Tradition gilt Śiva, im Unterschied zur südindischen Auffassung, generell als weiß bzw. kristall-, schnee- oder kampferfarben.<sup>39</sup> Die Farben rot und schwarz (oder nīla) kennzeichnen speziell seine grauenhaften Erscheinungsformen (Bhairava, Aghora). Rot als Farbe des Krieges und des Feuers verbindet Rudra-Śiva mit Agni und mit dem Kriegsgott Skanda-Kārttikeya.<sup>40</sup> Die erotische Farbe rot gehört zum androgynen Gott (Ardhanārīśvara) und zu Vāmadeva, dem "nördlichen Gesicht" der

pañcāna.<sup>41</sup> Rot und schwarz (oder blauschwarz) gelten in Indien von alters her als Symbole des Schreckens, der Zauberei,<sup>42</sup> des Zornes (raudra),<sup>43</sup> des Todes,<sup>44</sup> der Dämonen<sup>45</sup> und des Fiebers.<sup>46</sup> Da die rote Farbe aufs engste mit Rudras Wesen verknüpft ist, wurde verschiedentlich versucht, die Namen Rudra und Śiva auf eine ursprüngliche Bedeutung "der Rote" zurückzuführen.<sup>47</sup> Ohne auf diese Diskussion einzugehen,<sup>48</sup> kann man mit Arbmann festhalten: "Rudra ist der rote Gott." (1922:274). Als solcher birgt er alle Qualitäten, die dieser Farbe beigemessen werden. Von den geläufigen Epitheta des roten Rudra sind die meisten schon im Ś a t a r u d r i y a (TS.IV.5) vertreten, so beispielsweise vilohita, tāmra, arupa, babhru (rötlich-braun) und rohita. Später kommen noch rakta, lohita, sindūravarpa etc. hinzu. Nach TS.IV.5.1 verkörpert Rudra die Morgen- (arupa) und Abendsonne: "asau yo 'vasarpati nīlagrīvo vilohitaḥ" (s. dazu auch S.74 ff.).<sup>49</sup> Da die solare Interpretation des Epithets vilohita in epischen und purāpischen Śivastutis stets beibehalten wurde, ist es erstaunlich, daß dieser Qualität des roten Rudra bisher so wenig Beachtung geschenkt wurde.<sup>50</sup> Rudra- oder Śiva-Bhairava-Stutis im M a h ā b h a r a t a und in den L i ṅ g a-, K ū r m a-, Ś i v a- und M a t s y a- Purāpas dokumentieren eine feste Verbindung der Epitheta vilohita, tāmra, arupa, lohita, rakta mit spezifischen Namen des Sonnengottes wie sūrya, āditya, bhāskara, bhānu oder arka. In einigen Fällen besteht gleichzeitig eine Verknüpfung mit Benennungen für "Gold" (hiraṇya, suvarpa)<sup>51</sup> und (oder) die "goldene Sonne" (hiraṇyamaya, hiraṇyabāhu).<sup>52</sup> Die folgende Aufstellung vermittelt einen Überblick:

QUELLE	"ROTER"	"SONNE"	"GOLD"
Mbh.7.57.51-58 <sup>53</sup>	vilohita <sup>54</sup>		hiraṇyavarpa hiraṇyakavaca
A/2, mś 183-189	vilohita	sūrya, sūryamāla sūryadhvajapatakin	hiraṇyagarbha hiraṇyakavaca hiraṇyakṛtacūḍa hiraṇyapati
KŪP.I.14.13-16	vilohita	sahasrāṃśu, sūrya āditya	
KŪP.I.28.50	vilohita	āditya, bhāskara	
KŪP.II.18.35-44 <sup>55</sup>	vilohita	sūrya (3x) khakholka etc.	hiraṇyabāhu hiraṇyapati hiraṇyamaya
MP.47.131-142	rohita, tāmra, arupa	arka, bhāskara	hiraṇya
LP I.21.40-47	lohita	bhāskara	suvarpa tapanīyanibha
ŚP, Dh.S.5.17-27	rakta, raktavāsas	bhānu	

QUELLE	"ROTTER"	"SONNE"	"GOLD"
KŪP.I.19.59-63 <sup>56</sup>	rakta raktāambaradhara raktamālyānulepana	bhānormaṅḡala- madhyata	
LP.II.19.5-7,28-33	raktamālyānulepana raktāambaradhara sindūravarṅa	maṅḡalastha bhāskara, āditya	

Anhand der soeben angeführten Texte und Stutis kann weiterhin verfolgt werden, daß die so benannte Gottheit, Rudra oder Śiva-Bhairava, neben ihren solaren vorwiegend destruktive Qualitäten hat. Auch in dieser Hinsicht kommt das Erbe des spätvedischen Rudra zum Tragen, der Vorläufer und Vorbild des roten/solaren/destruktiven Bhairava ist, welcher die als Mārttaṅḡa-Bhairava bekannte synkretistische Verbindung mit dem Sonnengott einging.<sup>57</sup>

QUELLE	TYP	DESTRUKTIV/TOD	SONNE/ROT
Mbh.7.57.49-58	Rudra	vyādha	vilohita
Mbh.10.7.2-11	Bhairava		vilohita
A/2, mś 171 ff.	Rudra/Bhairava		vilohita
KŪP.I.14.13-16	Rudra-Sūrya	hara, sarvaloka- ekasaphartṅ	vilohita
KŪP.I.19.59-65	Rudra Mārttaṅḡa-Bhairava?	hara, kālarūpa	rakta
KŪP.I.28.43-50	Rudra-Sūrya	mahāgrāsa, kālāgni kālamūrti	vilohita
KŪP.II.18.34-44	Rudra-Sūrya		vilohita
MP.47.131-142	Rudra/Bhairava	mṛtyu, yama karāla, krūra etc.	rohita, aruṅa tāmra
LP.I.21.40-47	Rudra	mṛtyu	lohita (vs. kṛṣṅa, śyāma)
ŚP, Dh.S.5.15-27	Bhairava	mṛtyu, caṅḡa mahāmāṅsa etc.	rakta

Die Interpretation der roten Farbe Rudras (Bhairavas) in epischen und purāpi-schen Quellen (Sonne/Tod) spricht für einen Entwicklungsprozess vom spätvedischen Rudra über Rudra-Sūrya (Mbh.; KŪP.) bis zum solaren Bhairava. Dafür spricht auch, daß der rote solare Rudra (Śiva-Bhairava) in den erwähnten purāpischen Texten und Stutis häufig "Androgyner" genannt wird (MP.132.18; KŪP.I.19.62; LP II.19.7; KŪP.II.18.43). Rudra, "Herr der Ambikā" (z.B. Mbh.7.57), verschmolz im Lauf der Zeit mit seiner Partnerin Ambikā (Umā, Pārvatī, Caṅḡikā) zu einer Einheit. LP.II.19.23 od identifiziert die männliche Hälfte des Ardhanārīśvara mit der Sonne (sūrya), die weibliche Hälfte,

Umā, mit dem Mond (soma; vgl. MP.93.13). Nach den ikonographischen Anweisungen des A g n i P u r ā ṇ a setzt sich der rote, achtarmige und vierköpfige Mārttaṇḍa-Bhairava aus Iśāna (rechts, männlich) und Ravi (links, weiblich) zusammen (de Mallmann 1963:8-9,96-97). Davon unterscheiden sich die Beschreibungen des androgynen, roten solaren Rudra-Śiva im L i ṅ g a- und K ū r m a P u r ā ṇ a (LP.II.19.6-8; KŪP.I.19.62-63) im wesentlichen dadurch, daß die weibliche (linke) Seite von Umā anstelle des Sonnengottes eingenommen wird.<sup>58</sup>

QUELLE	"ROTE SONNE"	DEVI	ANDROGYN
Mbh.7.57.49-58	+	ambikābhartṛ	-
MP.132.18-28	+	ambikābhartṛ pārvatīpati	ca-umāyā sārḍha
KŪP.I.28.43-50	+	ambikāpati	soma-rudra (?)
KŪP.II.18.35-44	+	ambikāpati umayaḥ pati	naranārīśarīrin
ŚP, Dh.S.5.15-27	+	caṇḍīśa caṇḍikāpriya	ardhanārīśvara
LP.II.19.5-7	+	-	ardhanārīśvara
KŪP.I.19.59-65	+	-	naranārītanu

Bei der lunisolaren Konstellation: Rudra-Śiva + Umā/Ambikā und bei der Ardhanārīśvara-Erscheinungsform repräsentiert Śiva den feurigen, destruktiven (ghora) Aspekt und die Große Göttin den milden, lunaren (saumya) Aspekt,<sup>59</sup> entsprechend der Komplementarität von Agniśoma (männlich/weiblich; Sonne/Mond; Feuer/Wasser; destruktiv/kreativ; Puruṣa/Prakṛti; Śiva/Śakti etc.).<sup>60</sup> Mit den Epitheta ghr̥ṇin, sūrya auf der einen Seite, und āpas, jyotis, rasa, amṛta auf der anderen, artikuliert KŪP.II.18.35 cd - 36 ab (cf. TĀ.X.15) im Grunde genommen das gleiche Konzept, das LP.II.19.23 cd explizit zum Ausdruck kommt. Dieses spiegelt sich auch in der Ikonographie Ardhanārīśvaras wieder:

"Le plus souvent Śiva est de couleur rouge tandis qu'Umā est sombre, ou parfois or ou blanc de camphre."

(Adiceam, Arts Asiatiques XVII, 1968:148-149)

Ardhanārīśvara und auch Hari-Hara basieren auf der Opposition und Verschmelzung entgegengesetzter Pole, wobei in der Regel das "aktive" Prinzip "roter Rudra" dominiert. Die synkretistische Gestalt des Mārttaṇḍa-Bhairava scheint hingegen aufgrund von Gleichartigkeit (rot/Feuer/Sonne) zustande gekommen zu sein. Aber auch hier überwiegt eindeutig die destruktive

rechte Bhairava-Hälfte gegenüber der linken (weiblichen) Hälfte des Sonnengottes.

Ich halte die synkretistische Göttergestalt Rudra-Sūrya<sup>61</sup> und letztendlich auch Mārttaṇḍa-Bhairava für Weiterentwicklungen des im Ś a t a r u d r i y a (s. auch TĀ.X.12-18) verwurzelten Konzeptes des roten solaren Rudra. De Mallmann (1963:96) weist zwar auf die Existenz gemeinsamer Namen/Epitheta Śivas und des Sonnengottes (hiraṇyaretas, suvarṇaretas) hin und betont auch die frühe Identifizierung beider im M a t s y a P u r ā ṇ a (55.3-16),<sup>62</sup> schenkt aber den "Sonnen-Namen" Rudra-Śivas insgesamt wenig Beachtung und spricht daher von einem Synkretismus "dont le processus évolutif est encore obscur." Im Vergleich mit der bekannten Assoziation Viṣṇus mit dem Sonnengott, bemerkt sie, die Verbindung Śivas mit dem Sonnengott sei "nettement plus rare et paraît ressortir au tāntrisme." (1963:96). Die "Sonnen-Namen" Rudra-Śivas in Stutis und Texten aus dem M a h ā b h ā r a t a und den M a t s y a-, K ū r m a-, L i ṅ g a- und Ś i v a P u r ā ṇ a s, die allesamt mehr oder minder direkt auf spätvedischen Namenbeständen aufbauen (s. die Tabellen A und B), beweisen, daß sich dieser Synkretismus teilweise auch unabhängig von tantrischen Einflüssen entwickelte. Allem Anschein nach waren es jedoch tantrische Richtungen, die die Konzeption des roten/solaren/destruktiven Rudra (Bhairava) (ursprünglich?) verbreiteten, zumindest aber mit besonderem Nachdruck propagierten. Brāhmanen, die einer Atharva Veda-Schule angehörten, huldigten schon etwa im 7.Jh. A.D. dem Kāpāleśvara, den sie mit dem Sonnengott (Mihira) gleichsetzten (s.S.80-81).

Diese kurzgefaßten Bemerkungen zur Interpretation der roten Farbe Rudras (Śiva-Bhairavas) dienen als Hintergrund für die Diskussion der Äquivalenzbeziehung zwischen Tlatlahuqui Tezcatlipoca und Rudra. Den gleichen Zweck erfüllt Tabelle A, die die zu vilohita gehörenden typischen Namenkombinationen darstellt. Vilohita (oder rohita, rakta, lohita) wird bevorzugt mit tryambaka, trinetra, paśupati, hiraṇyabāhu, mīdhuṣṭama, ambikāpati, umāpati und ardhanaṛīśvara gekoppelt. Alle diese Namen und Epitheta können als Namenäquivalente des Roten Tezcatlipoca im Codex Borgia nachgewiesen werden (sic).

QUELLE	RUDRA/BHAIKAVA	KRIEGER/ WAFFEN	TOD	FRUCHTBAR/ PHALLISCH	DEVI/ ANDROGYN	GOLD	ROT/SONNE	PAŠUPATI	TRYAMBAKA TRINETRA
I. TS.IV.5.1	rudra, nīlagrīva girīśa, manyu etc.	mit dhanus und iṣu		mīghvas mīghuṣṭama			vilohita tāma, arupa sahasrākṣa		
TS.IV.5.8,10	soma, rudra, ugra bhīma, śambhu, śaṅkara, śiva agrevadha, dūre- vadha, yuvan kṛttim vasana etc.		hantṛ kṣayadvīra puruṣagha	mīghvas mīghuṣṭama			vilohita tāma, arupa	paśupati	
Mbh.10.7.2-11	ugra, sthāpu, śiva rudra, śarva etc. khaṭvāṅgadhārin śmaśanavāsin kṛttivāsas, mupḍa kumārapiṭṭ etc.				umāpati	hiranyakavaca	vilohita		(virūpākṣa)
Mbh.7.57.49-58 (s.u. MP.132)	bhava, śarva, rudra etc. kumārāguru divyacakṣus andhakaghātin etc.			mīghuṣṭama vasuretas	ambikābhartṛ	hiranyavarga hiranyakavaca	vilohita	paśunām pati	tryambaka trineta
MP.132.18-28 (s.o. Mbh.7.57)	rudra, nīlahita girīśa, bhava śarva, rudra kumārajanaka andhakaghātin agni varpa			hiranyavasur- retas	ambikābhartṛ parvatīpati comāya sardha	hiranyavasuretas	vilohita	paśunām pati	tryambaka trineta
A/2, mś 176-189	bhava, śarva rudra etc. cappḍa, mupḍa dappin, samakarpa śatruḍama etc.					hiranyagarbha hiranyakavaca hiranyapati hiranyakṛtcūḍa	vilohita sūrya, sūryamāla sūryadhva-ja- patākin	paśunām pati	tryambaka trineta
Kūp.I.14.13-16	sarvalokaikasap- hartṛ, rudra paramēśvara mahādeva, hara kapardin, rudra- mūrti, trayimaya etc.		kālātman				vilohita sahasrāmṣu āditya, sūrya		
Kūp.I.28.43-50	rudra, īśāna mahādeva, vāmadeva mahāgrāsa, sthāpu brahmaoārin girīśa etc.		kālamūrti kālāgni (mahāgrāsa)	viśvaretas	soma rudra (?) ambikāpati		vilohita āditya, bhāskara	paśupati	tryambaka trineta
Kūp.II.18.35-44	(= "Sūryahṛdaya") rudra-sūrya, rudra, pracetas bhīma, ugra etc.			mīghuṣṭama	ambikāpati umāyāḥ pati naranārīśarīrin	hiranyabāhu hiranyapati hiranyamaya	vilohita sūrya, āditya sahasrākṣa	paśupati	tryambaka



### 3. Der Rote Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra im Codex Borgia

#### 3.1. Zur Struktur von Codex Borgia 9-13

Der Zerlegung der mexikanischen Serie der zwanzig Tageszeichen-Regenten in ein rechtsläufiges, vişquitisches und ein linksläufiges, śivaitisches Subsystem auf der Grundlage von richtungsanzeigenden Zählindikatoren beim 18. (tecpatl) und 19. (quiauitl) Tagesherrn wurde von Barthel ausführlich dargestellt und begründet ("Indo-Mexicana", MS 1976: "Eine Neugliederung der Tageszeichen-Regenten"; s. auch Barthel, Indiana 6, 1980:17-20). Die Subsysteme (rechtsläufig 16, linksläufig 13 Komponenten) indizieren eine Opposition zwischen Tag und Nacht, heller und dunkler Monatshälfte,<sup>63</sup> zwischen Göttern des Lichtes und Göttern der Dunkelheit und des Todes. Die grundlegende Beziehung zwischen männlichem Prinzip (CB 10, 4. cuetzpalin, "feuriger Phallophore") und der "Großen Mutter"/<sup>†</sup>Yoni (CB 12, 14. ocelotl, lunare Tlazolteotl/<sup>†</sup>Devī <sup>†</sup>Ambikā) ist in den zentralen Positionen der Subsysteme enthalten. Die Umsetzung der rechts- und linksläufigen Subsysteme in ein Modell zweier mit den Flächen aufeinandertreffender Dreiecke (s. Barthel, "Indo-Mexicana") ermöglicht einen raschen Überblick über Struktur und inhaltlichen Aufbau (vişquitische und śivaitische Äquivalenzen) des zweiten Kapitels im Codex Borgia. Zwischen den darin vertretenen Göttergestalten besteht ein komplexes Beziehungsnetz.<sup>64</sup> Das Modell gleicht dem indischen Śrī-Yantra.<sup>65</sup> Da die ersten "kompletten" (ganzfigurlichen) Vorkommen des Yayauhqui Tezcatlipoca (<sup>†</sup>Śiva <sup>†</sup>Maheśvara) und des Tlatlahqui Tezcatlipoca (<sup>†</sup>Rudra) im linksläufigen Subsystem erscheinen, d.h. in dem Bereich, der von der "Großen Göttin" beherrscht wird, ist konsequenterweise auch ein Versuch erforderlich, ihr Verhältnis zu Tlazolteotl/<sup>†</sup>Devī CB 12 zu bestimmen. Diese Göttin, deren Sexualität durch die Metaphorik der zwei Spindeln, die sie im Haar trägt, betont ist, und die CB 76 als "Nackte" in Erscheinung tritt ("Vulva mit Blüte"),<sup>66</sup> hat innerhalb des "Yantra-Modells" die Funktion einer <sup>†</sup>Yoni. Ein Vergleich der Tlazolteotl/<sup>†</sup>Devī-Vorkommen im Codex Borgia (Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976, Katalog ad 14. ocelotl) zeigt, daß sie gegenüber <sup>†</sup>Umā (CB 70 oben, CB 40 mitte) primär als Durgā-Äquivalent zu verstehen ist. Demnach repräsentiert die Regentin des 14. Tageszeichens (CB 12) den kriegerisch-destruktiven Aspekt der indischen Muttergöttin. Als śivaitische <sup>†</sup>Devī unterhält sie Beziehungen zu ihren flankierenden Partnern, Yayauhqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Śiva (heraldisch rechts) und Tlatlahqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra (heraldisch links), die sich unter verschiedenen Gesichtspunkten indomexikanistisch interpretieren lassen. Auf Ixquimilli/<sup>†</sup>Śiva <sup>†</sup>Vimala <sup>†</sup>Śastry (s. dazu S.197 ff.) bezogen, verstehe ich sie als <sup>†</sup>Śakti (<sup>†</sup>Māyā <sup>†</sup>Prakṛti). Für die Bewertung ihrer Beziehung zu Tlatlahqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra <sup>†</sup>Vilohita

+Tryambaka +Ambikāpati +Ardhanārīśvara sind ihre Qualitäten einer lunaren Muttergöttin entscheidend. Der lunosolare Gegensatz (Agniśoma, Ardhanārīśvara), der die Beziehung zwischen +Rudra und der +Devī (CB 11, CB 12) prägt, wiederholt sich an anderen Stellen im Codex Borgia (CB 14/III vs. CB 14/VII; CB 18/I vs. CB 21/V, s. dazu S.193-195).

### 3.2. Tlatlauhqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra, Regent des Tageszeichens "Adler"

Der erste Rote Tezcatlipoca im Codex Borgia hat innerhalb des Tagesregenten-Kapitels die gleiche Position wie Xipe innerhalb des Kapitels der Wochenregenten (CB 67 oben, "1 Hund"). Beide sind zusammen mit dem Beizeichen "verschlingende Federschlange" dargestellt,<sup>67</sup> das auch unabhängig auftretend (CB 19/VII, CB 52) die Präsenz dieser Göttergestalten suggeriert. Nicht allein der Blick auf Codex Borgia 67 lehrt, daß der "Rote Gott" Xipe sehr nahe steht. Codex Vaticanus B mit zwei Parallelen zum Kapitel der Tageszeichen-Regenten CB 9-13 (CV 28-32, CV 87-94) zeigt auf den entsprechenden Positionen, CV 30 und CV 92, den Roten Tezcatlipoca mit "Xipe-Lendenschurz", der auf den Insignien des Sacrificio Gladiatorio sitzt (s. auch S.49-50), und Xipe Totec. Bei all diesen Vorkommen (CB 11, CV 30, CV 92; CB 67, CV 62) fällt auf, daß das Determinativ "rauchender Spiegel" fehlt. Streng genommen dürfte man deshalb von Tlatlauhqui Tezcatlipoca innerhalb der fundamentalen Serie der zwanzig Tageszeichen und ihrer Regenten nicht reden. Diese Beobachtung mag von Bedeutung sein, denn gerade im Kontext dieser Serie (bzw. der darin enthaltenen Subsysteme) wird die Funktion der Gottheit im Rahmen des Borgia-Programms definiert. Aus Gründen des Konsens (und in Ermangelung eines besseren Vorschlags) behalte ich die Benennung Tezcatlipoca für das Vorkommen Codex Borgia 11 bei. Schon Codex Borgia 21, wo der "Rote Gott" zum zweiten mal erscheint, wird er als "echter" Tezcatlipoca präsentiert. Der Regent des Tageszeichens "Adler" hat auf den roten Querstreifen in seinem Gesicht die ikonographische Information "drei Augen" (Pupillen), die außerdem nur noch bei den Vorkommen CB 21/V, CB 39, CB 40 mitte und CB 45 zu beobachten ist (s. die Aufstellung S. 171). Dabei handelt es sich um eine mexikanische (mit mexikanischen Mitteln gestaltete) Ausdrucksform des Rudra- (Śiva-) Namens Trilocana (Trinetra; Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad 15. cuauhtli). Da im Sanskrit auch ambaka als Bezeichnung des Auges bekannt ist (MW:83), schlage ich versuchsweise vor, den "dreiäugigen" Roten +Rudra im Codex Borgia als +Tryambaka zu bewerten.<sup>68</sup> Der Name Tryambaka kennzeichnet Rudra-Śiva als Herrn einer Dreiheit von Faktoren,<sup>69</sup> ist jedoch spezifisch auf den "mit drei Muttergöttinnen verbundenen" Rudra zu beziehen.<sup>70</sup>

Die dem Roten <sup>+</sup>Rudra CB 11 vertikal und horizontal benachbarten Bildabschnitte repräsentieren drei Göttinnen, die ihn gleichsam einrahmen. Zu seiner Linken (heraldisch rechts) befindet sich die oben erwähnte zentrale "Große Göttin", Tlazolteotl/<sup>+</sup>Devī, zu seiner Rechten (heraldisch links) ist Itz'papalotl/<sup>+</sup>Alakṣmī (<sup>+</sup>Capdikā-Typ) dargestellt, und unter ihm erscheint die alte Mondgöttin. Bleibt man auf der Suche nach drei Göttinnen im Rahmen des linksläufigen Subsystems, ergibt sich ein weiterer Erklärungsansatz für <sup>+</sup>Tryambaka, der zwar visuell weniger unmittelbar einleuchtet, jedoch dem śivaitischen System besser Rechnung trägt. Hierfür ist es erforderlich einen Hinweis auf <sup>+</sup>Umā zu berücksichtigen, der beim Regenten des 12. Tageszeichens (malinalli), Patecatl/<sup>+</sup>Soma verschlüsselt ist. Die Komponenten des betreffenden Bildabschnittes, <sup>+</sup>Soma (als Tagesregent) und <sup>+</sup>Skanda-Kārttikeya <sup>+</sup>Guha (als Beizeichen), erlauben eine Lesung <sup>+</sup>Somāskanda (d.h. Sa-Umā-Skanda, s. Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad 12. malinalli). Die Parallele im Kapitel der Wochenregenten zeigt tatsächlich <sup>+</sup>Umā in Begleitung des Jaguarkriegers <sup>+</sup>Skanda ("1 Affe", CB 7o oben). Vorausgesetzt man akzeptiert die verschlüsselte <sup>+</sup>Umā im 12. Bildabschnitt CB 13, resultiert ein sinnvolles Verteilungsbild der "drei Mütter" innerhalb des śivaitischen Subsystems:

12	13	14	15	16
<sup>+</sup> AMBIKĀ: <sup>+</sup> Umā	<sup>+</sup> ŚIVA	<sup>+</sup> AMBIKĀ: <sup>+</sup> Durgā <sup>+</sup> Pārvatī (?) <sup>+</sup> Śakti <sup>+</sup> Yoni	<sup>+</sup> RUDRA	<sup>+</sup> AMBIKĀ: <sup>+</sup> Capdikā (?) <sup>+</sup> Jyeṣṭhā
JUNGFRAU		MUTTER		ALTE

<sup>+</sup>Umā, so zeigt der Vergleich mit CB 7o oben, wäre als "jungfräuliche Mutter",<sup>71</sup> Tlazolteotl/<sup>+</sup>Devī <sup>+</sup>Ambikā als die "Große Mutter", und <sup>+</sup>Jyeṣṭhā <sup>+</sup>Camuṅgā <sup>+</sup>Nirṛti <sup>+</sup>Alakṣmī (<sup>+</sup>Capdikā ?) als "alte Mutter" bzw. Sinnbild der Unfruchtbarkeit und Zerstörung des Lebens anzusehen. Von der zentralen, ambivalenten <sup>+</sup>Devī <sup>+</sup>Ambikā<sup>72</sup> aus betrachtet, stellt sich <sup>+</sup>Umā als deren jungfräulicher, tendenziell positiver Aspekt dar,<sup>73</sup> während für <sup>+</sup>Jyeṣṭhā die Qualität einer "Anti-Mutter", einer negativen <sup>+</sup>Ambikā reserviert ist.

Ein dritter Ansatz zur Interpretation <sup>+</sup>Tryambakas berücksichtigt nur die beiden <sup>+</sup>Ambikās, welche den Regenten des Tageszeichens "Adler" flankieren. Er stützt sich auf die im *L i n g a P u r ā ṇ a* vertretene Auffassung, Mahādeva selbst bilde den dritten Teil der Tryambaka-Dreiheit, zu der außerdem Ambā und Umā zu zählen seien (LP II.54.2o cd).<sup>74</sup> Ist meine Annahme

richtig, daß die so häufig gekoppelten Epitheta Rudras, Ambikāpati und Umāpati,<sup>75</sup> Tryambaka umschreiben können, steht die erwähnte Stelle aus dem *L i ŋ g a P u r ā ṇ a* nicht isoliert da. Allerdings bestehen Schwierigkeiten, dieses Tryambaka-Konzept auf die drei Tagesherren,

14. <sup>+</sup>Devī <sup>+</sup>Ambikā <sup>+</sup>Durgā (<sup>+</sup>Pārvatī? <sup>+</sup>Kālī?)

15. <sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Tryambaka

16. <sup>+</sup>Nirṛti <sup>+</sup>Ambikā <sup>+</sup>Jyeṣṭhā (<sup>+</sup>Camuṇḍā <sup>+</sup>Caṇḍikā? <sup>+</sup>Kapālinī?),

zu übertragen. Sollten nämlich die Festlegung der jungfräulichen Tlazolteotl mit roter Gesichtsbemalung (CB 7o oben, CB 4o mitte) auf <sup>+</sup>Umā (<sup>+</sup>Kaumārī) und die Bestimmung der kriegerischen Tlazolteotl vom Typ der Tagesherrin als <sup>+</sup>Durgā invariabel sein, käme <sup>+</sup>Umā für keine der beiden horizontalen Nachbarinnen des <sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Tryambaka infrage. Beschränken wir uns daher auf die Feststellung, daß <sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Tryambaka <sup>+</sup>Ambikāpati/<sup>+</sup>Ambikābhartṛ von zwei <sup>+</sup>Ambikās unterschiedlicher Qualität zu seiner Rechten und Linken begleitet wird. Die zentrale <sup>+</sup>Devī ist durch ihr komplementäres Verhältnis zum theriomorphen "feurigen Phallophoren" CB 1o (4. cuetzpalin) als Mutter par excellence ausgewiesen (<sup>+</sup>Jaganmātṛ ?). Ihre besonders enge Beziehung zu Tlatlauhqui Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Senānin wird nicht zuletzt auch durch die Gestaltung der die beiden Gottheiten begleitenden Tageszeichen, 14. "messerbesetzter Jaguar" und 15. "messerbesetzter Adler", betont.<sup>76</sup> "Adler und Jaguar" unterstreichen die Zuständigkeit des Paares für all das, was mit Krieg und Opfertod zu tun hat. Auch die Regentin des 16. Tageszeichens ("Geier"), Itzpapalotl/<sup>+</sup>Nirṛti (<sup>+</sup>Caṇḍikā ?), die engste, wesensverwandte (Todesgöttin) Partnerin des roten, todbringenden <sup>+</sup>Rudra ist eine <sup>+</sup>Ambikā. Die spätvedische Ambikā ist Schwester/Gattin/Mutter Rudras und wird gemeinsam mit diesem wilden, gefährlichen Gott beim Tryambaka-Homa<sup>77</sup> beschwichtigt. Sie stellt daher ein durchaus passendes Gegenstück zur Itzpapalotl im Codex Borgia dar. Die Konzeption einer grauenvollen Muttergöttin als Partnerin Rudras (Śiva-Bhairavas) erreicht im Śāktismus und im Tantrismus den Höhepunkt ihrer Entwicklung. Vermutlich ist auch auf diesem Hintergrund nach einem genauer zu definierenden Vorbild der Itzpapalotl (<sup>+</sup>Caṇḍikā, <sup>+</sup>Kapālinī ?) zu suchen.<sup>78</sup> Für die spezifische Bewertung des Roten Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Rudra CB 11 als <sup>+</sup>Ambikāpati/<sup>+</sup>Ambikābhartṛ ist ferner auch die Beobachtung sehr wichtig, daß z.T. schon früher ermittelte Namenäquivalente des Tagesherren (s. Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad 15. cuauhtli), wie <sup>+</sup>Paśupati,<sup>79</sup> <sup>+</sup>Senānin,<sup>80</sup> <sup>+</sup>Trinetra, ebenso wie <sup>+</sup>Vilohita und <sup>+</sup>Tryambaka zusammen mit <sup>+</sup>Ambikāpati in bestimmten śivaitischen Stutis als Namengruppe (s.S.157-159) erscheinen (Tabelle A). Die im folgenden aufgeführten Belege entstammen

dem M a h ā b h a r a t a (Bücher 7 und 12) und den M a t s y a- , K ū r-  
m a- und L i ŋ g a P u r ā ṇ a s. Das wiederholte Auftreten besagter Na-  
mengruppe dokumentiert nicht nur einen z.T. historisch nachvollziehbaren  
Traditionsstrang innerhalb der Stuti-Literatur.<sup>81</sup> Es beweist darüberhinaus,  
daß die einzelnen Konstituenten der Namensgruppe aufgrund ihres inhaltlichen  
Zusammenhangs dauerhaft verbunden bleiben konnten. Die spezifische Kombi-  
nation der genannten Namen und Epitheta dient der Beschreibung eines deter-  
minierten Rudra-Konzeptes, das sich stichwortartig wie folgt umreißen läßt:  
RUDRA/ROT/SONNE/KRIEGER/HERR DER TIERE/HERR DER AMBIKĀ/TRYAMBAKA.

QUELLE	RUDRA	GÖTTIN	TRYAMBAKA	ROT/SONNE
A/2, mś 176-185 <sup>82</sup>	paśūnām pati		tryambaka trinetra	vilohita <sup>83</sup> sūrya
Mbh.7.57.49-53	paśūnām pati	ambikābhartṛ	tryambaka trinetra	vilohita
MP.132.21-25	paśūnām pati	ambikābhartṛ	tryambaka trinetra	vilohita
MP.47.131-139	senānin mṛtyu ekapād		tryambaka trinetra	rohita (2x) arka tāmra arupa
KūP.I.24.66-71	paśūnām pati hara	ambikādhipati	tryambaka trinetra	
KūP.I.28.43-50	paśupati	ambikāpati	tryambaka trinetra	vilohita āditya bhāskara
LP.I.96.79-91	paśūnām pati bhairava nakulīśa ekapād	pārvatīpati	tryambaka tryakṣara	bhānu

Das Rudra-Epithet Hiraṇyabāhu ("der einen goldenen Arm hat", "Gold-armiger")  
wird in einer repräsentativen Auswahl von Texten und Stutis<sup>84</sup> solar inter-  
pretiert<sup>85</sup> und vorzugsweise mit Senānin ("Krieger", s. TS.IV.5.2.1) und  
(oder) Ambikāpati/Umāpati (s. TĀ.X.18) kombiniert (s. dazu auch S.158-159  
und Tabelle B). Da dies für die indomexikanistische Bewertung des Tages-  
regenten <sup>†</sup>Rudra, der einen gelben, abgetrennten Unterarm (<sup>†</sup>bāhu) als Attri-  
but besitzt, Konsequenzen hat, präsentiere ich hier einige Beispiele aus  
der umfassenderen Aufstellung in Tabelle B:<sup>86</sup>

- I) hiraṇyabāhu senānin (TS.IV.5.2.1)  
tryakṣa...yudhām pati...hiraṇyabāhu (B: lp 137-138)  
hiraṇyabāhu...senānin...umāpati virūpākṣa (Mbh.7.173.25-29)

II) hirapyabāhu hirapyapati ambikāpati umāpati (TĀ.X.18)

hirapyabāhu hirapyapati ambikāpati umāpati paśupati...virūpākṣa (MN Up.287-90)

hirapyabāhu hirapyapati ambikāpati umāyāḥ pati...vilohita...āditya...  
tryambaka...virūpākṣa...paśupati (KUP.II.18.39-43). 87

Aus den zwei Bestandteilen des Kompositums, hirapya + bāhu, kann man die Bedeutung "solarer Krieger" ableiten.<sup>88</sup> Welcher Gedanke aber die im T a i t t i - r Ī y a Ā r a ṇ y a k a (X.18) fixierte Kombination dieses Epithets mit Ambikāpati und Umāpati leitete, die im K ū r m a P u r ā ṇ a (II.18.39-41) und im L i ṅ g a P u r ā ṇ a (I.18.30-32) noch um die Benennung "Androgynen" erweitert wurde, ist mir unklar. Ausschlaggebend dafür <sup>+</sup>Hirapyabāhu in die Reihe der Namenäquivalente des 15. Tagesregenten, <sup>+</sup>Rudra/<sup>+</sup>Vilohita <sup>+</sup>Senānin/<sup>+</sup>Trinetra/<sup>+</sup>Tryambaka/<sup>+</sup>Ambikāpati/<sup>+</sup>Umāpati ?/<sup>+</sup>Paśupati einzuschließen, ist seine Zugehörigkeit zu der Namengruppe KRIEGER/ROTE SONNE/GOLD-ARMIGER/HERR DER UMĀ UND DER AMBIKĀ/TRYAMBAKA/HERR DER TIERE. An der betreffenden Stelle im Codex Borgia (CB 11) wäre das Attribut "gelber (weiblicher) Unterarm", das mexikanisch so viel besagt wie Zauberinstrument und (oder) Kriegstrophäe, wegen des solaren und kriegerischen Kontextes als Zeichen für <sup>+</sup>Hirapyabāhu umgedeutet worden. Diese Interpretation kann auf andere Vorkommen des "gelben Unterarms" in dieser Bilderhandschrift demnach nicht ausgedehnt werden.<sup>89</sup>

Ein weiterer Tlatlauhqui Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Tryambaka erscheint auf dem roten, nächtlichen Ballspielplatz (<sup>+</sup>ākriḍa ?), Codex Borgia 40. Anstelle des üblichen Spiegels (vgl. CB 11, CB 21, CB 39) trägt er eine goldene Scheibe als Brustanhänger (<sup>+</sup>hirapyapati) und als einziger Roter Tezcatlipoca im Codex Borgia den "Xipe-Lendenschurz".<sup>90</sup> Ungewöhnlich ist auch sein schwarzes Haar, ein Merkmal das er allein mit der zweiten Erscheinungsform Tlatlauhqui Tezcatlipocas, <sup>+</sup>Hara, auf derselben Seite teilt (CB 40 links). Auf dem Ballspielplatz, der unterhalb einer "neunfach zerschnittenen Sonne" abgebildet ist, flankieren der Rote Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Tryambaka <sup>+</sup>Hirapyapati (heraldisch rechts) und Tlazolteotl/<sup>+</sup>Devī <sup>+</sup>Umā (heraldisch links)<sup>91</sup> einen Geburtsakt (?), der in einer Edelsteinschale stattfindet. Beiderseits des roten Ballspielplatzes (<sup>+</sup>ākriḍa ?) befindet sich jeweils ein Tempel, dessen Insassen von <sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Hara (heraldisch rechts) und von Tlazolteotl in Gestalt einer lunaren Todesgöttin mit Krallen (heraldisch links) bei den Haaren ergriffen werden. Aufgrund der Handlungsanalogie sollte man auch diese beiden "Ergreifer" als Paar auffassen. Die fehlenden Elemente, die erforderlich sind, um die im Anschluss an TĀ.X.18 gebildeten Namengruppen mit Hirapyabāhu/Hirapyapati/Ambikāpati/Umāpati (s. Tabelle B) schlüssig auf Tezcatlipoca/



+Rudra +Tryambaka zu beziehen, sind bei dessen Erscheinungsform auf dem Ballspielplatz, CB 4o mitte, anzutreffen. Sein goldener Brustschmuck sowie seine Partnerschaftsbeziehung zu +Umā können hier auf direktem Wege in +Hiraṇyapati und +Umāpati umgesetzt werden:

"Namo hiraṇyabāhave [CB 11] hiraṇyapataye [CB 4ob], 'mbikāpataye [CB 11, CB 4oa?] umāpataye [CB 4ob, CB 11] namo namaḥ" (TĀ.X.18)

"(Namaḥ) ardhanaṛīśarīrāya [CB 11,15. + CB 12,14.; CB 21/V + CB 18/I]... ekādaśavibhedāya [CB 21/V] sthāpave [CB 21/V]...somāya sūryyāya [CB 11,15. + CB 12,14.; CB 21/V + CB 18/I]...ambikādhipataye [CB 11, CB 4oa?] umāyāpataye [CB 4ob, CB 11]...hiraṇyabāhave [CB 11]...hemaretase [CB 21/V] nīlakeśāya [CB 4oa] vittāya [CB 21/V]..." (LP I.18.30-33)

### 3.3. Solarer +Rudra (+Bhairava) und lunare +Devī

Die enge Beziehung zwischen +Tryambaka und der lunaren +Devī manifestiert sich nicht nur bei den erwähnten Vorkommen, CB 11,12 und CB 4o. Auch Tlatlahqui Tezcatlipoca/+Rudra +Vilohita +Tryambaka +Vāpija,<sup>92</sup> der im sechsten Kapitel des Codex Borgia (CB 18-21) erscheint (CB 21/V), hat als Gegenpart (Datenanschlusspartner, s. dazu S. 230,217) die Tlazolteotl/+Devī (+Ambikā +Kauśikī).<sup>93</sup> Diese wird durch den "Tempel der Eule" (+kauśika), ihr charakteristisches Beizeichen, symbolisiert (CB 18/I).

"(Namaḥ) bhāskarāya [CB 11, CB 21/V, CB 4ob]...śarvāya [CB 21/V]...uṣṣīṣiṣe<sup>94</sup> ...mīḍhuṣe...hiraṇyabāhave [CB 11]...ugrāya,pataye diśām [CB 21/IV, CB 21/V]<sup>95</sup> parjanyaapataye...bhūtānām pataye...vṛkṣānām pataye [CB 21/V]...apām pataye... senānye [CB 11]...bhārgavāya [CB 19/VII]<sup>96</sup> ...

(śaraṇam prāpya)...umāpatim [CB 4ob, CB 11] virūpākṣam [CB 11, CB 21/V, CB 4ob]...prajānām patim...triśūlapāpim...khaḍgacarmadharam [CB 61]...pinākinam khaḍḍaparaśum [CB 19/VII]<sup>97</sup> lokānām patim, Iśvaram..." (Mbh.7.173.23-33, vgl. z.T. TS.IV.5.2).

Neben +Devīs Tempel (CB 18/I) ist der rote Sonnengott, Tonatiuh, abgebildet. Daher bieten sich zwei Möglichkeiten an, das Verhältnis zwischen den Partnern CB 21/V - CB 18/I zu interpretieren. Einerseits kann es sich dabei um das Paar oder auch die androgyne Einheit: roter +Rudra ("Sonne") und +Devī ("Mond"), +Soma Rudra (KUP.I.28.44) oder +Ardhanārīśvara handeln. Andererseits käme +Mārttaṇḍa-Bhairava infrage, zusammengesetzt aus +Rudra, der die (heraldisch) rechte Hälfte beansprucht, und Tonatiuh/+Ravi +Sūrya in der weiblichen (linken) Position. Untersuchen wir die erwähnten Stutis und

Beschreibungen Rudra-Śivas im Hinblick auf die Kombination von "Sonnen-Namen" mit dem Epithet "Androgyn", gewinnt die erste Hypothese an Gewicht:

"(tam paśyanti) comāyā sārđham...agnivarṇam...

(devā ūcuḥ): (Namaḥ) bhavāya śarvāya<sup>98</sup> rudrāya varadāya ca, paśūnām pataye... tryambakāya...īśānāya...kumārajanakāya<sup>99</sup>...vilohitāya dhūmrāya...trinetrāya hiraṇyavasuretase...ambikābhartre..." (MP 132.18 cd - 19 ab, 21-25)

"(Namaḥ) rudrāya sūryāya...mīdhuṣṭamāya...hiraṇyabāhave...hiraṇyapataye... ambikāpataye...umāyaḥ pataye...vilohitāya...ādityāya...tryambakāya...

(prapadye tvām) virūpākṣam...hiraṇyamayam...

(namasyāmi)...paśupatim bhīmam naranārīśarīriṇam

(namaḥ) sūryāya rudrāya..." (KūP.II.18.37 cd - 44 ab, z.T. cf. TĀ.X)

Auch folgende Quellen eignen sich für den Vergleich mit <sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Ardhanārīśvara CB 21/V:

QUELLE	SONNE/ROT	ANDROGYN	SONSTIGE
LP.II.19.5-8	maṅgalastha raktamālyānulepana raktāambaradhara	ardhanārīśvara	vgl. LP II.19.23 cd: Śiva = Sūrya, Umā = Soma
LP.I.54.62-65	bhānu sahasrakirāṇa	ardhanārīvapus	trinetrā
ŚP, Dh.S.5.15-27	rakta bhānu	ardhanārīśvara	virūpākṣa, vanaspati bhairava, kṛttivāśas caṇḍikāpriya mahāsena, mṛtyu etc.

Diese Kombinationen von Namen/Epitheta (Assoziationsfeld: ROT/SONNE/ANDROGYN) implizieren die lunosolare Agniśoma-Konzeption, die in śivaitischen Purāṇas oft erwähnt wird (LP, ŚP, SkP). Diese kommt in den betreffenden Stutis, sei es durch Kontrastierung von soma und sūrya (LP.I.18.31) oder von ghr̥g̥in/sūrya und āpas/jyotis/amṛta/rasa (KūP.II.18.35 cd - 36 ab), gelegentlich auch explizit zum Ausdruck. Die Aussage, der androgyne Rudra-Śiva (Nīlalohita) setze sich aus einer "Sonnenhälfte", Śiva und einer "Mondhälfte", Umā zusammen,<sup>100</sup> welche dem *L i ṅ g a P u r ā ṇ a* (II.19.5-8,23) indirekt entnommen werden kann, findet sich deutlicher noch im *S k a n d a P u r ā ṇ a*:

"You are the oblation an I am the fire; I am the sun and you are the moon. Therefore you should not make a separation between us,..." A he said this, Śiva caused her to enter the side of his own body...and their paired bodies became one..."

(O'Flaherty 1980:315)

Im Lichte dieser Belege, denen sich noch weitere hinzufügen ließen, ist Androgynität als Eigenschaft des solaren Roten Tezcatlipoca, sowie er in Verbindung mit der lunaren Tlazolteotl/<sup>†</sup>Devī (<sup>†</sup>Ambikā, <sup>†</sup>Umā) auftritt (CB 11, CB 21/V, CB 40b), zwingend zu erwarten. Bestimmte Quellen, wie beispielsweise ŚP, DharmaS.5.15 ff., geben Anlaß zu der Vermutung, auch der Wochenregent, Tlatlahuqui Tezcatlipoca alias Xipe/<sup>†</sup>Bhairava, sei von dieser Konzeption beeinflusst worden. Ardhanārīśvara und Bhānu stehen gegen Ende einer Aufzählung der 108 Formen Śivas (Bhairavas), in der folgende Namen und Epitheta enthalten sind, die im Hinblick auf Tlatlahuqui Tezcatlipoca/Xipe, den Regenten der trecena "1 Hund" (CB 67) aufschlussreich erscheinen:

virūpa...sragvin<sup>101</sup> raktavāsas...vīra vīrahapa ghora virūpa māṃsala...  
mahāmāṃsa<sup>102</sup> vasonmatta bhairava...rakta unmatta kṛttivāsas<sup>103</sup> gajakṛtti-  
paridhāna<sup>104</sup>...caṇḍa caṇḍīśa caṇḍikāpriya<sup>105</sup>...mahāraudra mṛtyu...mahā-  
sena...ardhanārīśvara bhānu.

#### 4. Zusammenfassung und Übersicht der Namenäquivalente

Es ist leicht ersichtlich, daß alle Namenäquivalente, die bisher für den Roten Tezcatlipoca vorgeschlagen wurden, in einer bestimmten Gruppe von śivaitischen Stutis zu finden sind. Diese Lobeshymnen gehen zumeist in ihrem Kern auf das Ś a t a r u d r i y a und das T a i t t i r ī y a Ā r a ṇ y a k a X zurück und beschreiben Rudra oder Śiva-Bhairava als rote Sonne und androgynen Gott. Da bereits die genannten Texte, TS.IV.5 und TĀ.X.12-18, eine Assoziation Rudras mit der Sonne dokumentieren, ist dies kein Zufall. Die späteren Stuti-Kompiatoren dürften ganz bewußt auf die alten "Sonnen-Namen" Rudras zurückgegriffen haben, die ja der vedischen Traditionen zugerechnet wurden,<sup>106</sup> um sie in neue Kompositionen zu integrieren, in deren Mittelpunkt der androgynen Rudra-Sonne(ngott) steht. In einigen Fällen kann bei diesen Stutis ein (fließender) Übergang von Rudra zu Bhairava (ŚP) oder zu einem Mārttaṇḍa-Bhairava-Typ (LP.I.54.62 ff.; LP II.19; KūP.I.19) beobachtet werden.

Somit wird deutlich, daß eine spezifische Tradition innerhalb des Śivaismus, die in spätvedischen Rudra-Konzeptionen verwurzelt ist, als Haupteinflußfaktor auf den Roten Tezcatlipoca im Codex Borgia angesehen werden muß. Sobald wir dieser Tradition in epischen und purāṇischen Śivastutis begegnen, stoßen wir erwartungsgemäß auf eine Materialfülle an Namenäquivalenten für Tlatlahuqui Tezcatlipoca, die sich überschneiden und gegenseitig ergänzen:

TLATLAUHQUI TEZCATLIPOCA [CB 11, 21/V, 4oa, 4ob]

## I. AUSSTATTUNG/TRACHT/FARBE/ATTRIBUTE

rote Körperbemalung:

"drei weiße Ringe/Scheiben" in Verbindung mit der Gesichtsbemalung  
[CB 11, 21/V, 4ob]:

schwarzes Haar [CB 4oa, 4ob]:

"gelber Unterarm" [CB 11]:

goldener Brustschmuck [CB 4ob]:

"Gold" am Lendenschurz [CB 21/V]:

Waffen, "Adler" [CB 11]

Menschenhaut (XIPE)

mit Tieren [CB 11, CB 21/V]:

mit Baum [CB 21/V]:

auf dem "Weg" [CB 21/V]:

mit Rückenkraxe und Quetzalvogel [CB 21/V]:

II. FUNKTION/POSITION/BEZIEHUNGEN ZUR <sup>+</sup>DEVI

Krieger ("Adler", Waffen) [CB 11]:

Sonne/Sonnengott (rote Farbe)  
[CB 11, CB 21/V, CB 4ob]:

Händler (Rückenkraxe) [CB 21/V]:

Fruchtbarkeit/Regen (Beziehung zu "Gold"?)  
[XIPE ?]:

von zwei/drei Göttinnen ("Müttern") flankiert  
[CB 11]:

Nachbar/Datenanschlusspartner der lunaren  
<sup>+</sup>Devī [CB 11, CB 21/V, CB 4ob, CB 4oa?]:

Nachbar der Itzpapalotl/<sup>+</sup>Nirṛti/<sup>+</sup>Caṇḍikā?  
[CB 11]:

<sup>+</sup>RUDRA

NAMEN/EPITHETA

<sup>+</sup>Rudra/<sup>+</sup>Vilohita/<sup>+</sup>Rohita  
<sup>+</sup>Rakta/<sup>+</sup>Sindūravarṇa

<sup>+</sup>Trinetra/<sup>+</sup>Trilocana  
<sup>+</sup>Tryambaka/<sup>+</sup>Virūpākṣa

<sup>+</sup>Ṇīlakeśa<sup>+</sup>Hiraṇyabāhu<sup>+</sup>Hiraṇyapati<sup>+</sup>Hiraṇyaretas/<sup>+</sup>Hemaretas<sup>+</sup>Senānin/<sup>+</sup>Yudhām pati

<sup>+</sup>Gajakṛttiparidhāna  
<sup>+</sup>Kṛttivāsa

<sup>+</sup>Paśupati<sup>+</sup>Vṛkṣānām pati<sup>+</sup>Pathīnām pati<sup>+</sup>Vāpija

<sup>+</sup>Senānin/<sup>+</sup>Yudhām pati  
<sup>+</sup>Hiraṇyabāhu

<sup>+</sup>Vilohita/<sup>+</sup>Rohita/<sup>+</sup>Bhānu  
<sup>+</sup>Bhāskara etc.

<sup>+</sup>Vāpija<sup>107</sup>

<sup>+</sup>Mīdhvas/<sup>+</sup>Mīdhvaṣṭama  
<sup>+</sup>Parjanyaapati

<sup>+</sup>Tryambaka/<sup>+</sup>Umāpati  
<sup>+</sup>Ambikāpati

<sup>+</sup>Ambikāpati/<sup>+</sup>Umāpati  
<sup>+</sup>Ardhanārīśva/<sup>+</sup>Soma Rudra?

<sup>+</sup>Ambikāpati/<sup>+</sup>Caṇḍīśa  
<sup>+</sup>Caṇḍikapriya

## II. YAYAUHQUI TEZCATLIPOCA-IXQUIMILLI

## 1. Einleitung

Der Schwarze Tezcatlipoca verkörpert die strafende Gerechtigkeit (s. dazu z.B. Durán 1971:99 ff., 330, Plate 8; s. auch S.12-13). In dieser Eigenschaft stellen ihn die Bilderhandschriften mit verbundenen Augen, als Ixquimilli dar (s. Seler, BK I:144-145; BK II:246 f.; Nicholson 1971:412).<sup>108</sup> Auch Tezcatlipocas Pfeile gelten als Symbol richterlicher Gewalt:<sup>109</sup>

"In his right hand he bore four arrows which signify the punishment for sin inflicted upon evil men."

(Durán 1971:99)

Eine ähnliche Bedeutung gab Seler (BK I:145) dem "brennenden Beil", das, auf einem Thron plaziert, Ixquimilli, Codex Borgia 12, dem Regenten des 13. Tageszeichens ("Rohr", durch ein Bündel Pfeile dargestellt), als Beizeichen zugeordnet ist. Neben anderen indo-mexikanistischen Erklärungsansätzen (+Šakti, s. dazu S. 198 ff.), bietet sich hier ein Vergleich mit dem upanişadischen Gleichnis vom "paraśum taptam" an, das auf eine Methode göttlicher Rechtssprechung anspielt: wer von der "erhitzten Axt" verbrannt wird, ist schuldig (Ch.Up.6.16.1-3, Mitra and Cowell 1978:217). Der "Schuldige" erscheint m.E. vor dem "Thron des brennenden Beiles", Codex Borgia 12, in Gestalt des roten "Unratfressers" (tlaelquani), der einen "Fluß/+retas von Unrat/+viş" entläßt, welcher mit Hilfe des Quetzalvogels auf der Stirn des "Richters" (+Dhārmika), Ixquimilli, von diesem ferngehalten wird (s. dazu S.

Gleich Yayauhui Tezcatlipoca hat Śiva als allumfassender, allwissender Hochgott auch die Funktion des obersten, strafenden Richters. Insofern überschneidet er sich mit dem Gott der Unterwelt und Totenrichter.<sup>110</sup> Wie ich bereits erwähnte, erstreckt sich die Souveränität des (richtenden) Schwarzen Tezcatlipoca ebenfalls auf die Unterweltsregionen (S.13, Youalli Eecat1, S.178). Den Hohen Richter Śiva charakterisiert jedoch die weiße Farbe, ein Symbol seiner Unparteilichkeit (Filippi 1976:22). Der zweite Teil der Dakṣaśivasahasranāmastuti (A/2) scheint diese Auffassung zu reflektieren:

daṇḍin (Stabträger, Bestrafer), samakarpa (dessen Ohren "gleich" sind, der nach allen Seiten hört, der allen Parteien Gehör schenkt?)<sup>111</sup> ...śukla (Weißer, Reiner, Unbefleckter)... (A/2, mś 181-182)

Die Verfasser des Codex Borgia benutzten nicht die weiße Farbe (+śukla) als bildhafte Ausdrucksform für "Unparteilichkeit (Reinheit) des Richters". Vielmehr stellten sie den schwarzen Ixquimilli "frei von Befleckung (Unrat/Sünde)"

dar. Demnach verstanden sie ihn als <sup>+</sup>Śukla (<sup>+</sup>Śuddha <sup>+</sup>Śuci) im Sinne von <sup>+</sup>A-mala oder <sup>+</sup>Vi-mala (s. dazu S. 204 ff.).

Śiva teilt eine ganze Reihe von Namen/Epitheta mit dem strafenden Todesgott, beispielsweise Kāla, Yama, Vaivasvata, Daṇḍa, Daṇḍin, Daṇḍadhara, Śāstr̥. Daṇḍa bezeichnet sowohl die Funktionen des Herrschers und Richters/Bestrafers als auch das Instrument zur Ausübung dieser Funktionen. Die Pfeile Tezcatlipocas können analog der Bedeutung des daṇḍa bewertet werden. Eine Äquivalenzbeziehung zwischen den strafenden Gottheiten, Śiva und Yayauhqui Tezcatlipoca, vermittelt der Pfeile ist jedoch auszuschließen. Die seltene Kombination der Śiva-Epitheta sarvapāpahara und bāpahasta (C: lp 65-66)<sup>112</sup> ist untypisch.

Śiva Śāstr̥ gilt bei der Zuteilung von Strafe als unfehlbar (amoghadāṇḍa), streng (ugradāṇḍa) und grausam. Im Dakṣaśivasahasranāmastotra wird er "Todesstrafe" genannt (prāpadāṇḍa, A: vā 209). Er vernichtet diejenigen, die den dharma nicht respektieren (adharmahan mahādāṇḍa, A: vā 265; adharmasātru, C: lp 97; duṣkṛtihan, C: lp 85 etc.). Er ist Feind und Zerstörer aller Sünder und Sünden (pāpāri, pāpaghna, pāpanāśana). Kāla-Bhairava<sup>113</sup> gilt als "Sündenfresser", der den Lebewesen die Erlösung näherbringt, indem er ihnen hilft schlechtes karman zu eliminieren. Er kommt ausschließlich denen entgegen, die sich ihm, sei es freiwillig oder gezwungenermaßen, bedingungslos unterwerfen. Die Mythen von der Zerstörung des Dakṣayajña, des Andhaka und Nara-siṅha illustrieren, daß Rudra-Śiva (Bhairava, Vīrabhadra) mit den "Arroganten" gewalttätig abrechnet. (Der blutige Konflikt mit Śiva trägt jedoch nicht zuletzt auch zu ihrer Läuterung bei, denn Śivas Gewalt wird reinigende Wirkung unterstellt). Rudra-Śiva erniedrigt alle. Er ist ein Unterdrücker (Damaṇa, Überwältiger/Bestrafer, B: lp 100), ein Hochmütiger, dem keine Schranken gesetzt sind, und der keinen Herrn über sich anerkennt. In letzter Instanz bedingen Śivas unberechenbarer Wille, sein Spiel oder seine verblende Macht (Māyā) alles Geschehen auf der Erde, einschließlich der guten und bösen Taten der Menschen, die Śiva belohnt oder bestraft.<sup>114</sup>

## 2. <sup>+</sup>Śiva und <sup>+</sup>Śakti

Yayauhqui Tezcatlipocas Beziehung zur zentralen <sup>+</sup>Devī ist für die indomexikanistische Bewertung des 13. Tagesregenten (acatl) mitsamt seines ikonographischen Umfeldes außerordentlich wichtig. Inter-Codex Vergleich und bestimmte Relationen zwischen den beiden ersten Kapiteln des Codex Borgia (CB 1-8, CB 9-13) belegen, daß der Schwarze Tezcatlipoca Besitzer oder Partner der als <sup>+</sup>Śakti aufgefaßten <sup>+</sup>Devī ist. Die Beweisführung stützt sich

auf zwei wesentliche Argumente, erstens die Hochgott-Eigenschaften Ixquimillis, und zweitens die Symbolik des "brennenden Beiles". Während im Codex Laud die Lanze für <sup>+</sup>Sakti steht (Barthel 1973:154-158), gibt es verschiedene Gründe von einer anderen Umsetzung im Codex Borgia auszugehen. Die Arbeitshypothese lautet, daß <sup>+</sup>Sakti in den ersten beiden Kapiteln dieser Bilderhandschrift durch "Beil auf Berg" und "brennendes Beil" ausgedrückt wird.

Ixquimilli repräsentiert einen spezialisierten Aspekt ("Richter") des Yayauhqui Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Mahešvara CB 17. Barthel hat gezeigt, daß dieser als allgewaltiger "Herr des Raumes und der Zeit" zu verstehen ist, der das gesamte Borgia-Pantheon, vertreten durch die systematisch über die Bildeinheit CB 17 verteilten Tageszeichen, umfaßt. Die regelhafte Anordnung der Tageszeichen und (implizit) der damit assoziierten Gottheiten, die nach dem Verteilungsbild weiblicher Tagesherren erschlüsselt wurde, offenbart neue Beziehungsmuster unter den zwanzig Göttergestalten im zweiten Kapitel, CB 9-13. ("Der Eine und die Vielen", in Vorbereitung). Somit dient das fünfte Kapitel (CB 17) als Schlüssel zum Verständnis des zweiten Kapitels, und umgekehrt. Die Gesamtbewertung von CB 9-13 sowie die Beurteilung der einzelnen Tagesregenten müssen dem übergeordneten Stellenwert Rechnung tragen, den <sup>+</sup>Mahešvara im Verhältnis zu dieser Serie hat: Er umfaßt Alle.

DIE TAGESZEICHEN-REGENTEN angeordnet nach dem "YANTRA-MODELL" DES MAHEŠVARA (nach T.S. Barthel, "Der Eine und die Vielen")

20. XOCHIQUETZAL	14. TLAZOLTEOTL [Haus]	5. CHALCHIUHTLICUE
17. XOLOTL		18. CHALCHIUHTOTOLIN
12. PATECATL		15. TLATLAUHQUI T.
7. TLALOC [Haus]		9. XIUHTECUHTLI [Haus]
13. IXQUIMILLI		10. MICTLANTECUHTLI
19. TONATIUH		11. KOCHIPILLI
4. HUEHUECOYOTL		3. JAGUAR
2. EECATL		1. TONACATECUHTLI
6. MONDGÖTTIN	16. ITZPAPALOTL	8. MAYAUUEL

Als besonderer Aspekt und Stellvertreter <sup>+</sup>Mahešvaras nimmt Ixquimilli innerhalb der individualisierten Götterwelt, Codex Borgia 9-13, eine hervorragende Position ein. Demnach sind auch beim Tagesherrn CB 12 (13. acatl) Reflexe auf ein umfassendes Hochgott-Konzept šivaitischer Prägung zu erwarten. Die

indo-mexikanistische Analyse der Konstituenten des 13. Bildabschnittes führt zu einem Ergebnis, das diese Erwartung erfüllt: zusammen mit seiner <sup>+</sup>Śakti ("brennendes Beil auf dem Thron") erscheint <sup>+</sup>Śiva <sup>+</sup>Vimala <sup>+</sup>Dhārmika als "Herr über den Kreislauf des Lebens"/<sup>+</sup>Sapsāra = <sup>+</sup>Vip-(mūtra-)retas ("Fluß von Exkrementen"). Das nachbarschaftliche Verhältnis zwischen Ixquimilli/<sup>+</sup>Śiva und der Regentin des 14. Tageszeichens, der "Großen Göttin" Tlazolteotl/<sup>+</sup>Devī dürfte dementsprechend andere Dimensionen haben als die Beziehung zwischen <sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Tryambaka <sup>+</sup>Ambikāpati und derselben Göttin (<sup>+</sup>Ardhanārīśvara).

Im Codex Laud erscheint der Dunkle Tezcatlipoca gemeinsam mit einer lunaren <sup>+</sup>Śakti (<sup>+</sup>Nāgī Somā) auf dem obersten, solaren Gipfel des Weltberges (s. Barthel 1973:156). Die höchste Ebene des CL 24-17 verschlüsselten Pyramidenmodells thematisiert die Hierogamie des uranfänglichen Götterpaares Ometeotl/<sup>+</sup>Śiva-<sup>+</sup>Śakti. Im Unterschied zum Codex Borgia besitzt der Dunkle Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Śiva <sup>+</sup>Iśāna im Codex Laud Sonnenmerkmale (CL 7, CL 18).<sup>115</sup> Die Ikonographie des Weltberggipfels CL 18 wiederholt sich zum Teil im ersten Kapitel des Codex Borgia (CB 1-8, CB 2 und CB 6). Die männliche Hälfte des Götterpaares, <sup>+</sup>Iśāna, ist dort über der 33. Kolumne (sic) des tonalpohualli abgebildet (CB 6), die weibliche Hälfte, <sup>+</sup>Pārvatī (?), über der 11. Kolumne (sic). Beide Positionswerte symbolisieren hinduistische Größen: 33 umfaßt die Summe der Mitglieder des Pantheons, 11 ist die festgelegte Anzahl der Rudras. Im synkretistischen Code des Laud, der 11 Kapitel umspannt, spielen sie eine übergeordnete Rolle (Barthel 1973:120,131,138-140,149,160,164). Insbesondere die 11 erweist sich auch im Codex Borgia zunehmend als wichtige Verschlüsselungszahl. Über der 33. Kolumne, CB 6, ist Yayauhqui Tezcatlipocas Kopf zu sehen, der mit nach oben gewandtem Gesicht (<sup>+</sup>Iśāna) auf einem Berge liegt. Darüber befindet sich eine Sonnenscheibe, von der aus sich ein Blutstrom, der ein "vom Pfeil durchbohrtes Herz" enthält, auf Iśānas Scheitel ergießt. Cipactli, das Zeichen Tonacatecuhtlis, begleitet diese Darstellung. Codex Borgia 2 zeigt bei der 11. Kolumne die gleichen Konstituenten wie CB 6, Kolumne 33, in ähnlicher Anordnung. Der "Regen von Blut" benetzt hier Schaft und Klinge eines Beiles, das den Platz des Götterkopfes einnimmt. Diesem Bildabschnitt ist das Zeichen Tonatiuh, "Regen", zugeordnet. Innerhalb der "<sup>+</sup>Śakti-Seite" CL 18 hat ein blau-rotes, blutüberströmtes Beil offenbar nur den Status einer Zusatzinformation. Die ikonographischen Übereinstimmungen zwischen Codex Laud 18 und Codex Borgia 2,11/6,33 suggerieren einen vergleichbaren Informationsgehalt. In beiden Fällen nimmt Yayauhqui Tezcatlipoca den männlichen Part des Götterpaares ein. CB 6,33 assoziiert ihn mit cipactli, d.h. mit Eigenschaften

des Schöpfergottes Tonacatecuhtli, der in der mexikanischen Mythologie die männliche Hälfte Ometeotls repräsentiert.<sup>116</sup>  $\bar{\text{I}}\bar{\text{s}}\bar{\text{a}}\bar{\text{n}}\bar{\text{a}}$ s Auftreten bei der 33. Kolumne kann kein Zufall sein. Die Summe 33 ergibt sich aus der Addierung der höchsten Goldperlenwerte, die im "Subsystem der Goldperlenträger" CL 24-17 vorhanden sind (Barthel 1973:138). Die oberste Rangserie dieser Gestalten wird von Tezcatlipoca-Typen dominiert, von denen zwei den Gipfel des Weltberges flankieren.<sup>117</sup> Kraft seiner Position ist  $\bar{\text{I}}\bar{\text{s}}\bar{\text{a}}\bar{\text{n}}\bar{\text{a}}$  CL 18 "Herr über alle (dreiunddreißig) Götter". Die Platzierung  $\bar{\text{I}}\bar{\text{s}}\bar{\text{a}}\bar{\text{n}}\bar{\text{a}}$ s CB 6 wurde vermutlich von einem ähnlichen Gedanken geleitet. Im Vergleich mit CL 18 erscheint der weibliche Part des Götterpaares CB 2,11 verkürzt bzw. symbolisch dargestellt. Während das blutüberströmte, blau-rote Beil CL 18 die  $\bar{\text{S}}\bar{\text{a}}\bar{\text{k}}\bar{\text{t}}\bar{\text{i}}$  (vertreten durch das Haupt der blau-roten Mondgöttin, die eine Lanze/ $\bar{\text{S}}\bar{\text{a}}\bar{\text{k}}\bar{\text{t}}\bar{\text{i}}$  trägt, CL 18 oben) zusätzlich qualifizieren mag, ist das "blutüberströmte Beil auf dem Berg" CB 2,11 selbstständiger Träger der Information  $\bar{\text{S}}\bar{\text{a}}\bar{\text{k}}\bar{\text{t}}\bar{\text{i}}$ . Es vertritt die Partnerin oder (androgyn ?) Hälfte des  $\bar{\text{I}}\bar{\text{s}}\bar{\text{a}}\bar{\text{n}}\bar{\text{a}}$  CB 6,33. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß hinter der Verknüpfung mit der Zahl elf und dem Tageszeichen des Sonnengottes die Intention stehen könnte, zugleich eine besondere Beziehung zu  $\bar{\text{R}}\bar{\text{u}}\bar{\text{d}}\bar{\text{r}}\bar{\text{a}}$  hervorzuheben.<sup>118</sup>

Ich kann nicht erklären, wie die unterschiedlichen Umsetzungen, Lanze/ $\bar{\text{S}}\bar{\text{a}}\bar{\text{k}}\bar{\text{t}}\bar{\text{i}}$  im Codex Laud und Beil/ $\bar{\text{S}}\bar{\text{a}}\bar{\text{k}}\bar{\text{t}}\bar{\text{i}}$  im Codex Borgia, binnen "Fokus B" zustande gekommen sind. Vermutlich gehen aber beide auf indische Vorstellungen zurück. Lanze/ $\bar{\text{S}}\bar{\text{a}}\bar{\text{k}}\bar{\text{t}}\bar{\text{i}}$  beruht auf einem Wortspiel (Barthel 1974:154; s. dazu MW:1044), Beil/ $\bar{\text{S}}\bar{\text{a}}\bar{\text{k}}\bar{\text{t}}\bar{\text{i}}$  könnte auf der spezifischen Konzeption basieren, das Beil in der Hand des tanzenden Śiva repräsentiere seine  $\bar{\text{S}}\bar{\text{a}}\bar{\text{k}}\bar{\text{t}}\bar{\text{i}}$ . Hier handelt es sich aber um ein brennendes Beil:

"This is said to represent the cosmic power (śakti) which merges with the Lord. As such, Śiva's supremacy over śakti is indicated by this symbol." (Srinivasan 1957:10)

Eine Überprüfung der Vorkommen "brennender Beile" in den Eingangskapiteln des Codex Borgia (CB 1-8, 9-13) auf diese Vorstellung hin führt zu einem positiven Resultat, denn diese scheinen in der Tat besondere "Mächte" zu symbolisieren. "Brennende, rote Beile" sind mit je zwei Anteilen auf die ersten beiden Kapitel des Codex Borgia begrenzt:

Kapitel I (CB 1-8): 1. CB 3, Kolumne 17 oben, coatl: Die "flammende Göttin" hält ein Messer in der linken, das "brennende Beil" in der erhobenen rechten Hand. 2. CB 5, Kolumne 28 oben, cozcacuauhtli: Das "brennende Beil" wird von einem losgelösten Unterarm gehalten. Ein Herz ist auf seinen Schaft gespießt. Darunter befindet sich ein gespaltenes, brennendes Haus.

Kapitel II: 1. CB 12, 7. mazatl, Tlaloc/<sup>+</sup>Indra: Den Schaft nach unten gekehrt, liegt das "brennende, rote Beil" auf dem Dach eines ebenfalls brennenden Hauses, das als "Ort der Nahrungsfülle und des Wassers" qualifiziert ist. 2. CB 12, 13. acatl, Ixquimilli/<sup>+</sup>Śiva: Hier erscheint das "brennende Beil" auf einem Thron mit Jaguarfell, einem typischen Göttersitz.

Das Tageszeichen "Schlange" (CB 3, Kolumne 17) verweist auf die Tagesherrin Chalchiuhtlicue/<sup>+</sup>Lakṣmī (CB 11 unten). Der "Geier" (CB 5, Kolumne 28) gehört der Itzpapalotl/<sup>+</sup>Alakṣmī (<sup>+</sup>Ambikā <sup>+</sup>Nirṛti <sup>+</sup>Caṇḍikā?, CB 11 oben), der Partnerin des Roten <sup>+</sup>Rudra. Die Vorkommen im zweiten Kapitel konzentrieren sich auf Positionen in der unmittelbaren, vertikalen und horizontalen, Nachbarschaft der Tlazolteotl/<sup>+</sup>Devī (<sup>+</sup>Śakti). Wenn man die "brennenden Beile" im ersten Kapitel auf die beiden Tagesregentinnen, <sup>+</sup>Lakṣmī und Alakṣmī, bezieht, stehen sich CB 11 eine günstige <sup>+</sup>Śakti (5. coatl) und eine extrem negative <sup>+</sup>Śakti (16. cozcacuauhtli) vertikal gegenüber. Während die erstgenannte die altmexikanische Partnerin des Tlaloc/<sup>+</sup>Indra darstellt, ist die andere engstens mit <sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Ambikāpati (15. cuauhtli) assoziiert. Es wäre denkbar, daß diese <sup>+</sup>Śaktis zusammen mit der übergeordneten "Großen Göttin" Tlazolteotl/<sup>+</sup>Devī eine "<sup>+</sup>Śakti-Dreiheit" innerhalb des Tagesregenten-Kapitels bilden. Stellen sie den günstigen (<sup>+</sup>Lakṣmī) und ungünstigen (<sup>+</sup>Alakṣmī) Aspekt der ambivalenten śivaitischen <sup>+</sup>Devī dar?

Die Lokalisierung der Tageszeichen "Schlange" und "Geier" beim Schwarzen Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Maheśvara CB 17 rechtfertigt m.E. die Überlegung, ob die zwei kontrastierenden <sup>+</sup>Śaktis CB 11 auch als spezielle "Mächte" dieses allgewaltigen Gottes gedeutet werden können. Indizieren "Schlange" am <sup>+</sup>Liṅga und "Geier" inmitten des in der linken (sic) Hand getragenen Schildes Zeugungsmacht und kriegerische Macht <sup>+</sup>Maheśvaras? Phallus und Arm oder Hand (bāhu, hasta) sind doch die Körperteile, die diese Fähigkeiten symbolisieren. Außerdem repräsentiert Chalchiuhtlicue/<sup>+</sup>Lakṣmī Mutterschaft par excellence (s. den Edelstein/Embryo auf ihrer Enagua/in ihrem Schoße), während bekanntlich Itzpapalotl/<sup>+</sup>Caṇḍikā-Typ für Krieg und Vernichtung zuständig ist. Das Tageszeichen "Schlange" erscheint nicht nur beim <sup>+</sup>Liṅga <sup>+</sup>Maheśvaras, sondern auch in Verbindung mit dessen rechter (sic) Hand. Daher ist auch an eine Kontrastierung von rechts/kreative Macht/Zeugung vs. links/destruktive Macht/Krieg/Zerstörung bei <sup>+</sup>Maheśvara zu denken.

Indra, der indische Götterkönig, der im Borgia-Programm durch den altmexikanischen Regengott, Tlaloc, vertreten ist, gilt als typischer Repräsentant physischer Stärke und Manneskraft (EM:l38; HP:l08). Der Namen seiner Gattin, Śacī, ein Begriff, den man als Vorläufer des späteren Śakti - im Sinne einer

dynamischen, weiblich konzipierten Energie - in der vedischen Literatur auf-fassen kann (HP:254; Srivastava 1979:57 cf. S.K.Das 1934:9-16), bezeugt die besondere, göttliche Macht, die Indra beigemessen wird. Als Śakti Indras, Indrāni, zählt Śacī zur Schar der "Sieben Mütter" (Stutley 1977:269; s. auch Srivastava 1979:57, Anm.7 cf. S.K.Das 1934:13). Im Tāntrismus erhielt Indras Potenz eine neue, esoterische Dimension (vajra = Penis), er selbst bekam den Namen Śakta (Stutley 1977:117). Seine spezifische Energie wird nunmehr als vidyut-śakti ("the all pervading electric energy", HP:106; oder als Epithet: "Der den Blitz als Śakti hat") bezeichnet. Die oben postulierte Äquivalenzbeziehung, "brennendes Beil"/<sup>+</sup>Śakti, hat auch im Kontext des 12. Bildabschnittes, 7. mazatl, Gültigkeit. Mit <sup>+</sup>Śakta erhalten wir ein weiteres Namenäquivalent für <sup>+</sup>Indra, den vertikalen Nachbarn der zentralen <sup>+</sup>Devī. Ob jedoch die altmexikanische Gattin Tlalocs, Chalchiuhtlicue (<sup>+</sup>Lakṣmī, CB 11, 5. coatl), <sup>+</sup>Indras <sup>+</sup>Śakti darstellt, bleibt offen, denn m.W. werden Lakṣmī und Śacī Indrāni nicht direkt miteinander identifiziert.

Da die Hypothese, daß die Regenten der 13. und 14. Tageszeichen CB 12 <sup>+</sup>Śiva und <sup>+</sup>Śakti (<sup>+</sup>Pārvatī ?) repräsentieren, aus dem Vergleich zwischen den Codices Laud (CL 18) und Borgia (CB 2,11 - CB 6,33) resultiert, hat sie unabhängig vom Ausgang der Diskussion des "brennenden Beiles" als Śakti-Äquivalent Bestand. Letztere ist jedoch im Hinblick auf eine "śivaitische Gesamtinterpretation" des 13. Bildabschnittes, Codex Borgia 12, m.E. mindestens ebenso relevant. Angenommen, das "brennende Beil auf dem Thron" stellt eine spezifische "Macht" des Ixquimilli/<sup>+</sup>Śiva <sup>+</sup>Iśāna <sup>+</sup>Vimala <sup>+</sup>Dhārmika und (oder) einen besonderen Aspekt der Tlazolteotl/<sup>+</sup>Devī <sup>+</sup>Śakti dar, werden die Grundkonzepte śivaitischer Spekulation, die beim 13. Tagesregenten in bildhafte Ausdrucksformen übertragen (umgesetzt) wurden: <sup>+</sup>Śiva <sup>+</sup>Vimala - <sup>+</sup>Malin (tlaelquani) - <sup>+</sup>Saṃsāra = <sup>+</sup>Viṇ-(mūtra-)retas ("Fluß von Exkrementen", s. MP.184.40 ab),<sup>119</sup> um einen sehr bedeutenden Faktor ergänzt. Wegen der Begrenztheit des bilderschriftlichen Mediums ("Partial-Schrift") - die sich vor allem dann bemerkbar macht, wenn es um abstrakte, religiöse und philosophische Inhalte geht - und nicht zuletzt auch deshalb, weil Nahua-Lesungen bislang noch nicht ausgeschöpft werden konnten, ist schwer zu beurteilen um welche <sup>+</sup>Śakti es sich hier handelt und wie ihr Verhältnis zu den soeben genannten Faktoren beschaffen ist. Vertritt sie die Ājñā-Śakti des uranfänglich reinen Śiva, die in der V ā y a v ī y a S a ṃ h i t ā des Ś i v a P u r ā ṇ a erwähnt wird (ŚP, Vāy.S.I.27.88,94-97)? Dann würde sie die besondere, unbegrenzte Macht Śivas darstellen, mit deren Hilfe dieser die von Natur aus unreinen paśus (svabhāvamalinām paśūn, v.88) vom

Samsāra erlöst. Oder soll man sie als niyantrī (ŚP, Vāy.S.I.27.95) verstehen, als beschränkende Macht, die "den unendlichen Śiva als endlichen Puruṣa erscheinen läßt" (Gonda, RI II:224)?

Der unreine, rote Tlaelquani/<sup>†</sup>Malin befindet sich gegenüber dem "Thron der <sup>†</sup>Śakti" CB 12. Das "brennende Beil"/<sup>†</sup>Śakti könnte sich auf die benachbarte Tlazolteotl/<sup>†</sup>Devī beziehen, die mexikanische Göttin des Unrats und der Sünde, die auch Tlaelquani (sic) genannt wurde:

"And as for her being called Tlaelquani: it was said it was because one told, one recited before her, all vanities; one told, one spread before her all unclean works - however ugly, however grave; avoiding nothing because of shame. Indeed all was exposed, told before her... It was said: evil and perverseness, debauched living - these Tlazolteotl offered one, cast upon one, inspired in one. And likewise she forgave, set aside, removed [corruption]."

(Sahagún I, CF 1970:23)

Sollte dies zutreffen, würde das "brennende Beil"/<sup>†</sup>Śakti ursächlich mit der Sündhaftigkeit (Unreinheit) des roten, anthropomorphen Tlaelquani und mit dem "Fluß von Exkrementen"/<sup>†</sup>Viṣ-(mūtra)retas, den dieser entläßt, zusammenhängen. Handelt es sich um <sup>†</sup>Māyā, die verblendende Macht, die den individuellen ātman an den Samsāra fesselt?

3. Zu einer "Śivaitischen Gesamtinterpretation" des 13. Bildabschnittes CB 12. Die folgende Übersicht faßt die Ergebnisse der indo-mexikanistischen Analyse des 13. Bildabschnittes innerhalb des Kapitels der Tageszeichen-Regenten (CB 9-13) zusammen. Sie reflektiert den Versuch, eine sinnvolle Beziehung zwischen den drei Hauptkonstituenten zu etablieren. Anschließend werden die einzelnen Vorschläge und Deutungsansätze, sofern sie bisher nicht begründet wurden, mit Hilfe Śivaitischer Quellen und Stutis belegt. Im Hinblick auf die Gesamtkomposition dieses Bildabschnittes gehe ich von zwei Interpretationsebenen aus, die sich teilweise überschneiden und ergänzen. Die erste bezieht sich auf den Themenbereich "(göttliche) Justiz" (s. auch S.197-198): Während Ixquimilli/<sup>†</sup>Śiva <sup>†</sup>Vimala den Richter/<sup>†</sup>Dhārmika <sup>†</sup>Dharmādhyakṣa und Bestrafer/<sup>†</sup>Śāstrj verkörpert, repräsentiert der Tlaelquani/<sup>†</sup>Malin den Sünder/<sup>†</sup>Adharma <sup>†</sup>Asatya, dem Strafe zuteil wird. Das Mittel der Rechtsfindung kann durch das "brennende Beil"/<sup>†</sup>Paraśum taptam auf dem Thron dargestellt sein. Die zweite, allgemeinere Interpretation, zu der sich die erste wie ein Gleichnis verhält, ist direkt an diese Ebene angeschlossen: Ixquimilli/<sup>†</sup>Śiva <sup>†</sup>Vimala, der allmächtige Gott, sieht und weiß alles/<sup>†</sup>Divyacakṣus <sup>†</sup>śākṣin <sup>†</sup>Sarvajña. Frei von jeglicher Unreinheit

+Vimala +Amala +Suddha unterscheidet er sich grundsätzlich vom roten (d.h. mit +Karman oder +Kaṣāya behafteten ?) Unreinen/+Malin. Da dieser unfähig ist, +Siva (+Aḍṛṣya +Alakṣya lakṣayan ?) zu erkennen, muß er im "Fluß von Exkrementen"/+Mala +Viṣ-(mūtra-)retas +Saṃsāra verharren. Er ist dem Einfluß der +Śakti +Māyā (+Prakṛti ?) erlegen. In Śaṅkaras vedāntischer Auslegung des Gleichnisses von der "erhitzten Axt" (Ch.Up.6.16.1-3) treffen sich beide Ebenen:

"Moreover a believer in the deception of duality suffers pain and bondage (transmigration), as the guilty suffer from the touch of the heated ball..." (Mitra and Cowell 1978:4)

YAYAUHQUI TEZCATLIPOCA IXQUIMILLI	"UNRATFRESSER"/"FLUSS VON EXKREMENTEN"	"BRENNENDES BEIL"
Richter und Bestrafer	Sünder	Symbol göttlicher Rechtssprechung, Methode richterlicher Wahrheitsfindung
+Dharmādhyaṣa +Dharmika +Śāstr +Damana etc.	+Adharma +Asatya	+Paraśum taptam
all-sehend, all-wissend	unwissend	durch: +Māyā (+Prakṛti ?) +Śakti
+Siva +Divyacakṣus +Sarvajña +Acakṣuṣ paśyati		
unsichtbar für den:	roten Unreinen	
+Alakṣya lakṣayan +Aḍṛṣya	+Malin, dem +Karman +Mala +Kaṣāya anhaftet	
uranfänglich rein	uranfänglich unrein	
+Suddha +Vimala +Amala	+Svabhāvamalin	
Ursache des Saṃsāra	gefangen im Saṃsāra	
+Saṃsārakāraṇa		

+Vimala und der Tlaelquani/+Malin, ein Symbol des Lebens in Unrat und Sünde (Essen und Ausscheiden von Exkrementen/+viṣ), sind diametral entgegengesetzt. Der Quetzalvogel (mexikanisches Bildnis der Seele)<sup>120</sup> auf +Sivas Stirn stellt einen mittelbaren Verbindungspunkt zwischen dem "Fluß von Exkrementen", der beim +Malin beginnt, und der Göttergestalt dar. Vielleicht indiziert dies,

daß <sup>+</sup>Śiva, gleichwohl unbeteiligt, Verursacher des <sup>+</sup>Saṃsāra <sup>+</sup>Viṣ-(mūtra-)retas (MP.184.40) ist. <sup>+</sup>Saṃsārakāraṇa <sup>+</sup>Saṃsārahetu <sup>+</sup>Śiva wird durch den Quetzal von Unreinheit/<sup>+</sup>Mala (<sup>+</sup>Viṣ) getrennt. So erscheint er als <sup>+</sup>Vimala <sup>+</sup>Amala <sup>+</sup>Nirmala <sup>+</sup>Śuddha <sup>+</sup>Śuci (s. auch S.197-198).<sup>121</sup> Diese Hypothesen widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich zu der Aussage: <sup>+</sup>Śiva, Ursache des <sup>+</sup>Saṃsāra, bleibt dennoch frei von Befleckung (s. z.B. ŚP, Vāy.S. I.27.47,78,91 ab).<sup>122</sup>

Namen/Epitheta, die Eigenschaften und Funktionen bezeichnen, welche Ixquimilli/<sup>+</sup>Śiva CB 12 zu besitzen scheint, namentlich Reinheit, Allwissenheit, Zuständigkeit für die strafende Gerechtigkeit sowie lunare Züge, werden in einigen purānischen Texten und Stutis kombiniert.

"He is called Śiva because he is devoid of impurities [nirmala]...He is called sarvajña because he knows everything perfectly."

(LP.I.70.98-99, 1973:314-315)

Die Brahmāśivastuti LP I.72 stellt folgende Namen/Epitheta zusammen:

candrabimbasthita (in der Mondscheibe gegenwärtig), śiva, śivarūpin (v.139), sarvajña (v.141), antakārin (der ein Ende macht), vimala, vimalāṅga (der unbefleckte Gliedmaßen hat, v.146), sarvavid (der alles weiß), śiva (v.158), praśāstr (Leiter, Priester, König, Herrscher), sarvaśāstr (der alle bestraft, v.159).

In einer Stuti zur Reinigung von Sünden (sic), LP I.82.2-5 (1973:402) wird Śiva angesprochen als:

śiva, śuddha, nirmala...duṣṭāntaka (der den Schuldigen, den Übeltätern ein Ende macht), sarva, bhava, paramātman...sarvajña, sarvaga (omnipräsent)... someśa (Herr des Soma, d.h. des Mondes oder Rauschtranks,<sup>123</sup> mit Umā).

Gleich Śiva gilt Tezcatlipoca als allwissende Gottheit.<sup>124</sup> Da allen Hochgöttern Allwissenheit zugeschrieben wird, handelt es sich um eine Übereinstimmung, die für den Nachweis eines śivaitischen Einflusses auf Tezcatlipoca sekundär ist. Diese Übereinstimmung kann jedoch vertieft werden, so wie es gelingt, eine bildhafte Ausdrucksform für Allwissenheit im Kontext des 13. Bildabschnittes CB 12 nachzuweisen und ihren indo-mexikanistischen Aussagewert mit Hilfe einer spezifischen śivaitischen Vorlage zu begründen.

Die Mexikaner hatten große Furcht vor dem allwissenden Tezcatlipoca, dem Richter und Bestrafer (s.auch S.12-13,197) und glaubten, er kenne alle verborgenen Dinge und ihre geheimsten, innersten Gedanken, besonders die, die sie verbergen wollten. Sie versuchten mit allen Mitteln abzuwenden, daß Tezcatlipoca ihre Sünden bekanntmache.<sup>125</sup> Dies sollte bei der indo-mexikanisti-

schen Bewertung der Augenbinde des Ixquimilli/<sup>†</sup>Śiva <sup>†</sup>Sarvaśāstr̥ <sup>†</sup>Duṣṭa-  
antaka <sup>†</sup>Vimala mitberücksichtigt werden. Aus der Sicht der traditionellen  
Mexikanistik kann ein "augenloser" oder "blinder", allwissender Richter  
nur als Paradox gelten.<sup>126</sup> Die Indo-Mexikanistik hat eine Erklärung anzu-  
bieten, die zusammengefaßt auf folgende Aussage hinausläuft: Ixquimilli/  
<sup>†</sup>Śiva CB 12 entspricht Divyacakṣus, dem Seher übernatürlicher Dinge, der  
für alles übrige blind ist (MW:479) oder (und) dem kosmischen "Zeugen",  
Sākṣin, der ohne Augen alles sieht. Sowohl das Vorhandensein eines zu-  
sätzlichen Auges als auch die Abwesenheit von Augen bedeuten innerhalb der  
Śivaitischen Tradition Allwissenheit und übernatürliche Vision(en). So  
ist das dritte Auge Rudra-Śivas ein Symbol seiner visionären Fähigkeiten  
(O'Flaherty 1969, Purāṇa 11, S.274). Nach den bisherigen Kenntnissen hat  
die "Dreiäugigkeit" des Roten <sup>†</sup>Rudra <sup>†</sup>Trineta <sup>†</sup>Tryambaka im Codex Borgia  
(s.S.187-193) diese Dimension nicht. Beim Schwarzen Tezcatlipoca ist  
"Dreiäugigkeit" niemals anzutreffen, obwohl gerade er in vielen Punkten  
mit dem allwissenden, omnipotenten Śiva übereinstimmt (<sup>†</sup>Maheśvara <sup>†</sup>Isāna  
<sup>†</sup>Īśvara). Da es keinen Grund gibt anzunehmen, daß "Dreiäugigkeit" im Codex  
Borgia auch die besondere, visionäre Dimension des zusätzlichen, dritten  
Auges miteinschließt, kann man mit Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, daß  
für Allwissenheit und visionäre Eigenschaften (eine) alternative Ausdrucks-  
form(en) benutzt wurden. Die "Abwesenheit von Augen" (Augenbinde) bei  
Ixquimilli/<sup>†</sup>Śiva <sup>†</sup>Śāstr̥ <sup>†</sup>Vimala CB 12 bewerte ich in diesem Sinne. "Ohne  
Augen sehen" beruht auf der vedischen Puruṣa-Konzeption und wurde  
auf die Hochgötter des Hinduismus übertragen. Das früheste bekannte theis-  
tische Dokument, das diese Entwicklung widerspiegelt, ist die Ś v e t a -  
a ś v a r a t a r a U p a n i ṣ a d, die Rudra mit dem kosmischen Puruṣa  
identifiziert.<sup>127</sup>

"Without hands and feet he speeds, he takes: without eyes he sees [paśyaty  
acakṣuḥ], without ears he hears [śrnoty akarṣaḥ]. He knows all that is to  
be known, yet none is there that knows him. They call him the supreme  
great soul."

(Śv.Up.3.19, Roer 1979:291)

Kaum ein Śivaitisches Purāṇa greift dies nicht auf die eine oder andere  
Weise auf.<sup>128</sup>

"One can see the lord only through yoga and not by the eye...who is the  
chastiser [anuśāsitṛ], who is the...Puruṣa without sense-organs [nirindriya  
puruṣa]...Though He has no eyes, yet He sees [paśyaty acakṣuḥ]...He has  
no intellect [na ca buddhir asti]; yet there is nothing that He does not  
understand. He knows everything but none knows him. So they call him the  
great and foremost Puruṣa."

(LP.I.88.38-41, 1973:461)

Hinsichtlich der Beziehung zwischen <sup>+</sup>Ixquimilli/<sup>+</sup>Śiva und dem anthropomorphen Tlaelquani/<sup>+</sup>Malin CB 12 sind folgende Aussagen des Ś i v a P u r ā ṇ a (Vāy.S.I.28) aufschlussreich:

Der absolut Reine [atyanta-pariśuddha] heißt Śiva (Vāy.S.I.28.29 ab). Auch wenn dieser [Sadāśiva], im Gegensatz zu den aṅgas,<sup>129</sup> die von mala umhüllt sind, keine Sinnesorgane [sarva-artha-jñāna-hetu] besitzt, weiß er alles ohne Mühe. Deshalb nennt man ihn sarvajña (ŚP, Vāy.S.I.28.40 cd - 43 ab, meine Zusammenfassung).

Der allwissende Śiva ohne Sinnesorgane heißt auch Śākṣin, ("Augen-) Zeuge", der in den Herzen der Lebewesen residiert (sarvabhūtaḥṛdisthita), selbst unsichtbar, jedoch alles sehend (s.z.B. ŚP, Vāy.S.I.2.41; KūP.II.7.32; KūP.II.33.118). Wie schon erwähnt (S.206), wird vom allseits gefürchteten Tezcatlipoca berichtet, daß er das innere Wesen der Dinge, die Vorgänge in den Herzen der Menschen, durchschaute. So nannte man ihn auch Teimatini, "Der die Leute kennt", und quittani in teiollo, "Der das Herz der Leute kennt" (Seler BK I:81; BK II:221). Ich halte es für möglich, daß Śiva, der "ohne Augen sieht", der "in den Herzen der Lebewesen wohnt", dem "blinden", allwissenden Tezcatlipoca, "der das Herz der Leute kennt", als Vorbild gedient hat. Weitere Namen/Epitheta Maheśvaras, des uranfänglichen, unvergänglichen (akṣara) Puruṣa, sind für eine Konkretisierung dieser Vermutung nutzbar. Sie entstammen wiederum der V ā y a v Ī y a S a ṇ h i t ā des Ś i v a P u r ā ṇ a und zwar solchen Passagen, die das Zusammenspiel des "absoluten Herrn aller Dinge" mit seiner Śakti thematisieren.<sup>130</sup>

Śiva ist in den Herzen der Menschen [janānām ḥṛdaya], für andere unsichtbar [alakṣya] die Welt [viśvam] sehend [lakṣayan, kennend, beobachtend, sehend]. Er wird als der eine Herr mit unendlicher Macht [anantaśakti, auch: dessen Macht (Śakti) unendlich ist] bezeichnet.<sup>131</sup>

Er ist unbefleckt [nirmala] und unabhängig [svatantra].<sup>132</sup>

Man nennt ihn Allwissenden [sarvavid], Herrn der ganzen Welt, die aus dem sechsfachen Weg besteht [ṣaḍvidha-adhva-maya].<sup>133</sup>

Es wird besonders betont, daß er für Sünder ["Gefallene"] unsichtbar [adr̥śya] ist.<sup>134</sup>

Er ist der Eine, in allen Wesen verborgen [gūḍha], der ātman im Inneren der Wesen [sarvabhūtāntarātman], Verwalter/Oberherr des Dharma bzw. Richter [dharmādhyakṣa], der in allen Wesen wohnende [sarvabhūtādhivāsa] Zeuge [śākṣin].<sup>135</sup>

Er ist mächtig [śakta], unabhängig [svatantra], allmächtig [sarvaśakti], allwissend [sarvavid].<sup>136</sup>

Die für Ixquimilli/<sup>+</sup>Śiva CB 12 relevante Kombination von "Richter" (dharma-adhyakṣa, dhārmika) und "Zeuge" (sākṣin) [sa ekaḥ sarvabhūteṣu gūḍho..., sarvabhūtāntarātmā ca dharmādhyakṣa..., sarvabhūtādhivāsaś ca sākṣī..., ŚP, Vāy. S.I.4.126 cd - 127] erscheint auch im Śukraśivastuti, MP.47.128-168, das schon für die Diskussion des Roten <sup>+</sup>Rudra CB 11 ertragreich war (s. S.190; Tabelle A, III; Tabelle B, I). Dieses Stuti enthält, neben dem seltenen Divyacakṣus (MP.47.145,<sup>137</sup> "a divine eye, supernatural vision; having a divine eye, having (only) the divine eye (in other respects) blind..", MW:479), noch weitere Namen/Epitheta, die ich als Namenäquivalente Ixquimillis in Betracht ziehe:

krūra (grausam), avikṛta (unverändert), bhīṣana (fürchterlich), śiva, saumya (lunar, amṛta-artig, mild, sanft, kühl, nördlich), mukhya (Anführer), dhārmika (tugendhaft, dharma-treu, Richter), śubha (rein, unbefleckt, glänzend), avadhya (den man nicht töten kann), amṛta (unsterblich, Unsterblichkeits-trank), nitya (ewig), śāśvata (ewig)...sākṣin ("Augen-Zeuge")..., mahāmāna (arrogant), satya (wahrhaftig, Wahrheit), amṛta, kartṛ (Macher), paraśu (Axt, Beil), śūlin, divyacakṣus, somapā (Somatrinker), ājyapā (Trinker von geschmolzener Butter), dhūmapā (Rauchtrinker), uṣmapā (Trinker heißen Dampfes), śuci (rein, weiß), sadyojāta, mṛtyu... (MP.47.143-146)

Die verbundenen Augen Ixquimillis wurden bereits als Hinweis auf die śiva-istische Dikṣā gewertet (Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad CB 69, cf. IP II.21.39-45, 1973:680-681). Diese Interpretation wird durch die inhaltliche Bestimmung der Achse: Ixquimilli, 13. acatl, vs. Todesgott, lo. itzcuintli, (s.S.199) bestätigt; auf der einen Seite steht der "Eintritt in das spirituelle Leben" (d.h. Unsterblichkeit), auf der anderen "Sterblichkeit" (Krankheit, Tod; s. Barthel, "Der Eine und die Vielen", in Vorbereitung). Eine gewisse Stütze findet sie auch in einer Passage der C h ā n d o g y a U p a n i ṣ a d (6.14.1-3). Das Gleichnis von den "verbundenen Augen" (abhinaddhākṣa) besagt, daß ein (vorübergehender) Zustand des Nicht-Sehens (d.h. fehlende Orientierungsfähigkeit, Nicht-Wissen) mit Hilfe des Lehrers (ācārya) aufgehoben wird. Der Lehrer gleicht demjenigen, der dem Individuum mit verbundenen Augen die Augenbinde abnimmt (s. Mitra and Cowell 1978:213-214).

"Even thus a man who has a duly qualified teacher learns (his way) and thus remains liberated (from all worldly ties) till he attains (the truth - mokṣa)."  
(Mitra and Cowell 1978:214)

Dieses Gleichnis (Ch.Up.6.14.1-3) ist vor allem deshalb aufschlussreich, weil in fast unmittelbarem Anschluss daran, Ch.Up.6.16.1-3, das Gleichnis vom "erhitzten Beil" (paraśum taptam) dargelegt wird (s. auch S.197); denn CB 12 erscheinen "Augenbinde" (des Ixquimilli) und "brennendes Beil" (auf dem Thron) im Kontext desselben Bildabschnittes. Handelt es sich auch hier um Sinnbilder der Wahrheit, des Wissens und letztlich auch der Erlösung? Nicht der rote, anthropomorphe Tlaelquani/<sup>+</sup>Malin, sondern <sup>+</sup>Śiva selbst trägt die Augenbinde. Bei der śivaitischen Dīkṣā jedoch werden allein dem Śiṣya die Augen verbunden, während Śiva, in Gestalt des Lehrers, die Binde löst (s. dazu z.B. Rao, EHI II, I:10 f.). Im Rahmen der <sup>+</sup>Dīkṣā-Hypothese müßte dementsprechend Ixquimillis Augenbinde als Zeichen gewertet werden, das eine Beziehung andeutet, die dieser (als <sup>+</sup>Ācārya) zu anderen (seinen Schülern) hat. Während der tantrischen Dīkṣā findet eine zeitweilige Vereinigung der Identität des Schülers mit der des Lehrers statt (s. Surya Kanta, ABORI 35:17-19). Diese erstreckt sich m.W. jedoch nicht auf die Phase, während der die Augen des Śiṣya verhüllt sind (d.h. sein Zustand der Unwissenheit nachvollzogen wird, den der Lehrer aufhebt), und vermag daher nicht zu erklären, warum <sup>+</sup>Śiva CB 12 mit einer Augenbinde ausgestattet ist. Die Frage wird im Rahmen einer künftigen Untersuchung tantrischer und Śākta-Einflüsse innerhalb des Borgla-Programms wieder gestellt werden müssen. Insbesondere wäre zu klären, ob (und unter welchen Bedingungen) Śiva gegenüber der "Großen Göttin" den Status eines Śiṣya einnimmt.

Der śivaitische Text, welcher (nach bisherigen Kenntnissen) die meisten Übereinstimmungen mit den Konstituenten des 13. Bildabschnittes CB 12 (Ixquimilli/<sup>+</sup>Vimala <sup>+</sup>Atyantapariśuddha - Tlaelquani/<sup>+</sup>Malin <sup>+</sup>Svabhāvamalin - "Fluß von Unrat"/<sup>+</sup>Mala <sup>+</sup>Māyā-Mala?) aufweist, ŚP, Vāy.S.I.27,28, verrät Einflüsse des kashmirischen Śivaismus. Auch die Dīkṣā gemäß dieser Lehre sollte im Hinblick auf CB 12 überprüft werden. Ein wichtiges Element dieser Dīkṣā ist - wie beim Śaiva-Siddhānta (s. Gonda, RI II:228) und bei der tantrischen Initiation (s. Beane 1977:244-245) - der śakti-nipāta, das Herabfallen der Śakti, die in diesem Fall als Gnadenenergie Śivas verstanden wird (s. Gonda, RI II:228).

"Die Heilsgewinnung hat zur Voraussetzung den Empfang einer Weihe (dīkṣā) und einer Belehrung durch den Guru...Letzthin ist sie aber nur möglich, wenn die Śakti Gottes sich in den Gläubigen herabsenkt und von ihm ganz Besitz ergreift. Dieser "Śaktinipāta" ist eine Äußerung der göttlichen Gnade (anugraha)..."

(von Glasenapp 1974:283-284)

Wäre das "brennende Beil"/<sup>+</sup>Śakti (s. dazu S. 201-204) über Ixquimilli/<sup>+</sup>Abhimaddhākṣa (<sup>+</sup>Śiṣya ?) CB 12 ein Hinweis auf den <sup>+</sup>Śaktinipāta? Dagegen spricht,

daß im Kontext des 13. Bildabschnittes kein Anhaltspunkt dafür gegeben ist, diese <sup>†</sup>Śakti als "Gnadenenergie" mit reinigender, erlösender Kraft zu verstehen. Im Gegenteil, <sup>†</sup>Mala hat dort die beherrschende Rolle. Das anthropomorphe Individuum/<sup>†</sup>Malin (<sup>†</sup>Ātman? <sup>†</sup>Apu? <sup>†</sup>Jīva? <sup>†</sup>Paśu?, <sup>†</sup>Śiṣya?) verharret im "Fluß von Exkrementen"/<sup>†</sup>Samsāra. Nichts deutet auf Erkenntnis, Reinheit oder gar Erlösung hin. Die Hypothese bedarf dennoch einer eingehenderen Untersuchung, die einen Erkenntniszuwachs hinsichtlich der Verschlüsselung philosophischer Konzepte des Hinduismus in das bilderschriftliche Medium voraussetzt. Eine konsequente Nahua-Lesung der Konstituenten des 13. Bildabschnittes würde vermutlich die Möglichkeit neuer Wortspiele mit Sanskrit-Begriffen eröffnen und somit zu einer konkreteren indo-mexikanistischen Interpretation führen. Spekulationen über das Verhältnis von Gott und Mensch und die Wege zur Erlösung vom leidvollen Samsāra waren ihrer Abstraktheit wegen sicherlich schwer in ein Medium mit dem Charakter einer Partial-Schrift (s. Barthel, Indiana 6, 1980:14-15) transformierbar. Abgesehen davon ist zu bedenken, ob die mexikanischen Priestergelehrten die Konzeption eines erlösenden Gottes aus politischen Gründen abgelehnt haben könnten, denn sie definierten ihre Religion gemäß dem offiziellen rituellen Zyklus, der die Basis ihr Macht darstellte. Fest in den Händen der herrschenden Klasse dominierte dieser das öffentliche Leben bis zur Conquista. Eine Theorie der Erlösung hätte den kollektiven Zwang der Rituale in Frage stellen und die Position der Priester sowie das gesamte soziale Gefüge untergraben können. Das Konzept eines unnahbaren, allmächtigen und willkürlichen Verursachers der menschlichen Existenz in Unrat und Leid, selbst jedoch fern von all dem existierend, ordnet sich hingegen in die Ideologie des mexikanischen Postklassikums nahtlos ein. Auf diesem Hintergrund ist Ixquimilli/<sup>†</sup>Samsārakāraṇa <sup>†</sup>Vimala <sup>†</sup>Sarvaśāstr̥ <sup>†</sup>Damana CB 12 m.E. zu verstehen.

#### 4. Rote Anthropomorphe und "Unratfresser" CB 9-13.

Die rote Körperbemalung der Anthropomorphen CB 12, 13. acatl, und CB 10, 3. calli, erscheint in Verbindung mit der mexikanischen Ausdrucksform für "Sünde" (Defäzieren, Unratfressen) und liefert daher m.E. einen konkreten Anknüpfungspunkt zur indischen Konzeption der "Befleckung der Seele" im Rahmen der Karman-Theorie. Der geläufigste Begriff hierfür ist Mala, was soviel besagt wie physische und moralische Unreinheit und speziell auch die Verunreinigung der individuellen Ātmans (apus, jīvas, paśus) bezeichnet, die durch (gutes und schlechtes) Karman bedingt ist. Dieser Zustand kann durch Synonyme ausgedrückt werden, die zugleich "rot sein" bedeuten:

kaṣāya: "astringent, (Mbh...); red, dull, yellowish red...dirt, filth, stain or impurity cleaving to the soul, Ch.Up.; Bh.P." (MW:265)

Auch rajas, die Qualität der Leidenschaft, symbolisiert durch die rote Farbe, hat einen vergleichbaren Aussagewert (s. z.B. vi-rajas, Mbh.7. App.I. No.8, Einschub nach line 263, Krit.Ed. S.1084). Kaṣāya und Rajas sind Begriffe, die von konkreten Vorstellungen (rote Farbe, Schmutz) ausgehen, und sich deshalb für die Integration des abstrakten Karman-Begriffs in das Borgia-Programm geeignet haben könnten. Die rote Körperfarbe des Tlaelquani/<sup>+</sup>Malin CB 12, der sich im<sup>+</sup>Kreislauf der Wiedergeburten (<sup>+</sup>Saṃsāra <sup>+</sup>Viṣ-(mūtra-)retas) bewegt, werde ich als sichtbaren Ausdruck des immateriellen Karman, das ihm (seinem Liṅgaśarīra?, seiner Seele?) anhaftet.

Ein zweiter roter Tlaelquani/<sup>+</sup>Malin innerhalb des Kapitels der Tageszeichen-Regenten kann zur Bestätigung dieser Hypothese hinzugezogen werden. Den Jaguar (<sup>+</sup>Kubera oder <sup>+</sup>Rakṣas, s. Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad CB 10, calli), der das Tageszeichen "Haus" regiert, begleitet der Mond/<sup>+</sup>Candramas als Beizeichen. Neben diesem ist ein <sup>+</sup>Malin dargestellt, der sich im Wasser badet (reinigt?), und vom dem aus ein "Fluß von Exkrementen" direkt zum wässrigen Innern des Mondes führt. Die Beziehung zwischen <sup>+</sup>Malin und dem Mond, die hiermit zum Ausdruck kommt, erhält einen Sinn, wenn wir als Äquivalent für den "Fluß von Exkrementen" Varcas, ein Synonym von Viṣ, einsetzen:

varcas: "vital power, energy, illuminating power of fire and the sun, i.e. brilliance, lustre, light...color, splendour, glory, excrement, ordure..." (MW:924)

Die <sup>+</sup>Saṃsāra/<sup>+</sup>Viṣ-(mūtra-)retas - Hypothese verliert damit nicht an Gültigkeit, wie folgende Episode aus dem M a h ā b h ā r a t a zeigen wird. Die Geschichte des Abhimanyu/(Su-)Varcas liefert wichtige Daten für eine indo-mexikanistische Interpretation des zweiteiligen (Mond + <sup>+</sup>Malin) Beizeichens beim Regenten des Tageszeichens "Haus". Nach der mythischen Genealogie des M a h ā b h ā r a t a ist Varcas (Suvarcas) ein Sohn des Mondes, welcher als Abhimanyu auf Erden inkarniert.<sup>138</sup>

"The majestic son of Soma, who is known as Suvarcas, became the son of Arjuna, the vastly famous Abhimanyu."

(van Buitenen 1973:154, Mbh.I.61)

Dieser lebt sechszehn(sic) Jahre lang, dem Gesetz des Karman unterworfen,<sup>139</sup> bis er im Kampf gegen die Pāṇḍavas den Kriegertod erleidet. Alsdann ist sein Karman erschöpft und er geht gereinigt wieder zum Mond zurück.

"Abhimanyu has attained to heaven, sprung from Soma he has disappeared in the lunar essence [ sa punas tatra praliyate ], cleansed from all his impurities [virajas]."

(Sörensen, Index, S.3 cf. Mbh.7. App.I. No.8, lines 260 ff.)<sup>140</sup>

Die sechszehn Lebensjahre des Suvarcas (Abhimanyu) werden mit den Tagen der hellen Monatshälfte parallelisiert (Mbh.I.123.64-65, van Buitenen 1973:411). Ebenso wie seine Verwandtschaft mit Vāsudeva paßt dies zum viṣṇuitischen Subsystem (rechtsläufig, 16 Komponenten) im zweiten Kapitel des Codex Borgia (Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976: "Eine Neugliederung der Tageszeichen-Regenten"). Der Mond manifestiert sich CB 10 in zwei Phasen: Als himmlischer Lichtkörper repräsentiert er <sup>+</sup>Soma (<sup>+</sup>Candramas <sup>+</sup>Śaśin), als roter (<sup>+</sup>kaṣāya ?) Anthropomorpher stellt er seine Teilinkarnation, <sup>+</sup>Varcas, dar. Der Reinigungsvorgang(?) im Wasser hat vielleicht die Bedeutung, daß sich das <sup>+</sup>Karman <sup>+</sup>Somas/<sup>+</sup>Varcas' (Abhimanyus) während seiner befristeten irdischen Existenz erschöpft (<sup>+</sup>Varcas (Abhimanyu) wird gereinigt/<sup>+</sup>vi-rajās). Auch im 11. Bildabschnitt, CB 13, "Affe", erscheint die Thematik der Wiedergeburt. In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, daß der wiedergeborene <sup>+</sup>Kāma, in Gestalt <sup>+</sup>Pradyumnas (s. Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad 11.ozomatli), Sohn des Kṛṣṇa und der Rukminī, demselben epischen Geschlecht angehört wie Abhimanyu.

Auf unterschiedlichem Wege konnte ermittelt werden, daß die beiden roten Tlaelquans, CB 12, 13. acatl, und CB 10, 3. calli, vermutlich Individuen darstellen, die mit <sup>+</sup>Karman behaftet im <sup>+</sup>Saṃsāra gefangen sind. Die rote Körperbemalung verstehe ich als äußeres Zeichen ihrer Bindung an den <sup>+</sup>Kreislauf der Wiedergeburten (<sup>+</sup>Viṣ-(mūtra-)retas) und als synkretistische Erweiterung der mexikanischen Ausdrucksform für Sünde.

5. Ixquimilli/<sup>+</sup>Śiva und Mayauel/<sup>+</sup>Sarasvatī CB 12.

<sup>+</sup>Śivas vertikale Nachbarin, die weißgekleidete, "blonde" (<sup>+</sup>Gaurī) Göttin des Rauschtranks, hat vermutlich die Funktion einer <sup>+</sup>Sarasvatī (Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad 8.tochtli, "Der Eine und die Vielen", in Vorbereitung). Zusammen mit Tonacatecuhtli/<sup>+</sup>Brahmā CB 9, 1. cipactli, hütet sie die Weltachse (<sup>+</sup>Brahmā: Zenith, <sup>+</sup>Sarasvatī: Nadir). Beim Parallelvorkommen CV 31 erscheint eine blühende Agave, "die wie ein Baum sich über die Göttin des Rauschtranks reckt" ("Indo-Mexicana"). Damit könnte die Idee des Wohlgeruchs (und gleichzeitig des Todes) angedeutet sein.<sup>141</sup> Die Vorkommen der Agavegöttin CB 16 und CB 48 lehren, daß diese zu Erscheinungsformen der <sup>+</sup>Devī überblendet. CB 16 nährt Mayauel mit der "wässrigen Enagua" (Fluß ?) einen Fisch an ihrer Brust, CB 48 stellt sie als Mutter mit theriomorphen Zügen dar. Auch Sarasvatī gilt als Mutter (viśvamātṛ), als Göttin, "die überall hin Däfte ausstrahlt" (viśvagandhā), mit der Erde identisch. So jedenfalls manifestiert sie sich im von Śiva Tśāna beherrschten

## Viśvarūpa-Kalpa:

When the period of dissolution passed by, when again the universe...came into existence Brahmā began to meditate with a desire for sons. Then Sarasvatī of universal form [viśvarūpā]...manifested herself...The mother of the universe [viśvamātṛ] with all universal scents [viśvagandhā]...manifested herself. Brahmā meditated on lord Īśāna..With concentrated mind. Brahmā paid homage to Īśāna, the omnipresent lord of all..."

(LP.I.16.2-6, 1973:55)<sup>142</sup>

Īśāna erklärt Sarasvatī mit Prakṛti identisch und erwähnt gegenüber Brahmā einige ihrer Namen/Epitheta, darunter Jagadyoni (Ursprung, Schoß der Welt), Gaurī (die "Gelbe"), Gau (d.i. Vāc, die Göttin der Rede), Māyā und Gāyatrī (LP I.16.23-39, 1973:56-57). Mayael/<sup>+</sup>Sarasvatī CB 12 könnte man wegen ihres "blonden" Haares als <sup>+</sup>Gaurī auffassen (s. auch Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad 14.ocelotl). Um sie auch mit Vāc in Verbindung bringen zu können, muß auf die Wochenregentin Mayael/<sup>+</sup>Sarasvatī ("ce malinali", CB 68) zurückgegriffen werden, deren gestufter Nasenschmuck als Äquivalent für Vāc in Frage kommt. Die Hypothese, die Regentin des 8.Tageszeichens repräsentiere die mit Śiva Īśāna assoziierte Weltenmutter, beruht jedoch vor allem darauf, daß diese als "Mutter", CB 16 und CB 48, zu Tlazolteotl/<sup>+</sup>Devī überblendet. Ebenso entscheidend ist, daß Ixquimilli/<sup>+</sup>Śiva <sup>+</sup>Īśāna, der vertikale Nachbar der Mayael/<sup>+</sup>Sarasvatī CB 12, mit dem Herrn des Viśvarūpa-Kalpa, Śiva-Īśāna, übereinstimmt. In der Brahmaśivastuti, LP.I.16.6 cd - 15, finden sich folgende Namen/Epitheta Īśānas:

rudra, kāla...vikaraṇa, kālavarṇa, bhṛtānām damana (LP I.16.11-13)

Vikaraṇa (der keine Sinnesorgane hat) entspricht dem unsichtbaren (adr̥śya, alakṣya) Seher (lakṣayan, sākṣin), der ohne Augen alles sieht (paśyaty acakṣuḥ; s. dazu S.207-209). Der parallele Wochenregent, Ixquimilli-Itztlacolihqui (CB 69 oben), besitzt - im Unterschied zum Tagesregenten, dem lediglich die Augen fehlen - keinerlei Sinnesorgane: Er hat weder Augen, Ohren, Nase, Mund noch Hände und Füße. Kālavarṇa deckt sich mit der Farbgebung Ixquimillis (Yayauhqui Tezcatlipocas), und Bhṛtānām damana (Unterdrücker, Überwältiger, Bestrafer der abhängigen Geschöpfe)<sup>143</sup> stimmt mit der Funktion des Regenten des 13. Tageszeichens überein.<sup>144</sup>

Das Epithet Sārasvata (der zu Sarasvatī in Beziehung steht (sic), weise, beredt) erscheint im anschließenden Viṣṇuśivastotra (LP I.18), einer Quelle, die auch für die Bewertung des Roten <sup>+</sup>Rudra CB 11 von großer Bedeutung ist (s.S.191, 193, Tabelle B,II). Sārasvata reiht sich ein in eine Folge von Namen/Epitheta, wie beispielsweise Dama, Virajas, Saṃsārahetu, Sarvajña, die ich als Namenäquivalente Ixquimillis (CB 12) erwogen habe (S.205 ff.):

durdama (schwer zu besiegen, den man nicht leicht unterwerfen kann), dama (der unterwirft, selbstbeherrscht, Strafe), kaṅka (u.a. Reiher, Name des Yama, ein falscher Brahmāne), kaṅkarūpa, lokākṣin ("Auge der Welt"), vi-  
rajas (rein, frei von rajas)...sārasvata...vivāda-varada (der Streit und Lohn gewährt?, der die beste Gerichtsverhandlung gewährt?), śiva, rudra, pradhāna (d.i. prakṛti), trigūpa (die drei gūpas, der aus drei gūpas besteht), samsāra, samsārahetu (Ursache des Samsāra), mokṣa....sarvajña, sarva, aja (uranfänglich, ungeboren), pati prajānām (Herr der Geschöpfe), vyūhahetu (Ursache der Erscheinungen, Erscheinungsformen), mahādeva, devānām īśvara (Herr der Götter), śarva, satya (Wahrheit, wahrhaftig), śamana (Beruhiger, Zerstörer, Töten, Name des Yama), sarvajña... (LP.I.18. 17-27).

## 6. Übersicht der Namenäquivalente

YAYAUHQUI TEZCATLIPOCA-IXQUIMILLI [CB 12]+ŚIVA

## I. AUSSTATTUNG/FARBE

schwarze Körperbemalung:

NAMEN/EPITHETA

Augenbinde:

+Kālavarṇa+paśyati acakṣuḥ+Vikarṇa+Divyacakṣus+Sarvajña/+Sarvavid

## II. IKONOGRAPHISCHER KONTEXT/BEI ZEICHEN

von Unrat/+Mala getrennt:+Vimala/+Amala/+Nirmala+Atyantapariśuddha+Suddha/+Śuci/+Śubha/+Śuklaindirekt verbunden mit "Fluß von Exkrementen"/+Samsāra:+Samsārahetu/+Samsārakārṇabegleitet von "brennendem Beil auf Thron"/+Śakti:+Śakta +Sarvaśakti+Anantaśakti

Beziehung zum Sünder (Tlaelquani):

+Bhṛtānām Damana+Duṣṭāntaka+Sarvaśāstr

Assoziation mit Rauschtrank [CB 12 unten, CB 69]:

+Amṛta+Someśa +Somapāvertikale Nachbarin: +Sarasvatī (+Gaurī):+Sārasvata

## III. FUNKTION

Richter und Bestrafer:

+Dharmādhyakṣa/+Dhārmika+Śastṛ+Sarvaśāstr

## III. CODEX BORGIA 18-21

1. Zur Funktion von CB 18-21 (Kapitel VI) innerhalb des Codex Borgia.

CB 18-21 ist das sechste Kapitel im Codex Borgia und zugleich das letzte der sechs Kapitel auf dem recto (I - VI, CB 1 - 21), in denen Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra-Śiva absolut dominiert. "Sechs Fußspuren" (s. dazu auch S. 261-263). markieren den "Weg" CB 21/V an der Grenze zum anschließenden "nicht-sektarischen" Bereich (VII - XXII, CB 22 - 60). Diese ikonographische Aussage bestätigt, daß mit Vollendung der ersten sechs Kapitel ein inhaltlicher Einschnitt erreicht wird. Die Kapitel I - VI sind strukturell miteinander verkettet. Projektionen von Positionen/Funktionen von einem Kapitel auf ein anderes bzw. Umschaltverfahren zwischen den einzelnen Mitgliedern des sechsteiligen Blocks sind eingeplante Mechanismen, die die damaligen Verfasser für die Integration des hinduistischen Erbes nutzten.<sup>145</sup> CB 18-21, das letzte Kapitel des "Śivaitischen Blocks", CB I - VI, ermöglicht eine Projektion auf das erste Kapitel eines weiteren "Śivaitischen Blocks", mit dem der Codex Borgia abschließt (XXIII - XXVIII, CB 61 - 76). Der Anschluss der achtegliedrigen (sic) Serie von Bildabschnitten, CB 18-21, an das Kapitel der Wochenregenten, CB 61-70, gelingt mit Hilfe einer elfteiligen (sic) Datenkette (s. S.217). Diese besteht aus den Tageszeichen ozomatli, cuetzpalin, olin, itzcuintli, calli, cozcacuauhtli, atl, eecatli, tochtli und cipactli, umfaßt also die Anfangstage einer zusammenhängenden Folge von elf Wochen (11. - 1. trecena). CB 18-21 fungiert demnach als Bindeglied zwischen den inhaltlich verwandten Blöcken, die den Auftakt und den Abschluss des Codex Borgia darstellen. Ein großangelegter "Śivaitischer Rahmen" hält das Borgia-Programm offenbar zusammen.<sup>146</sup> Der mittlere Teil der Bilderhandschrift, der aus sechzehn Kapiteln besteht (VII - XXII, CB 22 - 60), präsentiert hingegen Themen, wie beispielsweise "Genealogie der Götter und Dämonen" (CB 22-24), Totenkult (CB 26), Kosmologie (CB 49-53) und Astronomie/Astrologie (CB 55, CB 58-60), die nicht an ein ausdrücklich sektarisches Interesse gebunden zu sein scheinen. Es liegt nahe, an den Aufbau eines Śivaitischen Purāṇa zu denken, das - neben seinen spezifischen sektarischen Anliegen - , entsprechend den Anforderungen an ein typisches (Mahā-) Purāṇa, auch Themen allgemeinerer Natur berücksichtigt. Mit weiteren Forschungen ist eine Konkretisierung dieser Vermutung zu erwarten. Ich rechne bislang nicht mit einer bestimmten Śivaitischen Quelle (ein Purāṇa ?) als "Vorlage" für die innere Gliederung des Codex Borgia. Laufende Untersuchungen wie auch die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit deuten eher auf eine Kompilation aus verschiedenen Quellen hin, deren Inhalt von Anhängern einer ganz speziellen religiösen Richtung (heterodoxe Pāśupatas?, Kāpālikas?)

DATENKETTENPROJEKTION VOM VI.KAPITEL (CB 18-21) AUF DAS XXIII.KAPITEL (CB 61-70) IM CODEX BORGIA  
 (nach T.S. BARTHEL, mdl. Mitteilung)

OZOMATLI	CUETZPALIN	OLIN	ITZCUINTLI	CALLI	COZCAC.	ATL	EBCATL	CUAUHTLI	TOCHTLI	CIPACTLI
					CB 18/VIII				CB 18/VIII	
CB 19/VII	CB 20/VI	CB 21/V	CB 21/IV	CB 20/III	CB 19/II	CB 18/I				
				CB 19/VII	CB 20/VI	CB 21/V	CB 21/IV	CB 20/III	CB 19/II	CB 18/I
CB 70 oben 11.trecena	CB 69 oben 12.trecena	CB 68 oben 13.trecena	CB 67 oben 14.trecena	CB 66 oben 15.trecena	CB 65 oben 16.trecena	CB 64 oben 17.trecena	CB 63 oben 18.trecena	CB 62 oben 19.trecena	CB 61 oben 20.trecena	CB 61 unten 1.trecena

nach Mexiko exportiert wurde. Das Hauptinteresse der Indo-Mexikanistik gilt gegenwärtig der Frage, ob diese heterodoxen Śivaiten dort ein regelrechtes Glaubenssystem propagierten und ob ihre Lehre der Gesamtkomposition des Codex Borgia zu Grunde liegt (s. Barthel, "Die Sechs Bücher", MS)

## 2. Der mythische Zusammenhang zwischen CB VI und VII: †Rudras Verhältnis zu †Prajāpati.

Die wiederholte Information "elf" (elfteilige Datenkette, elf Standarten) im sechsten Kapitel des Codex Borgia bezieht der Indo-Mexikanist auf die bekannte Śivaitische Schlüsselzahl. Elf ist die standardisierte Anzahl der Rudras in epischen und purāpischen Quellen. Elf Rudras, von denen selten einer individuell in Erscheinung tritt,<sup>147</sup> setzen die Tradition der unzähligen Rudra-Scharen des Ś a t a r u d r i y a fort. Ihre Namen scheinen erheblich zu variieren. Jedoch lehrt ein Vergleich der verschiedenen Rudra-Listen,<sup>148</sup> daß Abweichungen in vielen Fällen durch den Gebrauch von Synonymen bedingt sind, und daß die Rudra-Namen insgesamt nur eine begrenzte Anzahl von Themen/Aspekten abdecken (z.B. "Feuer-Namen", "Krieger-Namen", "Sonnen-Namen", Todes-Aspekte). Die Entstehung der 11 Rudras ist ein beliebtes Thema der purāpischen Mythologie:<sup>149</sup> Sobald Prajāpati/Brahmā sich seiner schöpferischen Aufgabe nicht gewachsen sieht, wird er zornig, und Rudra geht aus seinem Mund/seiner Stirn hervor (s. Kramrisch 1981:114 f.). Dieser Rudra ist androgyn (Ardhanārīśvara; s. LP I.41.43; KūP.I.11.3). Alsdann teilt er seine männliche Hälfte in elf Rudras, während aus der weiblichen Hälfte die Śaktis entstehen. Das weibliche Prinzip wird für die Erzeugung der Menschheit freigesetzt.

Die Struktur des sechsten Kapitels, CB 18-21, wird maßgeblich durch das Prinzip der Aufspaltung in männliche und weibliche Komponenten bestimmt (s. auch S.230-232). †Ardhanārīśvara manifestiert sich in den Datenanschlusspartnern, CB 18/I, †Devī (symbolisiert durch den "Tempel der Eule"), und CB 21/V, †Rudra, die im Kapitel der Tageszeichen-Regenten unmittelbar benachbart sind (CB 12, 14. ocelotl und CB 11, 15. cuauhtli, s. dazu S.189, 193-195). Angenommen, Tlatlahuqui Tezcatlipoca/†Rudra CB 21/V repräsentiert den androgynen Sohn Brahmās, bleibt zu ergründen, wo der "Vater" sich innerhalb des Borgia-Programms verbirgt. Ist dieser durch den Schöpfergott<sup>150</sup> in Hirsch-Gestalt, †Prajāpati vertreten, der im angrenzenden Kapitel VII (CB 22) erscheint und somit direkter Nachbar des Roten †Rudra †Ardhanārīśvara ist? Auch amerikanische Forscher, die sich dem Studium transpazifischer Kulturbeziehungen widmen,<sup>151</sup> teilen die Annahme, daß der Schöpfergott der indischen Mythologie, Prajāpati, der im hinduistischen Brahmā weiterlebt

(Kramrisch 1981:100), im Borgia-Programm durch den Hirsch vertreten wird.<sup>152</sup> Seine theriomorphe Erscheinungsform wird in Anbetracht der vedischen Mythe vom antilopengestaltigen, inzestuösen Prajāpati verständlich (s. Deppert 1977:100,265 ff.; Kramrisch 1981:40 ff.,49 etc.). CB 22 (Kapitel VII) zeigt den Hirsch/<sup>+</sup>Prajāpati in zwei Erscheinungsformen. Die erste, der weiße, tote Hirsch ist mit den Tageszeichen des Tonalamatl-Viertels assoziiert, die dem Osten zugeordnet werden (Seler, BK I:299). Sein Ohrschmuck gleicht dem des Feuergottes, wobei die Form des Gehänges an einen der Bestandteile des Zeichens für "Jahr" erinnert (vgl. CB 49-52, unten links). Der weiße Hirsch ist mit Edelsteinen und kostbaren Federn geschmückt, die Reichtum symbolisieren. Die Blütenguirlande, die er um den Hals trägt, entspricht der des Tlatlahqui Tezcatlipoca-Xipe CB 67 ("1 Hund"). Sie stellt vermutlich einen "Kranz der vier Elemente" dar, denn die vier blütenartigen Gebilde sind mit den altmexikanischen Farben der Elemente gezeichnet (s. dazu Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad CB 67).<sup>153</sup> Der Leib des ityphallischen Schöpfergottes ("Herr der Nachkommenschaft") enthält eine Edelsteinscheibe, zu der ein Edelsteinriemen gehört. Dieses Zeichen qualifiziert in der Regel den Schoß der jungen (fruchtbaren) Chalchiuhtlicue/<sup>+</sup>Lakṣmī (s. insbesondere CB 20/III und CB 65 unten) und erscheint auch im Inneren der <sup>+</sup>Kośa zwischen den gespreizten Beinen des (androgynen) Tonacatecutli (<sup>+</sup>Brahmā, <sup>+</sup>Dakṣa) CB 61. Vermutlich handelt es sich um die Bezeichnung "Leibesfrucht"/"Embryo". Auf CB 22 bezogen, hätten wir es dann mit dem Motiv des "schwangeren Mannes" (Ityphallischer mit Embryo) oder mit einer besonderen Ausdrucksform für Androgynität zu tun (s. dazu O'Flaherty 1980:26,28-29,311). Auf analem Wege bringt der weiße Hirsch zwei kurze, in Blüten endende Ketten von Edelsteinperlen hervor; somit wird seine Erzeugerfunktion (cozcatl, metaphorisch für "Kinder") nochmals unterstrichen.

<sup>+</sup>Prajāpati (Kapitel VI) steht in einer sinnvollen Beziehung zum anschließenden achten Kapitel (CB 22 unten - 24) mit den Nachfahren Manus, des Urvaters der Menschen, und Kaśyapas, des Vaters der Götter und Dämonen, die auf dem Wege geschlechtlicher Fortpflanzung erzeugt wurden. Sein Verhältnis zu <sup>+</sup>Rudra CB 21/V hat ganz andere Dimensionen, denn die Nachkommenschaft des Schöpfergottes, die sich paart und fortpflanzt, ist dem Wesen nach von Rudra verschieden, der den Weg der Askese (Sthāṇu) verkörpert. Rudra verweigert sich der Aufgabe, sterbliche Kreaturen zu erschaffen, die sein Vater, Brahmā, ihm stellt. Sowie er aus Brahmās Mund oder Stirn hervortritt, multipliziert er sich, um sich wieder auf sich selbst zurückzuziehen. Er dient jedoch der Schöpfung, indem er das weibliche Prinzip freisetzt, die weibliche Hälfte seines androgynen Wesens sich manifestieren läßt:

"Ardhanārīśvara detached the Great Goddess from his body; he created her by separating the female half from his body (SP.25.4-9) so that Brahmā could address himself directly to her. She gave Brahmā the power to create women. She agreed to be born as the daughter of Dakṣa, the mind-born son of Brahmā. For this purpose the Great Goddess Śivā created a Śakti... The Great Goddess, having given to Brahmā the power to create women, re-entered the body of Śiva. Ever since, womankind has been created in this world, and creation became sexual (ŚP.3.3.20-29; SP.25.10-28)."

(Krammisch 1981:223)

Die purānische Mythe von der Geburt Rudras aus Brahmā wurzelt in vedischen Texten. Nachdem Prajāpati sich bei seinem Schöpfungswerk verausgabt hat, so heißt es im Ś a t a p a t h a B r ā h m a ṇ a , wird er von allen Göttern verlassen. Nur Manyu (Rudra) bleibt bei ihm. Prajāpatis verzweifelte Töchter transformieren Manyu in Rudra. Alsdann fürchten sich die Götter vor diesem grauerregenden Gott und besänftigen ihn mit dem Ś a t a r u d r i y a (ŚB.IX.1.1.6-44, Eggeling, SBE 43:157 ff.).<sup>154</sup>

"Brahmā, the Creator as well as Prajāpati are but successive forms of the Father, whose wrath or anger - the Father foamed like a bull when his intercourse was interrupted (cf. RV.10.61.8) - finally triggers in Brahmā the creation of Rudra. Rudra, son of Brahmā, is born from Brahmā's wrath in this aeon, as he was born from that of Prajāpati before, when in the shape of Manyu he did not abandon the Lord of Generation."

(Krammisch 1981:114-115)

Der weiße Hirsch/<sup>†</sup>Prajāpati CB 22 ist tot. Aus seinem Mund kommt "ein langer, winklig gebrochener Streifen heraus, der an der Unter- (Aussen-) Seite mit einer weißen Schaulinie besetzt ist" (Seler, BK I:300). Bezeichnet diese weiße Volute, daß <sup>†</sup>Prajāpatis <sup>†</sup>Prāpa entwichen ist, daß er soeben sein Leben aufgegeben hat und <sup>†</sup>Rudra geboren wurde? Wird durch den Schaum <sup>†</sup>Manyu oder <sup>†</sup>Krodha wiedergegeben?

Das L i ṅ g a P u r ā ṇ a liefert uns eine Vorlage für die kapitelübergreifende Nachbarschaftsbeziehung zwischen <sup>†</sup>Prajāpati und <sup>†</sup>Rudra <sup>†</sup>Ardhanārīśvara:

Thereupon the infuriated Lord Brahmā [prajāpati] abandoned his life [jahau prāpāṃ ca bhagavān krodhaviṣṭaḥ prajāpatiḥ]. Thereafter Rudra in the form of prāpa appeared through the mouth [mukhāt] of Lord Brahmā. The Lord, having a lustre resembling that of the rising sun became Ardhanārīśvara. He divided himself into eleven parts..."

(LP I.41.42-43, 1973:167)<sup>155</sup>

Die Position des achtgliederigen Kapitels CB 18-21 zwischen <sup>†</sup>Maheśvara <sup>†</sup>Urdhvaliṅgin(?) CB 17 (Kapitel V) und <sup>†</sup>Prajāpati CB 22 regt zu weiteren Überlegungen an, die das Vater/Sohn-Verhältnis der Götter <sup>†</sup>Prajāpati <sup>†</sup>Brahmā und <sup>†</sup>Rudra betreffen. Acht Erscheinungsformen (mūrtis) und Namen Rudra-Śivas (Aṣṭamūrti) sind ein wichtiges Thema der śivaitischen Theologie.<sup>156</sup>

"Śiva est immanent et transcendant. L'aspect immanent du dieu a donné naissance au concept de Śiva aṣṭamūrti. La Terre, l'Eau, le Feu, le Vent, l'Éther, le Soleil et la Lune sont des "formes" (ou des "corps", tanu) de Śiva, qui englobent le cosmos. La huitième forme est nommée tantôt ātman, tantôt yajamāna, "sacrifiant", en vertu d'une identité bien établie. Elle représente l'essence même de Śiva. Les autres "formes" du dieu elles-mêmes la contiennent."

(K. Bhattacharya 1961:58)

Die acht mūrtis, mit denen Śiva den Kosmos durchdringt, stellen die fünf Elemente, Sonne und Mond sowie das übergeordnete Prinzip Yajamāna ("Opferer") dar. Letzteres wird auch Hotṛ (Opferpriester), Dīkṣita (initiiertes Brahmane), Ātman oder Kṣetrajña genannt. Die acht assoziierten Namen sind Rudra, Śarva, Bhava, Mahādeva, Iśāna oder Iśvara, Ugra, Bhīma und Paśupati. Purānische und tāntrische Quellen (VP., VāP., MārKP., MP., KūP., LP., ŚP.; Toḍala Tantra) dokumentieren eine invariable Zuordnung Śarvas zum Element Erde, Bhavas zum Element Wasser, Bhīmas zum Element Äther und Mahādevas zum Mond.<sup>157</sup> Die verbleibenden vier Namen werden jeweils verschiedenen mūrtis zugeordnet: Rudra erscheint meist in Verbindung mit der Sonne (VP.I.8; VāP.I.27; MārKP.52; MP.265.40-41, 1972:319; KūP.I.10.23-26; LP.I.41.29; LP.II.13.13; ŚP, Vāy.S.I.10.41), aber auch mit dem Feuer wie im Ś a t a p a t h a B r ā h m a ṇ a (ŚB.VI.1.3.10, Deppert 1977:278; ŚP, Vāy.S.II.4.18-19; Toḍala Tantra V., K. Bhattacharya 1953:234). Iśāna oder Iśvara wird mit dem Wind assoziiert (VP.I.8.; VāP.I.27; MP.265.40-41, 1972:319; LP I.41.30; LP.II.13.9; ŚP, Vāy.S.I.10.42), mit dem Feuer (MārKP.52; KūP.I.10.25-26) oder mit der Sonne (ŚP, Vidy.S.21.46-47, 1977:146; ŚP, Vāy.S.II.4.18-19; Toḍala Tantra V., K. Bhattacharya 1953:234). Ugra ist entweder dem Dīkṣita oder Yajamāna zugeordnet (VP.I.8; VāP.I.27; MārKP.52; MP 265.40-41, 1972:319; KūP.I.10.25-26; LP.I.41.32; LP.II.13.17; ŚP, Vāy.S.I.10.44) oder dem Wind (ŚP, Vidy.S.21.46-47, 1977:146; ŚP, Vāy.S.II.4.18-19,13; Toḍala Tantra V., K. Bhattacharya 1953:234). Paśupati wird mit dem Feuer (VP.I.8; VāP.I.27; MP.265.40-41, 1972:319; LP.I.41.31; LP.II.13.7; ŚP, Vāy.S.I.10.43), mit dem Wind (MārKP.52; KūP.I.10.25-26) oder mit dem Yajamāna (ŚP, Vāy.S.II.4.18-19,25; Toḍala Tantra V) assoziiert.

Auch das Aṣṭamūrti-Konzept geht auf die B r ā h m a ṇ a s zurück (ŚB.VI.1.3.1-18; KauṣB. VI.1-9, s. Deppert 1977:276-281). Es basiert auf der Mythe von der Namengebung Rudras (Agnis) durch seinen Vater, Prajāpati: Prajāpatis Sohn weint, weil er keinen Namen hat. Der Vater verleiht ihm acht Namen, das sind Rudra (Feuer), Śarva (Wasser), Paśupati (Pflanzen), Ugra (Wind), Aśani (Blitz), Bhava (Regen), Mahādeva (Mond) und Iśāna (Sonne; cf. Deppert 1977:277-278). Gemäß dem K a u ṣ Ṭ i t a k i B r ā h m a ṇ a (VI.2-9, Deppert 1977:279-280) erpresst Rudra acht Namen (und Machtbereiche)

von Prajāpati, indem er mit seinem Pfeil auf ihn zielt: Bhava (Wasser), Śarva (Feuer), Paśupati (Wind), Ugra (Kräuter und Waldbäume), Mahādeva (Sonne), Rudra (Mond), Tṣāna (Nahrung) und Aśani (Indra). Einige dieser Mūrtis haben Parallelen im ikonographischen Inventar des sechsten Kapitels im Codex Borgia, CB 18-21: Das Tageszeichen "Wasser" CB 21/V liefert einen indirekten Hinweis auf Feuer, da es dem Feuergott, Xiuhtecuhtli, zugeordnet ist (CB 13, 9.atl). Ferner hat der Rote <sup>+</sup>Rudra, die dominierende Gestalt des V.Bildabschnittes CB 21, selbst Feuercharakter - ebenso wie sein Datenanschlusspartner, Tonatiuh, CB 18/I. Im Abschnitt CB 20/III erscheinen "Feuer im Wasser" und "Feuer, das aus dem Wasser/Meer emporsteigt. Feuer gehört auch zum Zeichen "atl tlachinolli" ("Wasser und Verbranntes", d.h. Krieg), das beim "schießenden Gott" (<sup>+</sup>Śarva ?) CB 19/II angegeben ist. Wasser konzentriert sich im III. Bildabschnitt CB 20 ("Sieben Ozeane"), und Wind verkörpert der Windgott, Eecat1/<sup>+</sup>Vāyu, CB 19/II. Der Mond beherrscht CB 18/VIII und ist indirekt auch durch den Tempel der lunaren Tlazolteotl CB 18/I vertreten. Die Sonne beherrscht CB 18/I in Gestalt Tonatiuhs, des roten Sonnengottes, und manifestiert sich CB 18/VIII als "Nachtsonne". Pflanzen gehören zum Inventar von CB 20/VI. Da es sich hier um Maispflanzen handelt, könnte ein Hinweis auf Nahrung intendiert sein. Waldbäume sind zwei mal dargestellt, CB 21/V und CB 19/VII; das trifft auch für den Blitz zu, der <sup>+</sup>Rudra CB 21/V und <sup>+</sup>Indra CB 20/VI begleitet. Tlaloc/<sup>+</sup>Indra selbst ist für den Regen zuständig.

Obschon alle Mūrtis, die in den beiden genannten Brāhmapas aufgezählt werden, in diesem Kapitel eine bildhafte Entsprechung zu finden scheinen, kann von einer regelhaften Distribution der acht Erscheinungsformen Rudras in den acht Bildabschnitten nicht die Rede sein. So muß, trotz der auffälligen Übereinstimmungen mit den Mūrtis "Nahrung", "Waldbäume", "Blitz" und "Regen", die nur in der Brāhmapa-Literatur vorkommen, davon abgesehen werden, Äquivalenzbeziehungen zu postulieren. Das purāpische Material hilft uns jedoch in dieser Hinsicht weiter.

Auch in den Schöpfungsmythen der Purāpas erscheint der acht-gestaltige Rudra-Śiva als Prajāpati-Brahmās Sohn, der weint, weil er namenlos ist, und deshalb von seinem Vater acht Namen und Mūrtis, sogar auch Frauen und Söhne zugeteilt erhält (VP.I.8, 1972:51-52; MärkP.52.3-12, 1969:268-269; KūP.I.lo. 21-29, 1972:55-56; s. dazu Meinhard 1928:10 ff.). Aṣṭamūrti Rudra ist aus Brahmās Stirn oder Mund entstanden, während dieser sein Leben aufgab (LP.I.41.25; KūP.I.lo.21-22) - genau wie in der anderen Version dieser Mythe der androgyne Rudra, der seine männliche Hälfte in elf Rudras aufteilt (LP.I.41.42; KūP.I.11.2-5). Nach KūP.I.lo.21 cd gibt Brahmā zornerfüllt

sein Leben auf, da sich seine Versuche, Lebewesen zu erschaffen, als Mißerfolge herausstellten ("jahau prāpāś ca bhagavān krodhaviṣṭaḥ prajāpatiḥ"). Der Vers entspricht LP.I.41.42 ab wörtlich (s. auch S.220). Aber ganz anders als im *Liṅga Purāṇa*, wo alsdann geschildert wird, wie sich Rudra in androgyner Gestalt manifestiert (LP.I.41.44 ff.), schließt sich im *Kūrma Purāṇa* die Entstehung der Aṣṭamūrti an (KŪP.I.10.21-29). Der Geburt des Rudra-Nīllohita aus Brahmās Stirn (LP.I.41.25 f.) folgt im *Liṅga Purāṇa* eine Präsentation der Aṣṭamūrti, die nicht wie im *Kūrma Purāṇa* (I.10) in die Mythe von der Namengebung Rudras durch seinen Vater, Brahmā, gekleidet ist, sondern in Form einer Brahmā-Aṣṭamūrti-Stuti (sic) erscheint (LP.I.41.29-33; vgl. ŚP, Vāy.S.I.10.41-44 und auch KŪP.I.10.56,58-61). Wo immer in den Purāṇas die Aṣṭamūrti-Konzeption im Kontext der Mythe von der Geburt Rudras dargestellt wird, ist ein bestimmtes An- und Zuordnungsmuster der Namen und Mūrtis zu konstatieren. Dieses Grundmodell (A) stellt sich in Varianten dar:

A/1 : VP.I.8, 1972:51; VāP.I.27, Meinhard 1928:12; Bd.P. cf. Hemādri I.798, Meinhard 1928:12

A/2 : ŚP, Vāy.S.I.10.41-44, 1978:1815 (= ŚP Vāy.S.I.12.41-43)

A/3 : LP I.41.29-32, 1973:166

A/4 : Mārk.P.52.7-9, 1969:268-269; KŪP.I.10.25-26, 1972:55

A/1:	A/2:	A/3:	A/4:
1. Sonne/Rudra	Sonne/Rudra	Sonne/Rudra	Sonne/Rudra
2. Wasser/Bhava	Wasser/Bhava	Wasser/Bhava	Wasser/Bhava
3. Erde/Śarva	Erde/Śarva	Erde/Śarva	Erde/Śarva
4. Wind/Tīśāna	Wind/Tīśa	Wind/Tīśa	Feuer/Tīśāna
5. Feuer/Paśupati	Feuer/Paśupati	Feuer/Paśupati	Wind/Paśupati
6. Äther/Bhīma	Äther/Bhīma	Äther/Bhīma	Äther/Bhīma
7. Dīkṣita/Ugra	Yajamāna/Ugra	Mond/Mahādeva	Dīkṣita/Ugra
8. Mond/Mahādeva	Mond/Mahādeva	Yajamāna/Ugra	Mond/Mahādeva

Die vier Bildabschitte der "weiblichen Tetrade" innerhalb des acht-teiligen Kapitels CB 18-21 (s.dazu S.230-232), CB 20/III - CB 19/II - CB 18/I - CB 18/VIII, enthalten folgende Entsprechungen:

- 2. CB 20/III : Wasser ("Sieben Meere")
- 3. CB 19/II : Erde ("Erdrachen", Tlaltecuhli)
- 4. CB 19/II : Feuer ("atl tlachinolli")
- 5. CB 19/II : Wind (Eecatl)
- 1. CB 18/I : Sonne (Tonatiuh)
- 6. CB 18/VIII : Äther ("Himmel")?
- 7. CB 18/VIII : Dīkṣita Brāhmaṇa, Yajamāna (Opferpriester")
- 8. CB 18/VIII : Mond (Mondhieroglyphe)

Wenn man der Reihenfolge Wasser - Erde - Wind - Feuer den Vorzug geben wollte, wäre man mit dem Problem einer Doppelfunktion des Sonnengottes CB 18/I konfrontiert, denn dieser müßte Feuer und Sonne gleichzeitig abdecken. Außerdem entstünde bei einer Lokalisierung des Feuers im Bildabschnitt CB 18/I ein ähnliches Problem in Bezug auf den Opferpriester CB 18/VII, der dann auch die Sonne (als "Nachtsonne") vertreten müßte. Die Vergleichbarkeit von Aṣṭamūr̄ti-Modell A, insbesondere A/4 (MārkP., KŪP.), mit den Aussagen der Bildabschnitte, die die "weibliche Tetrade" einschließen, bestätigt sich m.E. dadurch, daß bei der Gegenüberstellung zwei Blöcke entstehen. Der eine Block, CB 20/III - CB 19/II, enthält die Positionen 2. - 5. der Aṣṭamūr̄ti, das sind die vier Elemente Wasser - Erde - Feuer - Wind, der andere faßt die Positionen 6. - 8. mit Äther - Opferer - Mond zusammen. Die Stellung der Sonne CB 18/I zwischen den beiden Blöcken entspricht nicht dem purānischen Modell. Äther wird durch die Verbindung mit Opferer und Mond (CB 18/VIII) von den übrigen vier Elementen abgespalten, erhält eine Sonderstellung. Ein Aṣṭamūr̄ti-Beleg aus Indonesien (Goudriaan and Hooykaas 1971:261-264, No.426) dokumentiert die gleiche Konstellation. Hier wird auch die Sonne im Anschluss an die vier Elemente genannt. Daher stimmt das indonesische Beispiel mit der Reihenfolge der <sup>+</sup>Mūr̄tis in den Bildabschnitten CB 20/III - CB 19/II - CB 18/I - CB 18/VIII besser überein als die indischen (Modell A):

CB 19/II	: Erde
CB 20/III	: Wasser
CB 19/II	: Feuer
CB 19/II	: Wind
CB 18/I	: Sonne
CB 18/VIII	: Mond
CB 18/VIII	: Äther
CB 18/VIII	: Opferer (Ṛṣi ?)

Lediglich die Positionen Erde und Wasser müßten vertauscht werden, um eine genaue Entsprechung zum "Aṣṭamūr̄ti-Modell" innerhalb der "weiblichen Tetrade" CB 20-18 zu erhalten.

### 2.1. Zusammenfassung

Als "Vorlage" für das "Aṣṭamūr̄ti-Modell" im sechsten Kapitel des Codex Borgia kommen Passagen aus den *L i ṅ g a-* und *K ū r m a P u r ā ṇ a s* in die engere Auswahl. KŪP.I.lo.21-26 (mit A/4) liefert nicht nur eine Reihenfolge

der acht Mūrtis, die - bis auf die abweichende Position der Sonne - mit der unseres Kapitels übereinstimmt, sondern auch den mythischen Hintergrund, der für die indomexikanistische Bewertung von CB 18-21 so wichtig erscheint. Beide Varianten der Mythe von Rudras Geburt, die achtfache Manifestation oder Benennung (KŪP.I.10) und die androgyne Manifestation mit anschließender Teilung in 11 Rudras (KŪP.I.11), beleuchten die kapitelübergreifenden Beziehungen zwischen <sup>+</sup>Rudra CB 21/V und <sup>+</sup>Prajāpati, dem toten Erzeuger CB 22. LP I.41 steht den genannten Kapiteln im KŪP. sehr nahe. Dort wird eine Aussage getroffen, die auf die Position <sup>+</sup>Prajāpatis (<sup>+</sup>Brahmās) CB 22 gegenüber <sup>+</sup>Rudra CB 21/V bezogen werden könnte:

"...and Brahmā, hearing Rudra address him as though in a dream, saw standing before him Rudra Ardhanārīśvara with eight cosmic bodies [aṣṭamūrti] and elevenfold [ekādaśātmaka]."

(Kramrisch 1981:222, cf. LP.I.41.52-54)

Das Pañca-Mahā-Bhūta-Stava (Goudriaan and Hooykaas 1971: No.426) bestätigt die von A/4 (KŪP.I.10.25-26) ausgehenden Beobachtungen zum Anordnungsmuster der Aṣṭamūrti innerhalb der "weiblichen Tetrade". Mit Hilfe dieses indonesischen Modells kann die Position der Sonne CB 18/I erklärt werden:

21	20	19	18
			Mond Opferer Äther
	Wasser (Feuer?)	Feuer Erde	Wind Sonne

## 2.2. Ein zweites Aṣṭamūrti-Modell im Codex Borgia?

Bei rückläufiger Lesung, gegen die Reihenfolge der Kapitel, entsprechen die ikonographischen Aussagen von CB 73 - CB 72 - CB 71 (XXVI - XXV - XXIV) einem Aṣṭamūrti-Modell, das im Ś i v a P u r ā ṇ a , L i ṅ g a P u r ā ṇ a und im T o ṭ a l a T a n t r a (s. K. Bhattacharya 1953:234) dargestellt wird. Modell B erscheint nicht in Verbindung mit der Mythe von Rudras Geburt. Wie beim Modell A (S.223) können auch hier Varianten festgestellt werden:

B/1 : LP.II.13.3-18, 1973:648-649; Stele des Vikrāntavarman I, My-Son, Champa, 7.Jh. A.D., cf. K.Bhattacharya 1953:240

B/2 : ŚP, Vidy.S.21.46-47, 1977:146

- B/3 : ŚP, Vāy.S.II.4.18-28, 1978:1918 (= ŚP, Vāy.S.II.3.18-28); Toḍala Tantra V., cf. K. Bhattacharya 1953:234  
 B/4 : LP.I.28.16-17 ab, 1973:113

B/1:	B/2:	B/3:	B/4:
1. Erde/Śarva	Erde/Śarva	Erde/Śarva	Äther
2. Wasser/Bhava	Wasser/Bhava	Wasser/Bhava	Erde
3. Feuer/Paśupati	Feuer/Rudra	Feuer/Rudra	Wind
4. Wind/Īśāna	Wind/Ugra	Wind/Ugra	Feuer
5. Äther/Bhīma	Äther/Bhīma	Äther/Bhīma	Wasser
6. Sonne/Rudra	Sonne/Īśvara	Kṣetrajña/Paśupati	Yajamāna
7. Mond/Mahādeva	Mond/Mahādeva	Sonne/Īśāna	Sonne
8. Yajamāna/Ugra	Opferer/Paśupati	Mond/Mahādeva	Mond

Hier stehen die fünf Elemente den übrigen Mūrtis, Sonne - Mond - Opferer, gegenüber. Auch CB 71 (Kap.XXIV) faßt Sonne, Mond und Opferer in einem Bildabschnitt zusammen. Da diese spezifische Konstellation m.W. niemals zu Beginn der Reihe der acht Mūrtis erscheint, sondern nur deren Abschluss bilden kann,<sup>158</sup> und die fünf Elemente auf die beiden folgenden Kapitel des Codex Borgia (CB 72, XXV; CB 73, XXVI) verteilt sind, muß von einer rückläufigen Lesung ausgegangen werden. Das Element Äther beim Gott mit der schwarz-weißen Eecatl-Maske CB 73 (linke Hälfte der Doppelgestalt) besetzt die erste Position und nimmt auch deshalb eine Sonderstellung ein, weil es von den verbleibenden vier Elementen abgekoppelt ist, die CB 72 in der (rechtsläufigen) Reihenfolge Erde - Wind - Feuer - Wasser (vgl. B/4) dargestellt sind. Diese Sequenz, 1.Äther - 2.Erde/Wind/Feuer/Wasser - 3.Yajamāna/Sonne/Mond, entspricht der von LP.I.28.16-17 ab (B/4), bei der die den Mūrtis zugeordneten Namen verschwiegen werden. Unterstellt man jedoch in Analogie zu B/3 und B/2 (ŚP., Toḍala Tantra) eine Assoziation Yajamāna/Paśupati, ergibt sich eine zusätzliche Entsprechung auf der Ebene der Namen, denn der opfernde Theriomorphe CB 73 vertritt Yajamāna und Paśupati zugleich.

### 2.3. †Śarva und †Prajāpati

Yayauhqui Tezcatlipoca CB 21/V erscheint mit einer Speerschleuder (atlatl). Die Waffe, die er soeben entsandt hat, ist in diesem Bildabschnitt allerdings nicht zu sehen. Nowotnys Deutung, es handle sich um den Schwarzen Tezcatlipoca, der im Begriff ist mit Blitzen zu schießen, befriedigt nicht:

"Er hat bezeichnenderweise keine Speere in den Händen, denn er schießt hier mit Blitzen."

(Nowotny 1961:29)

Rudra, der eine Waffe fortschleudert, heißt Aṣṭr (MW:122; Kramrisch 1981: 21). Häufiger noch nennt man Rudra, den "Schießenden", Śarva ("the Archer"):

"Rudra is Śarva (VS.16.28; AV.6.93.1,2). The word Śarva is derived from śaru, "arrow". The arrow is the essential attribute of Rudra; it has three parts and is joined with Kālāgni... (Mbh.7.173.47-48)."

(Kramrisch 1981:32)

Der Pfeil des Schwarzen Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Śarva CB 21/V hat offenbar den braunen Hirsch getroffen, die zweite Erscheinungsform des Erzeugers <sup>†</sup>Prajāpati CB 22, die mit dem nördlichen Tonalamatl-Viertel assoziiert ist (Seler, BK I:299). Durch die drei quergesetzten Daunen, mit denen dieser Pfeil ausgestattet erscheint, wird kenntlich, daß es sich nur um das Geschoß Yayauhqui Tezcatlipocas handeln kann, der vom sechsten Kapitel aus (CB 21/V) als <sup>†</sup>Śarva gegen <sup>†</sup>Prajāpati im siebten Kapitel agiert. Trotz seiner klaffenden Wunde, aus der nach allen Seiten Blut spritzt, lebt der braune, ityphallische Hirsch/<sup>†</sup>Prajāpati. Repräsentiert dieser das Opfer des Inzesträchers <sup>†</sup>Rudra <sup>†</sup>Mṛgavyādha ("Durchbohrer der Antilope")?

"Nachdem er auf ihn gezielt hatte, durchbohrte er ihn. Durchbohrt flog er nach oben (...) Ihn nennen sie "die Antilope". Der Durchbohrer der Antilope (mṛgavyādha) ist genau der (Rudra). Die weibliche Antilope ist Rohinī, der Pfeil mit den drei Spitzen (iṣus trikāṇḍa) ist der Pfeil mit den drei Spitzen." (Deppert 1977:265, AB.III.33.5; s. auch Kramrisch 1981:24)

Iṣus trikāṇḍa, der dreiteilige (MW:458) Pfeil Rudras, wäre das Gegenstück zum (mit drei Daunen bestückten) Pfeil des <sup>†</sup>Rudra <sup>†</sup>Śarva <sup>†</sup>Mṛgavyādha CB 21/V, des Stellvertreters des <sup>†</sup>Großen Yogin (<sup>†</sup>Urdhvaliṅgin) <sup>†</sup>Maheśvara CB 17 (V). Der dreiteilige Pfeil (astronomisch: Orions Gürtel, Deppert 1977:266, Anm.3; Kramrisch 1981:99, Anm.1) steckt in <sup>†</sup>Prajāpati, dem durchbohrten, fliehenden <sup>†</sup>Mṛga (astronomisch: Orion, Deppert 1977:266, Anm.3; Kramrisch 1981:24). Das Blut, das aus der Wunde spritzt, bildet eine Art Halbkreis um den Rücken des theriomorphen <sup>†</sup>Prajāpati <sup>†</sup>Mṛga. Die Wunde selbst hat die Form eines dreieckigen Ausschnittes:

The arrow that Rudra aimed at Prajāpati, remained in the wound of the Lord of Generation, Prajāpati, who is the sacrifice (ŚB.1.7.4.4) and primordial sacrificial victim. The arrow in the flesh of Prajāpati was not extracted; the bit had to be cut out (ŚB.1.7.4.4,5)."

(Kramrisch 1981:31)

Der Pfeilschuss Rudras gegen den inzestuösen Vater markiert den Beginn der mythischen Zeit. Er richtet sich gegen den uranfänglichen Zeugungsakt, durch den alles irdische Leben seinen Anfang nimmt, gegen den "...act of violence that infringes upon the Uncreate, the undifferentiated wholeness that is before the beginning of things." (Kramrisch 1981:3-4). Als Großer

Yogin, der einem Baumstamm gleich bewegungslos verharrt (Sthāṇu) und die kreative Substanz, das Sperma, verhält (Ūrdhvaretas, Ūrdhvaliṅga; s. dazu O'Flaherty 1973:8-10 etc.; Kramrisch 1981:119-120,164-165), strebt Śiva auf die Wiederherstellung dieses Zustandes vor der Differenzierung der Dinge hin. Dies ist aber nur die eine Seite seines ambivalenten Wesens, die sich mit der anderen, feurig-kreativen Seite im Widerspruch befindet:

"The consummation of passion is being shot at by Rudra. Inasmuch as he is Agni, he prepares the seed. Inasmuch as he is Rudra, he is intent on the destruction of the effect that he has caused. He incites toward creation, and when it takes its course he lets fly his arrow against it. The sequence of contradictory actions is far from self-defeating. It is of the very nature of Rudra, who creates in order to destroy..."

(Kramrisch 1981:7)

Ich habe zu zeigen versucht, daß der feurige, kreative Rudra (-Agni), der solare Gott, der sich androgyn manifestiert, seinen Einfluß auf den Roten Tezcatlipoca des Codex Borgia geltend gemacht hat (S.178-196). Die sexuelle Komponente ("phallischer Befruchter", "Beregner") erscheint bei Xipe (<sup>†</sup>Bhairava), der teils mit Tlatlahuqui Tezcatlipocā identisch ist, noch deutlicher betont. Der Verdacht, Yayauhqui Tezcatlipoca CB 21/V könnte <sup>†</sup>Sarva <sup>†</sup>Mṛgavyādhā repräsentieren, den Gegner kreativer Aktivitäten, bestätigt den Eindruck, daß die schwarze Erscheinungsform Tezcatlipocas im Codex Borgia für den Großen Yogin Śiva steht (s. insbesondere CB 17).

### 3. Zur Struktur von CB 18-21

Es gibt bislang noch keine erschöpfende mexikanistische Analyse dieses Kapitels. Bei Selser findet sich eine detaillierte Beschreibung der einzelnen acht Bildabschnitte mit der Überschrift "Die sechs Weltgegenden" (BK I:284-299). Unter Hinzuziehung der Parallele im Codex Fejervary Mayer (CFM 26-29 unten) befragte Beyer die einzelnen Komponenten von CB 18-21 auf Oppositionen hin (Mexico Antiguo 1965:1-33) und kam zu dem Schluss, daß die zwei Seiten jedes Bildabschnittes (rechts und links) Gegensätze ausdrücken, die gleichzeitig auch die vertikalen Nachbarschaftsbeziehungen zwischen den Bildabschnitten determinieren (s. seine Zusammenfassung, Mexico Antiguo 1965:33). Nowotny betonte nachdrücklich den hohen ästhetischen Wert des Kapitels:

"Der vorliegende Abschnitt ist der schönste des Codex Borgia und, da diese Handschrift die schönste der erhaltenen Bilderhandschriften ist, das Schönste, was an altmexikanischer Malerei überhaupt vorhanden ist. Die handelnden Personen sind in ungemain eindrucksvoller Weise neben landschaftliche

Versatzstücke gestellt. Der noch freibleibende Raum ist in harmonischer Weise mit den Beizeichen ausgefüllt."

(Nowotny 1961:27)

Während dem ersten Teil dieses Zitats bedingungslos zugestimmt werden muß, ist zum zweiten anzumerken, daß, wie auch Beyer beweisen wollte, die Harmonie der Komposition nicht zufällig ist, sondern auf einer planvollen Distribution zahlreicher ikonographischer Aussagen beruht. Das Kapitel enthält diverse Subsystem-Schichten und dementsprechend viele Bedeutungsebenen, so daß es hinsichtlich seines Komplexitätsgrades den Kapiteln II (CB 9-13), V (CB 17) und XXIII (CB 61-70) mindestens ebenbürtig ist. Einige Beispiele sollen dies verdeutlichen:<sup>159</sup>

### I. Die luno-solare Gliederung

Die kalendarische Grundlage von CB 18-21 besteht, wie auf einen Blick zu erkennen, in der 5x52-Unterteilung des Tonalpohualli. Ungewöhnlich ist daran die Zerlegung (s. dazu Nowotny 1961:235-236; Seler, BK I:284). Die Bedeutung der je fünf unter den acht Bildabschnitten ausgeschriebenen Kalenderzeichen wird offenbar, sowie man die Abstände zwischen den angrenzenden Zeichen benachbarter Bildabschnitte (jeweils das erste und letzte der acht Tageszeichen-Sequenzen à 5) errechnet. Diese eignen sich für Mond- und Sonnenjahr-Rechnungen. Während der Abstand zwischen letztem (CB 18/VIII, cozcacauhtli) und erstem (CB 18/I, cipactli) Bildabschnitt 5 Tage beträgt, handelt es sich bei sechs Distanzen zwischen Bildabschnitten, angefangen bei CB 18/I bis CB 19/VII, immer um 19 Tage:

CB 18/I, ATL	-	CB 19/II, TOCHTLI	=	19
CB 19/II, COZCACUAUHTLI	-	CB 20/III, CUAUHTLI	=	19
CB 20/III, CALLI	-	CB 21/IV, EECATL	=	19
CB 21/IV, ITZCUINTLI	-	CB 21/V, ATL	=	19
CB 21/V, OLIN	-	CB 20/VI, COZCACUAUHTLI	=	19
CB 20/VI, CUETZPALIN	-	CB 19/VII, CALLI	=	19
CB 18/VIII, COZCACUAUHTLI	-	CB 18/I, CIPACTLI	=	5

Indem die Distanzen der Abschnitte I - VII eine Basis für die Errechnung lunarer Daten darstellen [ $19 + n \times 20 = 59$  (Doppellunation)  $\times 6 = 354$ ], und der Abstand zwischen CB 18/VIII und CB 18/I auf das Sonnenjahr hindeutet [ $5 + n \times 20 = 365$ ], wird der bildhafte luno-solare Kontrast der Abschnitte CB 18/VIII (Mondhieroglyphe) und CB 18/I (Tonatiuh) kalendarisch untermauert. Das Verteilungsbild der Vögel (solar) und Schlangen (lunar) innerhalb des Kapitelsunterstreicht diesen Kontrast noch zusätzlich (s. auch S.235).

II. Datenanschluss.<sup>160</sup>

Durch Anschluss der je ersten und letzten der fünf Tageszeichen, die den acht Bildabschnitten zugeordnet sind, ergeben sich sinnvolle Paarbildungen unter den Göttergestalten der betreffenden Bildabschnitte:

CB 18/I + CB 21/V : cipactli - atl - olin

Tonatiuh + Tlatlahuqui Tezcatlipoca

oder:

Lunare Tlazolteotl ("Tempel der Eule") + Tlatlahuqui Tezcatlipoca

CB 19/II + CB 20/VI : tochtli - cozcacuauhtli - cuetzpalin

Windgott Eecatl + Regengott Tlaloc

CB 20/III + CB 19/VII : cuauhtli - calli - ozomatli

Chalchiuhtlicue (Venus Abendstern) + Tlahuizcalpantecuhtli (Venus Morgenstern)

CB 21/IV erscheint isoliert, ebenso wie CB 18/VIII, das jedoch als Doublette von CB 19/II anzusehen ist. Einerseits können Göttergestalten, die in den isolierten Abschnitten vertreten sind, miteinander assoziiert werden:

CB 21/IV + CB 18/VIII

Yayauhqui Tezcatlipoca + "Lachende" Göttin (?)

Andererseits besteht die Möglichkeit, CB 19/II durch CB 18/VIII zu substituieren:

CB 18/VIII + CB 20/VI : tochtli - cozcacuauhtli - cuetzpalin

Opferpriester?, herabfliegender Adler? + Regengott Tlaloc

## III. "Männliche Tetrade" und "Weibliche Tetrade"

Überträgt man unter Verwertung der Erkenntnisse aus dem "Nachtherren-Kapitel", CB 14,<sup>161</sup> Planetenregenten-Funktionen auf die Göttergestalten des sechsten Kapitels, zeichnet sich eine Gruppierung ab, deren entscheidendes Merkmal eine Dichotomisierung von männlichem Venus-Morgenstern und weiblichem Venus-Abendstern ist (CB 20/III vs. CB 19/VII):

21/V	20/VI	19/VII	18/VIII
Merkur	Jupiter	Venus-Morgenstern	Mond
Mars	Venus-Abendstern	Saturn (?)	Sonne
21/IV	20/III	19/II	18/I

Die Abschnitte CB 21/V - CB 19/VII enthalten ausschließlich männliches Götterpersonal, namentlich den Roten <sup>†</sup>Rudra (CB 21/IV, V), den Schwarzen Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Šiva (CB 21/IV, V), Tlaloc/<sup>†</sup>Indra (CB 20/VI) und Tlahuizcalpantecuhtli/<sup>†</sup>Takṣaka (CB 19/VII; s. dazu auch S. 249 ff.). In diese "männliche Tetrade" sind anscheinend Informationen zu einer sozialen Hierarchie vom Herrscher (CB 21/IV, Ballspiel als Gleichnis für Politik, s. Sahagún VI, CF 1969:63-64), über den Händler mit Luxusgütern (CB 21/V, Tlatlahuqui Tezcatlipoca) und Ackerbauer (CB 20/VI, Tlaloc mit der Coa) bis hin zum Holzfäller (CB 19/VII, Tlahuizcalpantecuhtli) eingebaut. Alle weiblichen Gestalten des sechsten Kapitels hingegen sind auf die Abschnitte CB 20/III - CB 19/II - CB 18/I - CB 18/VIII verteilt. Den betonten Auftakt dieser "weiblichen Tetrade" bilden Chalchiuhtlicue/<sup>†</sup>Lakṣmī und die blütenbekränzte Nackte/<sup>†</sup>Apsaras CB 20/III. Der "Erdrachen" CB 19/II kann als Hinweis auf Itzpapalotl (Tonan Tlaltecuhli, s. dazu Seler, BK I:183)<sup>162</sup> aufgefaßt werden, während der "Tempel der Eule" CB 18/I auf Tlazolteotl/<sup>†</sup>Devī zu beziehen ist. Die "Lachende" mit Sternaugen in ihrem schwarzen Haar trägt, wie Chalchiuhtlicue/<sup>†</sup>Lakṣmī CB 20/III den hinteren Teil des Lendenschurzes, der in der Regel nur männlichen Gestalten eigen ist.

Eine Lesung gemäß der Reihenfolge der Wochentage entspricht den durch Datenanschluss vermittelten Paarbildungen:

## MÄNNLICHE TETRADE

CB 19/VII: Freitag  
calli - ozomatli

CB 20/VI : Donnerstag  
cozcacuauhtli - cuetzpalin

CB 21/V : Mittwoch  
atl - olin

CB 21/IV : Dienstag  
eecatl - itzcuintli

## WEIBLICHE TETRADE

CB 20/III: Freitag  
cuauhtli - calli

CB 19/II : Samstag(?)  
tochtli - cozcacuauhtli

CB 18/I : Sonntag  
cipactli - atl

CB 18/VIII: Montag  
tochtli - cozcacuauhtli

Das Prinzip der Aufspaltung in männliche und weibliche Aspekte bei Venus-Morgenstern (CB 19/VII) und Venus-Abendstern (CB 20/III) erstreckt sich auf die übrigen Datenanschluss-Partner. Somit wird durch die Existenz männlicher und weiblicher Tetraden den Datenanschluss-Relationen (S.230) ein besonderer Sinn verliehen. Die Vermutung, es handle sich dabei, ausgehend von CB 21/V: Roter <sup>†</sup>Rudra und CB 18/I: Lunare <sup>†</sup>Devī = <sup>†</sup>Ardhanārīṣvara,<sup>163</sup> um eine Erweiterung des androgynen Prinzips auf die Partner CB 19/VII und CB 20/III (<sup>†</sup>Paraśurāma, <sup>†</sup>Viṣṇu und <sup>†</sup>Lakṣmī), CB 20/VI und CB 19/II sowie CB 21/IV und CB 18/VIII, bedarf noch einer eingehenden Überprüfung.<sup>164</sup> Zumindest steht fest, daß die mythischen Beziehungen zwischen Tlatlahuqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra <sup>†</sup>Ardhanārīṣvara CB 21/V und dem weißen Hirsch/

<sup>†</sup>Prajāpati ("Vater" und "Sohn"; s. dazu S.218-219,225) durch die Binnenstruktur von CB 18-21 (androgynes Prinzip) eine Bestätigung erfahren.

#### 4. Omina und Zauberei im sechsten Kapitel des Codex Borgia

##### 1. Mexikanische Phänomene.

Im ikonographischen Inventar von CB 18-21 fallen verschiedentlich Parallelen zu ominösen Erscheinungen auf, die bei Sahagún (Buch V) geschildert werden. Dadurch bestärkt sich der allgemeine Eindruck, das Kapitel sei von dieser Thematik in hohem Maße durchdrungen. Allein in Anbetracht der beherrschenden Rolle Tezcatlipocas (CB 21/IV, V) erscheint dies nur logisch, denn er war derjenige, von dem die Mexikaner glaubten, er verursache alle bösen Vorzeichen, stünde hinter allen Spukerscheinungen.<sup>165</sup> Über Selers Kommentar hinaus (BK I:293 ff.) erfolgten m.W. keine weiteren Versuche, altmexikanische Quellen zum Thema Omina und Zauberei im Hinblick auf CB 18-21 auszuwerten, obwohl dies, wie die folgenden, kurzen und bei weitem nicht erschöpfenden Bemerkungen zeigen sollen, eine lohnende Aufgabe darstellt.

Seler identifizierte den kleinen, schwarzen Raubvogel CB 21/V zu Recht mit dem Uactli (Lachfalke), dessen Geschrei, vor allem wenn es von reisenden Kaufleuten an unwegsamen Orten vernommen wurde, als hochgradig gefährvolles Vorzeichen (Tetzauitl) galt (Seler, BK I:294; Schultze Jena 1950:7-11). Der Uactli lebt in Todfeindschaft mit den Schlangen (Alarcón 1892:148-149). Als solcher erscheint er auch CB 21/V, denn unter ihm ist eine zerrissene Schlange dargestellt. Mit der bildhaften Wiedergabe von "Heimtücke beim Ballspiel" erinnert CB 21/IV umso mehr an das P o p o l V u h , da auch der Uactli und der Blitz in Verbindung mit Tlatlauhqui Tezcatlipoca CB 21/V auf dieselbe Quelle hindeuten (vgl. Voc, Schultze Jena 1944:188), nach der die Herren der Unterwelt (Xibalba), Hun Came<sup>166</sup> und Vucub Came, versuchen, die Helden, Hunahpu und Xbalanque, hinterlistig zu täuschen, indem sie ein Dolchmesser aus ihrem Ball hervortreten lassen (Schultze Jena 1944: 77). Die Angabe "Messer tritt aus Ball hervor und richtet sich gegen ein Opfer" auf dem Ballspielplatz CB 21/IV, der weiterhin durch Herzen und Knochen (Schädel und Langknochen) als "Ort der Unterwelt und des Todes" qualifiziert ist, steht damit offenbar im Einklang. Die Assoziation des Kaninchens im Rachen der Federschlange mit dem mittleren Tageszeichen "Hirsch" CB 19/VII gibt eine Nahuatl-Metapher für "Flüchtling" wieder. Bei Sahagún heißt es:

"Auch das Kaninchen wurde für ein böses Vorzeichen angesehen. Wenn es in jemandes Hütte eintrat, so sagten die Bauern...daß nun Land und Hof (...) veröden würde. Oder jemand müsse nun flüchten, werde nun Kaninchen, nun

Hirsch sein, würde sich nun ganz als Kaninchen, würde sich ganz als Hirsch fühlen."

(Schultze Jena 1950:19; vgl. ebenso Sahagún VI, CF 1969:253; Olmos, ECN 11, 1974:157,159,177)

Während die "Eule im Tempel" CB 18/I einerseits die Präsenz der Göttin Tlazolteotl signalisiert, repräsentiert sie andererseits aber auch ein böses Omen. Ebenso wie die Inder fürchteten sich nämlich die Mexikaner vor dem Schrei der Eule, den sie als Todesvorzeichen und als Ankündigung für eine baldige Verödung von Land und Hof werteten (Schultze Jena 1950:15-17).

Die "Leichenhand" und die "Nachtaxt" CB 18/VIII sind als Zauberinstrument bzw. zauberische Transformation (Yovalteputzli) Tezcatlipocas bekannt:

"Und noch ein Vorzeichen [tetzauitl] gab es, über das man heftig erschrak, an das als ein böses Vorzeichen geglaubt wurde, das hieß "die Nachtaxt" [Yoval tepuztli]. Zu der Zeit...wenn die Erde ganz tot daliegt (in tiefster Nacht)...wenn die Opferpriester sich angeschickt haben, den Götterdienst zu verrichten, wenn sie ihr Blut auf die Acoyatl-Blätter haben tropfen lassen...dann ließ es sich deutlich vernehmen. Wie wenn jemand etwas zer-spaltet, Holz spaltet, so klingt es von weit her....Ganz erschrecklich, lebentötend...ist diese Nachtaxt...Man sagt von ihr, daß sie den Tezcatlipoca vorstelle, wenn er über die Leute sich lustig mache..."

(Schultze Jena 1950:11-13)

Das "Nachtaxt"-Motiv, so wie es im fünften Buch Sahagúns beschrieben ist, scheint sich auf die Abschnitte CB 19/VII ("Holz spalten") und CB 18/VIII ("Nacht" + "Axt") zu erstrecken. Sahagún berichtet des Weiteren, wie sich das Phänomen manifestierte, und wie man ihm auf verschiedene Weise begegnete (Schultze Jena 1950:13-15). Das "Spukwesen" hat die Erscheinung eines Menschen mit durchschnittenem Hals:

"Der aber betrachtete es nun, der kam ihm nahe (und sah), daß es wie ein Mensch mit durchschnittenem Hals war, (der Kopf) im Nacken abgeschnitten, mit einem Hals wie das männliche Glied. Dazu der Brustkorb aufgerissen... Die Wundränder näherten sich immer und schlossen sich immer wieder..."

(Schultze Jena 1950:13)<sup>167</sup>

Auch hierfür bietet sich CB 18/VIII eine Entsprechung an: der kopflose (Opfer-) Mensch, der sich selbst ein Messer in die Brust (Halsschlagader?) stößt. An seinem Halsstummel ist eigenartigerweise, wie bei einem kürzlich Geköpften zu erwarten wäre, keine blutige Verletzung sichtbar. Der "Selbsterstücker" hält sein Haupt, das die Gesichtsbemalung des Schwarzen Tezcatlipoca trägt, in der rechten Hand. Die "Leichenhand-Tänzer", auch "Nachtvogel-Hexenmeister" (sic) genannt, übten ihren Zauber zum Zweck nächtlicher Diebeszüge (Schultze Jena 1950:199). "Leichenhand" in Verbindung mit "Nachtvogel" (Chalchiuhtotolin) CB 18/VIII kann mexikanistisch nur im Sinne dieser Art schwarzer Magie interpretiert werden. In dem

Zusammenhang stellt die Aktion des "Nachtvogels", der ("die Leichenhand") "mit dem Schnabel packt", eine bildhafte Ausdrucksform für "stehlen" (packen, ergreifen) dar.

## 2. Die "Hexer"

Zu den diversen Spukerscheinungen heißt es bei Sahagún:

"Wie man sagt, ist das alles Hexerei von ihm [ynaval], dem Tezcatlipoca, der so die Leute zum Narren hält."

"Die Leute, denen dies widerfuhr, wandten sich an die Wahrsager, die ihnen sagten: "Gewiß bist du gekommen, weil du im Wahrsagespiegel dir ansehen willst [timotezcavico] worüber du so in Aufregung geraten bist."

(Schultze Jena 1950:29 und 5)

Barthel schlägt vor, den "Spiegel im Ring", der Tezcatlipoca CB 21/IV und CB 21/V sowie Tlahuizcalpantecuhtli CB 19/II und CB 19/VII als Brustanhänger dient, als Zeichen für "Hexer" (Naoalli) in Betracht zu ziehen (mdl. Mitteilung). Die auf diese Weise kenntlich gemachten Zauberer erscheinen, planvoll innerhalb des sechsten Kapitels verteilt, auf vertikal benachbarten Positionen. Außer dem "Spiegel im Ring" tragen sie als weitere Unterscheidungsmerkmale rote Kopfbinden und rote, vom Hals herabhängende Bänder, an denen der Brustanhänger befestigt ist. Ihre roten Kopfbinden und Bänder erinnern an die Ausstattung indischer (sic) Priester (Brāhmanen), die bei Abhicāra-Zeremonien mitwirken (MP.93.150; Caland 1908:3). Nach den Angaben des Matsya Pura (93.150) haben diese Vipras im Dienste der schwarzen Magie rote Guirlanden und sind auch mit roter Sandelpaste eingerieben (raktamālyānulepanāḥ). Außerdem tragen sie ihre (rote?) Opferschnur - entgegen den normalen Gepflogenheiten - um den Hals (nivīta) sowie einen roten Turban bzw. eine rote Kopfbinde (uṣṣīṣa).<sup>168</sup> Ihre Kleidung ist ebenfalls rot (lohitāambaradhāriṣaḥ). Auf Grund der Kriterien "rote Kopfbinde" und "rote Schnur/rotes Band" können Tezcatlipoca CB 21/IV, CB 21/V und Tlahuizcalpantecuhtli CB 19/II, CB 19/VII auch aus indo-mexikanistischer Sicht als Zauberer (die schwarze Magie praktizieren) definiert werden. Die Ausstattung Tlatlauhqui Tezcatlipocas weicht geringfügig ab, insofern als seine Kopfbinde rot-weiß gefärbt ist; jedoch trägt er wie die anderen Zauberer das rote Band um den Hals (nivīta). Im Rahmen der "Hexer"-Gruppe werden Tlahuizcalpantecuhtlis Affinitäten mit Yayauhqui Tezcatlipoca besonders deutlich. Daher stellt sich die Frage, ob dieser auch gegebenenfalls Funktionen <sup>†</sup>Sivas besitzt.<sup>169</sup> Im ikonographischen Umfeld der Zauberer konzentrieren sich, ebenso wie im Bildabschnitt 20/III, der die Schlangengöttin Chalchiuhtlicue/<sup>†</sup>Manasā zeigt (s. dazu S.249-253).

die Vorkommen roter, zerschnittener Schlangen, die CB 18-21 aufzuweisen hat. Zerschnittene Schlangen könnten als Zeichen für <sup>+</sup>Kṛtyā (Zauberei, von kṛ: machen, tun) fungieren. Grundlage für diese Umsetzung wäre ein auf Homophonie beruhendes Wortspiel mit kṛt (schneiden). Vielleicht vermittelt auch Tlatlahuqui Tezcatlipoca CB 21/V in seiner speziellen Eigenschaft als "Wanderer" die Information <sup>+</sup>Yātu (oder Yātudhāna?; s. dazu S. 258). Yātu besagt soviel wie "one who goes, a traveller; going against, attack(?); sorcery, witchcraft..." (MW:849). Die Beweiskraft solcher Beobachtungen hängt davon ab, ob innerhalb des sechsten Kapitels noch weitere Systeme/ Subsysteme zauberischen Gehaltes nachgewiesen werden können.

### 3. Die Rolle der Schlangen.

13 Schlangen, davon 9 rote, 3 schwarzgefleckte und eine Federschlange kommen in sechs der acht Bildabschnitte des Kapitels CB 18-21 vor (CB 19/II - CB 20/III - CB 21/IV - CB 21/V - CB 20/VI - CB 19/VII). Die Vögel hingegen konzentrieren sich mit 3 von insgesamt 6 Vorkommen in den verbleibenden zwei Abschnitten CB 18/I und CB 18/VIII. Ich habe bereits darauf aufmerksam gemacht, daß das Verteilungsbild der Schlangen die luno-solare Gliederung von CB 18-21 unterstreicht (S.229). Der hohe Schlangenanteil entspricht durchaus den Erwartungen an ein "śivaitisches Kapitel", denn Rudra-Śiva ist bekanntlich auf engste mit diesen Tieren verbunden, die u.a. die Erde, den Mond und die Nacht symbolisieren. Vāsuki dient der Gottheit zur Zierde des Halses, andere Nāgas bilden Śivas Ohrschmuck (nāgakuṇḍala), Armband und Gürtel. Rudra übt Macht über Schlangen (ahi) und Dämonen (yātudhāna)<sup>170</sup> aus (TS.IV.5.1, Śivaramamūrti 1976:14), wohnt sogar in ihrer Mitte (Chaudhuri 1939:189-190).<sup>171</sup>

"The relation between Rudra and the serpents cannot be regarded merely as an offshoot of that god's character as paśupati. It is certainly of a more intrinsic nature. According to the anukramaṇī, AV.III.26 and 27 pertain to Rudra. Out of these two hymns, III.26 is a magical incantation against demons of all sorts, while III.27 is specially characterized as constituting a serpent-charm. Similarly the devatā of the two stanzas, namely, AV.IV.56.2-3, is said to be Rudra and they are directed against serpents. Conversely AV.XII.1.46, which is obviously an incantation against the serpents, accompanies an oblation to be made by the brahman priest in the śatarudriya-homa. Further, in the AŚGS IV.8.28 serpents are mentioned among the manifold and more or less curiously named followers of Rudra who share an offering made to him, and, according to the HiranyaGS (I.5.16.10) in a place infested with serpents, offering is made to Rudra "who sits among the serpents."

(Dandekar, JUP, 1953:104)

Im Mahādevasahasnānāmastuti wird Rudra-Śiva auch Sarpacīranivāsana genannt (B: ma 63). Schlangenattribute kennzeichnen oft die rechte (männliche)

Hälfte der Ardhanārīśvara-Darstellungen (Adiceam 1968:155-157). Dieses Indiz steht mit der indo-mexikanistischen Bewertung des Roten Tezcatlipoca CB 21/V (s.S.193-195,231) im Einklang.<sup>172</sup> Das Auftreten von Schlangen an sechs Orten innerhalb von CB 18-21 (Kapitel VI) sowie die Beobachtung, daß die Summe der Schlangen, die im oberen Register (CB 21/V - CB 20/VI - CB 19/VII - CB 18/VIII) abgebildet sind, ebenfalls 6 beträgt, erinnert an den Schlangenzauber AV.3.27,<sup>173</sup> auf den Dandekar sich bezieht (1953:104; s. S.235). Darin werden sechs Schlangenarten (asita, tiraściraṅgi, pṛdāku, svaja,<sup>174</sup> kalmāṣagrīva und śvitra oder citra) den sechs Himmelsgegenden und deren Regenten (O : Agni, S : Indra, W : Varuṇa, N : Soma, dhruvā diś : Viṣṇu (oder, laut TS.V.5.1, Yama), ūrdhva diś : Bṛhaspati) zugeordnet. Der Zauber selbst gilt den Feinden: "who hates us, whom we hate, him we put in your jaws [jambha]!" (Whitney 1905:133; s. auch TS.IV.5.11). Einzelne Übereinstimmungen mit den Schlangenarten, die AV.3.27 benennt, im sechsten Kapitel des Codex Borgia ("quergestreifte Schlange", "Schlange mit geflecktem Hals") dürften zufällig sein. Wesentlicher hingegen ist, daß sowohl spätvedische Dokumente<sup>175</sup> als auch CB 18-21 Schlangen mit der Zahl sechs assoziieren.

#### 4. Phänomene der acht Weltgegenden.

In indischen Quellen erscheint die Zahl acht als fundamentale Größe bei der Klassifizierung und Abwehr von Omina (Weber 1859:312,316; BrS.86.75 ff., 1947:666 ff.). Omina werden nach den Richtungen beurteilt, in denen sie sich manifestieren (BrS. 1947:666-668). Darunter fällt auch die geschlechtsspezifische Klassifizierung in vier männliche Hauptrichtungen und vier weibliche Nebenrichtungen. Ein ähnliches Prinzip, das jedoch nicht auf Richtungs-zuordnungen beruht, bestimmt die Binnenstruktur von CB 18-21 (s.S.230-231). Gemäß der B ṛ h a t S a ṃ h i t ā werden jeder der acht Weltgegenden ein besonderes "Zeichen" sowie ein Ort bzw. Begleitumstand zugeordnet, die sich auf Vorzeichen beziehen. Varāhamihiras Angaben lassen sich wie folgt zusammenfassen (cf. BrS.86.75-78):<sup>176</sup>

RICHTUNG	GOTTHEIT	BEGLEITUMSTAND	"ZEICHEN"
1. O: rot	Indra	vyāyāma	dhva.ja
2. SO	Agni	śikhin	dagdha
3. S: gelb	Yama	nikūjita	śmaśāna
4. SW	Nirṛti	kalaha	darī
5. W: schwarz	Varuṇa	ambhas	jala
6. NW	Vāyu	nigaṇa	parvata
7. N: weiß	Indu	mantra	yajña
8. NO	Śaṃkara	gośabdha	ghoṣa

Zwischen dieser Passage der *Bṛhat Saṃhitā* und den acht Bildabschnitten, in die das sechste Kapitel des Codex Borgia, CB 18-21, unterteilt ist, bestehen zahlreiche Übereinstimmungen:

#### I. Krieg: CB 19/II und CB 20/VI

CB 20/VI zeigt rechts im Bild, *Tlaloc*/<sup>+</sup>*Indra* gegenüber zwei theriomorphe, angriffslustige Standarten- (<sup>+</sup>*dhvaja*-) Träger, die anscheinend Krieger darstellen. In Anbetracht ihrer kämpferischen Haltung liegt es nicht allzu fern, auch an <sup>+</sup>*vyāyāma* (Kampf, kriegerische Übungen) zu denken. Eine eindeutige Entsprechung hierfür findet sich jedoch beim Datenanschlusspartner CB 19/II in Form des Kriegssymboles "atl tlachinolli". Dieser Abschnitt enthält überdies den höchsten <sup>+</sup>*dhvaja*-Anteil des Kapitels.

#### II. Feuer: CB 21/V und CB 18/I

CB 21/V erscheint der feurige (sic) Rote <sup>+</sup>*Rudra*. *Śikhin* bezeichnet nicht nur das Feuer, sondern auch den Pfau (Feuer- und Sonnenvogel), das Reittier und Symbol *Skanda-Kārttikeyas*, der CB 21/V als "siegreicher Krieger" (theriomorpher <sup>+</sup>*Skanda-Kārttikeya*)<sup>177</sup> auftritt. Da der *Uactli* CB 21/V als Begleiter <sup>+</sup>*Skanda-Kārttikeyas* und als Schlangengefährte dem *Vāhana* des indischen Kriegsgottes funktional entspricht, kann man ihn als <sup>+</sup>*Śikhin* auffassen. Der Bildabschnitt CB 18/I enthält "Verbranntes". Ein Wortspiel mit *Tuṣ* führt zu *uṣita*, einem Synonym von *dagdha*. Da *dagdha* u.a. auch "the quarter where the sun remains overhead" (MW:466) bezeichnet, könnte <sup>+</sup>*dagdha* sich weiterhin auf den roten Sonnengott CB 18/I (als Erscheinungsform des Feuers) beziehen.

#### III. Tod und Unterwelt: CB 21/IV und CB 18/VIII

Der Gott der Unterwelt, *Mictlantecuhtli* (<sup>+</sup>*Yama*),<sup>178</sup> und seine "lachende" Partnerin sind CB 18/VIII abgebildet. Sollte man die offenstehenden Mäuler beider Gestalten im Sinne von "Jammerlaute ausstoßen" (*nikūjita*: Singen, Jammern, Geschrei, Laute von sich geben) interpretieren können? Die Region der Dunkelheit CB 18/VIII stellt vermutlich einen "Aschenort" (<sup>+</sup>*śmaśāna*) dar. Eine "Leichenstätte" (<sup>+</sup>*śmaśāna*) ist im Abschnitt CB 21/IV zu sehen.

#### IV. Unheil und Zerstörung: CB 19/II und CB 18/VIII (Doubletten)

Die Lesung *Tonan Tlaltecuhli* (*Itzpapalotl*) für den "Erdrochen" CB 19/II impliziert einen Hinweis auf <sup>+</sup>*Nirṛti*, die unheilvolle, unfruchtbare Göttin der Vernichtung. Auch die "lachende" Göttin der Unterwelt CB 18/VIII, die zu den grauenvollen Erscheinungsformen der <sup>+</sup>*Devī* zählt (als <sup>+</sup>*kālī* <sup>+</sup>*kālikā*, *Ugratārā* oder *Caṇḍikā*), besitzt <sup>+</sup>*Nirṛti*-Eigenschaften. *Kalaha* hat diverse Bedeutungen, darunter "Weg", "Heimtücke" und "Streit". Der

Ballspielplatz CB 21/IV stellt offenbar einen "Ort der Heimtücke" dar (s. S.232). "Streit" könnte auf die Situation zwischen den beiden Todesgestalten CB 18/VIII zutreffen. Darī (Loch im Boden, Höhle) verweist als feminine Form von dara (das Spalten, Gift) auf Qualitäten einer <sup>+</sup>Nirṛti (CB 19/II, CB 18/VIII ?).<sup>179</sup>

V. Wasser: CB 20/III

Der Ozean ("Sieben Meere") neben Chalchiuhtlicue/<sup>+</sup>Lakṣmī CB 20/III liefert einen deutlichen Hinweis auf <sup>+</sup>ambhas oder <sup>+</sup>jala. Ein Varuṇa-Äquivalent läßt sich an dieser Stelle lediglich indirekt ermitteln (s.S.243).

VI. Wind: CB 19/II und CB 19/VII

Der Windgott Eecat/<sup>+</sup>Vāyu (<sup>+</sup>Maya <sup>+</sup>Jalavan) erscheint im Abschnitt CB 19/II. Dieser enthält außerdem, neben CB 20/VI, im Vergleich mit den übrigen Bildabschnitten die meisten "Seile" (mecatl), so daß an eine besondere Betonung der Idee des Bindens (Fesselns ?) zu denken ist (s. niḡaḡa, Fessel). Die Information "Berg" (<sup>+</sup>parvata) wäre CB 19/VII zu erwarten.

VII. Mond und Priester: CB 18/VIII (und CB 18/I)

CB 18/VIII spielt der Mond eine entscheidende Rolle (Mondhieroglyphe und lunare Göttin), während er im Abschnitt CB 18/I durch den "Tempel der Eule" (für: lunare <sup>+</sup>Devī) indirekt vertreten ist. <sup>+</sup>Yajña (und <sup>+</sup>Mantra ?) gehören zu den priesterlichen Pflichten des nächtlichen Opferpriesters CB 18/VIII.

VIII. CB 21/IV (V) und CB 18/VIII

<sup>+</sup>Rudra-Śiva erfüllt die beiden Abschnitte CB 21/IV und V mit seiner Präsenz. Wegen des "Nachtaxt"-Motivs (s.S.233) wäre <sup>+</sup>ghoḡa (Lärm, Geräusch, Dröhnen) CB 18/VIII (oder CB 19/VII ?) zu vermuten (s.dazu Schultze Jena/Sahagūn 1950:13), zumal dort das Haupt des Schwarzen Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Śiva (<sup>+</sup>Ṣaṃkara) abgebildet ist.

Obwohl die acht Bildabschnitte CB 18-21 fast lückenlos mit Angaben in Varāhamihīras B ṛ h a t S a ṃ h i t ā (86.75-78) übereinstimmen, müssen weitere indische Quellen zu diesem Thema hinzugezogen werden, um nachweisen zu können, daß die Komposition des sechsten Kapitels im Codex Borgia auf einer systematischen Umsetzung indischer Konzeptionen beruht. Ausgehend von Varāhamihīras Zuordnungssystem der Zeichen/Orte/Qualitäten zu den acht Richtungen läßt sich in Bezug auf CB 18-21 vorläufig feststellen, daß die (hypothetischen) Äquivalente, die in den einzelnen Bildabschnitten enthalten sind, nach den Kriterien Datenanschluss (CB 20/VI und CB 19/II, CB 21/V und CB 18/I, CB 21/IV und CB 18/VIII, CB 21/IV und CB 19/II) oder vertikale Nachbarschaft (CB 19/II und CB 19/VII, CB 18/I und CB 18/VIII)

gruppiert zu sein scheinen.

## 5. Die Vorzeichen

### 5.1. "Vogel-Erscheinungen"

Unter den sechs Vögeln des Kapitels sind der Uactli CB 21/V und die Eule CB 18/I dem Mexikaner als Vorboten unheilvoller Ereignisse bekannt (s. auch S.232-233). Ins Sanskrit übertragen, verstehen sich die "Vogel-Erscheinungen" als <sup>+</sup>Utpāta (das Auffliegen, plötzliche Erscheinung, Omen) – ein Begriff, der ein Wortspiel mit Utpata (Vogel) zuläßt – oder <sup>+</sup>Śakuna (Vogel, insbesondere Geier und Adler, unheilvoller Vogel, Omen).<sup>180</sup> Mit Ausnahme von CB 18/I finden sich ominöse Vögel im oberen Register von CB 18-21 (CB 21/V, CB 19/VII, CB 18/VIII) und dort jeweils an einem "oberen Ort" (CB 21/V und CB 19/VII: auf dem Baum; CB 18/VIII: am Nachthimmel).<sup>181</sup> Die "Eule im Tempel" CB 18/I repräsentiert das Beizeichen (Kennzeichen) der Tagesregentin Tlazolteotl/<sup>+</sup>Devī (s. CB 12, CV 30, CV 91). Die parallele Wochenregentin wird stattdessen vom "Geier im Tempel"<sup>182</sup> begleitet (CB 68, CV 61). Zwischen der Wochenregentin CB 68 ("ce olin") bzw. dem "Geier im Tempel" und der "Eule im Tempel" CB 18/I besteht eine Verbindung, die sich auf die Datenkettenprojektion (s.S.216-217) gründet. Sowohl die Eule als auch der Geier sind Wahrzeichen der grauenvollen Erscheinungsformen der Großen Göttin Devī. Im *A t h a r v a V e d a* gehören diese Vögel des Unheils zu einer Reihe zauberischer Verwandlungen, die zu vernichten Indra angerufen wird. Nachdem dieser mit AV.8.4.21 die Aufforderung erhält, die Dämonen zu zerstören "wie eine Axt den Wald" (*paraśur yathā vanam*), heißt es AV.8.4.22:

"The owl-sorcerer [ulūka-yātu], the owlet-(?) sorcerer [śusulūka-yātu] smite thou...., the eagle-sorcerer [suparpya-yātu] and the vulture-sorcerer [gṛghra-yātu] – do thou destroy the demon [rakṣas], O Indra...." (Whitney 1905:489)<sup>183</sup>

AV.8.4.17 erwähnt weibliche Yātus, die wie Eulen erscheinen:

"She who goes forth in the night [naktam] like an owl [khargalā-iva], hateful, hiding herself away – may she fall down..." (Whitney 1905:488)

Nach der *B ṛ h a t S a m h i t ā* und dem *M a t s y a P u r ā ṇ a* ist es ein schlechtes Vorzeichen, wenn eine Eule (ulūka, MP.237.12; kauṣika,<sup>184</sup> BṛS.46.68, 1947:361) in den Palast des Königs (gṛha) gelangt oder an dessen Tür (nṛpadvāra) erscheint, den dies besagt, daß der König sterben oder seinen Reichtum verlieren wird (vgl. Schultze Jena/Sahagūn

1950:15-17). Weber zitiert aus dem *Atharvaparīṣiṣṭa*, wo es heißt, daß Geier (*gr̥ghra*) oder Eule (*ulūka*), die auf ein Haus fliegen, Zeichen des Todesgottes Yama sind (1859:322-323). Dies mag im Hinblick auf die vertikale Nachbarschaftsbeziehung zwischen den Todesgöttern CB 18/VIII und der "Eule im Tempel (Haus)" CB 18/I relevant sein. Dieselbe Quelle stellt weiterhin böse Träume, Schlaflosigkeit und Schlafsucht (*atinidrā*) als Phänomene hin, die unter Yamas Zuständigkeit fallen (1859:322-323). Die geschlossenen Augen des <sup>†</sup>Siva (-Hauptes) CB 18/VIII können als bildhafter Ausdruck für Schlaf gelten.

Das Hauptargument für die Identifizierung des Uactli CB 21/V mit einem <sup>†</sup>Kṛṣṇa Śakuna (schwarzer, ominöser Vogel) gründet sich auf seine Assoziation mit dem Roten Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra. Bei Erscheinen des Kṛṣṇa Śakuna ist laut *Kauśika Sūtra* die Hymne an Rudra (Bhava und Śarva) AV.11.2 ein angemessenes Abwehrmittel (Kauś.S.129.3, cf. Bloomfield 1964:619). Diese Hymne (s. dazu auch S. 254-258) wird auch zur Abwendung von Unheil im Zusammenhang mit Reise und Handel - in einer CB 21/V analogen Situation (sic) - rezitiert.

Die Funktion des (ominösen) Vogels am zerbrochenen, blutenden Baum CB 19/VII konnte bisher nicht geklärt werden (s. dazu Selser, BK I:296, handelt es sich um einen Sperber?). Das Strickadnex, welches er im (am) Schnabel trägt (s. auch CB 19/II, bei der Schlange), wiederholt sich beim Co-Regenten der *trecena* "1 Affe", dem Jaguarkrieger/<sup>†</sup>Skanda-Kārttikeya CB 7o oben, in einem Abschnitt, der qua Datenkettenprojektion mit CB 19/II korrespondiert (s.S. 216-217).

CB 18/VIII zeigt beiderseits des Mondes einen vom Nachthimmel hinabfliegenden Vogel, zur Linken (heraldisch rechts) den Truthahn (Chalchiuhtotolin/<sup>†</sup>Ganeśa), zur Rechten (heraldisch links) den messerbesetzten Adler (vgl. CB 11, 15. "Adler"). Diese Darstellung erinnert in Einzelheiten an die schwerverständlichen Verse zum Thema Totenkult und Reich der Vorfäter AV.18.3.58-66 (Whitney 1905:864). Dämonen, die, in Vögel verwandelt, des nachts umherfliegen, sind Gegenstand von AV.8.4.18:

"Scatter yourselves, O Maruts, among the people (...); seek, seize, crush (...) the demoniacs [rakṣas], who, becoming birds [vayo ye bhūtva], fly in the nights [patayanti naktabhir]..." (Whitney 1905)

Den hinduistischen (tāntrischen) Ganeśa verehrte man, um sich schwarzer Magie (*abhicāra*) zu erwehren (Hazra 1951:93, cf. GanP.I.46.124). Die "Leichenhand" im Schnabel <sup>†</sup>Ganeśas CB 18/VIII (s. auch S.233-234) erlaubt ein Wortspiel mit *hasta* (Hand, Elefantenrüssel). Auf diese Weise lassen sich <sup>†</sup>Hastimukha und <sup>†</sup>Paraśuhasta als Beinamen des <sup>†</sup>Ganeśa CB 18/VIII ermitteln.

"Der mit der (Leichen-) Hand" vermag auch einen <sup>†</sup>Hastavat (Dieb) darzustellen. Sahagún gemäß sind es Diebe (sic), die als "Leichenhand-Tänzer" oder "Nachtvogel-Hexenmeister" die Leute in Schrecken versetzten (Schultze Jena 1950:199; s. auch S.233). Die Aktion des "Nachtvogels" <sup>†</sup>Ganeśa CB 18/VIII ("packen") stellt gleichermaßen eine mexikanische Ausdrucksform für Diebstahl dar. Außer Hastavat gelten im Sanskrit u.a. Ākhu oder Mūṣ (Dieb, Maus) als Bezeichnungen für den Dieb. Eine Maus (oder Ratte) ist bekanntlich Ganeśas Vāhana. Seine Assoziation mit der Maus geht möglicherweise auf Rudra zurück ("<sup>ā</sup>khus te paśuḥ", SYV.3.65, cf. Bhattacharji 1962:88), den Herrn über alle Klassen von Dieben und Räubern, die sich tagsüber und nachts an allen erdenklichen Orten herumtreiben (TS.IV.5.3). Rudras Namen Muṣpatām Pati (TS.IV.5.3, "Herr der Diebe") trägt später auch sein Sohn Skanda (s. Pischel 1886:120).

## 5.2. Waldtiere

In Mexiko (Schultze Jena/Sahagún 1950:19) wie in Indien galt es als böses Omen, wenn Waldtiere (vanya, āraṇya) die Wohnorte der Menschen aufsuchten.<sup>185</sup> Im A d b h ū t a b r ā h m a ṇ a des S a m a v e d a zählt dies zu den Erscheinungen, die dem Windgott unterstehen:

"Nach der Luft [<sup>ā</sup>ntarīkṣa] wende sich ... (in wessen Haus sich) Esel,... Taube, Eule [<sup>ul</sup>ūka], Krähe [<sup>kā</sup>ka], Geier [<sup>gṛ</sup>ḥra], Falke [<sup>ś</sup>yaena]...oder Schakal niederlassen, wenn von oben Staub-,...Knochen-, Blut- [<sup>rud</sup>hira] Regen [<sup>var</sup>ṣa] sich ergießen,...wenn Hasen ins Dorf laufen [<sup>śa</sup>śakā grāmaṃ praviśanti], die Bäume Blut schwitzen...Alle diese sind dem Vāyu geweiht." (Weber 1889:330 ff.)

"Wenn Hasen ins Dorf laufen..." entspricht der Angabe "Kaninchen und Hirsch" im Bildabschnitt CB 19/VII (s.dazu S.232-233), vorausgesetzt, man kann vom Effekt ("Flüchten") auf die Ursache (Vorzeichen: "das Kaninchen betritt die Hütte") schließen. Der Baum, der CB 19/VII dargestellt ist, ergießt Blut (<sup>†</sup>sravati rudhirap) bzw. läßt einen "Regen von Blut" (<sup>†</sup>rudhiravarṣa) zur Erde fließen. Die Gottheit, die diese Phänomene kontrolliert, Eecatl/<sup>†</sup>Vāyu, erscheint im vertikal benachbarten Abschnitt CB 19/II.

## 5.3. Bäume

Zerbrochene, blutende Bäume begegnen uns CB 21/V und CB 19/VII bei Tlatlahuqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra und dem Holzfäller/<sup>†</sup>Takṣaka. An den blutigen Bruchstellen erscheint jeweils ein (unheilvoller) Vogel. Der Baum des siebten Bildabschnittes dient zugleich verschiedenen Schlangenarten als Wohnstätte (im Geäst, bei der Wurzel) und befindet sich inmitten eines trockenen

Feldes (in der Wildnis/<sup>+</sup>Jāṅgala ?), während CB 21/V der Baum am Rande eines Weges steht. Die Aktion des Tlahuizcalpantecuhtli/<sup>+</sup>Takṣaka (<sup>+</sup>Paraśurāma) CB 19/VII, der mit seiner Axt den Baum/Wald in Stücke haut, könnte ihn - entsprechend dem indischen Sinnbild des "Spaltens mit der Axt" - als "Zerstörer von Feinden und übernatürlichen, adversen Mächten" (asuras, rakṣasas etc.) qualifizieren (s. AV.8.4.21, Whitney 1905:489; s. dazu auch S.239; ŚP, RudraS.5.2.17, 1978:810). Zu den "Erscheinungen an Bäumen" wird in der B ṛ h a t S a ṃ h i t ā gesagt:

"If the branches of trees break down all of a sudden (without any cause) [śākhābhaṅga 'kasmād vṛkṣāṅām], preparation for war should be foretold..."  
 "If...blood [śoṇita] (flows from trees), there will be war [saṃgrāma]..."  
 (BṛS.46.25,27, 1947:351,352)

Diesen Vorzeichen (vṛkṣāṅām vaikṛtya) wird mit Opfern und Hymnen an Rudra begegnet (BṛS.46.31-32, 1947:353). Das M a t s y a P u r ā ṇ a enthält die gleichen Angaben mit dem Zusatz, daß bei solchen Gelegenheiten dem Rudra ein Tier (paśu) in der Nähe des betreffenden Baumes darzubringen sei (MP.232.14, 1972:256). Auf diese Textstellen bezogen, lassen sich die Konstituenten des Bildabschnittes CB 21/V sinnvoll interpretieren: der Rote <sup>+</sup>Rudra kontrolliert die Vorzeichen <sup>+</sup>śākhābhaṅga und <sup>+</sup>"Bluten des Baumes"; das Opfertier/<sup>+</sup>Paśu erscheint in Gestalt des Vierfüßlers mit der Opferfahne (sic),<sup>186</sup> der gleichzeitig "Krieg" (Krieg wird vorhergesagt) signalisiert. Auch der Uactli an der Bruchstelle des Baumes ist ein (mexikanischer) Vorbote des Krieges:

"Dies passierte ihnen...inmitten einer weiten Ebene, inmitten eines Waldes, im dicken Wald, im Inneren des Waldes und wenn die Kaufleute wanderten und ihnen das passierte, daß über ihnen der Uactli lachte, so sprachen sie: es wird sie ein Unglück treffen,...oder daß ihnen irgendwo die Weiterreise durch Krieg versperrt werden wird. Das wird ihnen passieren."  
 (Seler/Sahagún, BK I:294)<sup>187</sup>

Im Bildabschnitt CB 21/V liegt offenbar eine Überlagerung mexikanischer und indischer Inhalte vor:

- I. Wenn der Uactli lacht, wird den Händlern (Tlatlahqui Tezcatlipoca in Händler-Tracht) Krieg (Tier mit Opferfahne: a) siegreicher Krieger, b) die Besiegten erleiden den Opfertod) begegnen.
- II. Wenn ein Schwarzer Vogel/<sup>+</sup>Kṛṣṇa Śakuna erscheint, wird <sup>+</sup>Rudra angerufen (mit der Hymne AV.11.2).<sup>188</sup> Wenn die Zweige eines Baumes abbrechen, oder wenn ein Baum Blut verströmt/schwitzt, wird Krieg (Vierfüßler mit Opferfahne repräsentiert <sup>+</sup>Skanda-Kārttikeya, den indischen Kriegsgott) eintreten. Um dieses Unheil abzuwenden, wird <sup>+</sup>Rudra ein <sup>+</sup>Paśu (Vierfüßler mit Opferfahne repräsentiert das Opfertier) geopfert und das Rudrajapa (TS.IV.5)

gebetet.

Beide blutenden Bäume im sechsten Kapitel des Codex Borgia, CB 21/V und CB 19/VII, besitzen eine Wurzel, die durch rote Voluten auffällig gekennzeichnet ist. Im indischen Kulturbereich stellen Baumwurzeln gefährliche (ominöse) Orte dar, wo man besonderen Schutzes bedarf. Dort halten sich beispielsweise die unheimlichen Rudra-Scharen auf (Mbh.12. App.I. No.28, line 372, "ye..vṛkṣamūleṣu..."). Ein Rudrakavaca aus Indonesien enthält folgende Verse, die für die indo-mexikanistische Bewertung von CB 21/V aufschlussreich sind:

"May He-with-the deformed eyes [virūpākṣa] protect me when I am on a journey as a traveller on foot [prasthāne pathikam]; at the root of a tree [vṛkṣamūle]..."

(Goudriaan and Hooykaas 1971:395 ff., No.673)

#### 5.4."Wasser-Erscheinungen"

Das Meer ("Sieben Meere"), das im Abschnitt CB 20/III erscheint, ist der mythische Ur-Ozean, durch dessen Quirlung (manthana) sowohl der Unsterblichkeitstrank (amṛta) als auch das absolut tödliche, weltenerstörende Gift hervorgebracht wurden. Die feurigen, schwarzen Wolken, die aus dem Meer CB 20/III emporsteigen, repräsentieren in diesem (mythischen) Kontext <sup>+</sup>Viṣa (Gift). Im Kontext der Vorzeichen lautet ihre Deutung anders:

"If fire [jvalana] is observed on water [jala]...it indicates the king's death..."

(BrS.46.19, 1947:350)

"If wells [kūpa] show flames [jvala], smoke [dhūma]...they are said to tend to the mortality of the population."

(BrS.46.49, 1947:357)

Auch im M a t s y a P u r ā ṇ a ist angegeben, daß Epidemiengefahr besteht (janamārabhaya, "die Furcht vor dem Sterben der Lebewesen"), wenn Wasserbehältnisse (jalāśāya)<sup>189</sup> aufflammen (praivalanti) oder aussehen, als ob sie Flammen (jvala), Rauch (dhūma) oder Staub (rajas) entsenden (MP. 234.3,4, 1972:257). Laut B ṛ h a t S a ṅ h i t ā soll in diesen Fällen Varuṇa geehrt werden (BrS.46.51, 1947:357). Vermitteln die "Wasser-Erscheinungen" CB 20/III indirekt auch <sup>+</sup>Varuṇas Präsenz? In Anbetracht der Übereinstimmungen zwischen dem Bildinventar von CB 18-21 und den "Erscheinungen der acht Weltgegenden" (BrS.86.75-78) erhält diese Hypothese zusätzliches Gewicht (s. dazu S.236-238).

### 5.5. Zerbrochene Krüge und Geräte

Die zwei Vorkommen zerbrochener Krüge im sechsten Kapitel sind CB 20/III zu finden. Der blutende Krug auf der schaumgekrönten Wasseroberfläche enthält einen toten Anthropomorphen, während der zweite Krug, den Chalchiuhtlicue/<sup>†</sup>Lakṣmī (<sup>†</sup>Manasā) als Rückenlast trägt, eine Schlange zum Inhalt hat. Zerbrochene Gegenstände, wie Wasserkrüge (kumbha), Kübel und Töpfe (sthāla) gelten als Vorzeichen (nimitta), die Indra geweiht sind. Im 7o. A t h a r v a - p a r i ś i ṣ ṭ a (Abhūtaśānta) wird alles, was zerbricht, Indra zugeschrieben:

"Wenn nachts ein Regenbogen steht, oder wem irgend je erscheint eine Schlang' [darvīkara], oder wenn von selbst...Topfgeschirr [kumbha]...oder irgendwas sonst zerbricht....Alles gestörte Hauswesen - dem Indra kenn' man diese zu." (Weber 1859:320)

Mit der Opfergabe soll man dann sprechen:

"Indra, Śacīpati, Śakra, der Blitzhand [sic], Götterherr [sureśvara], All'r Unheilszeichen Sühner ist..."

(Weber 1859:320-321)

Tlaloc/<sup>†</sup>Indra (<sup>†</sup>Vajrapāṇi) CB 20/VI hat die Kontrolle über die Phänomene, die sich im vertikal benachbarten Bildabschnitt CB 20/III manifestieren.

### 5.6. Zusammenfassung

Die Integration indischer Konzeptionen, die sich auf Omina und Zauberei beziehen, scheint entlang vertikaler Zuordnungen innerhalb des sechsten Kapitels, CB 18-21, erfolgt zu sein:

Die Omina "Eule" CB 18/I und "Schlafsucht" (atinidrā) CB 18/VIII<sup>190</sup> unterstehen dem Todesgott CB 18/VIII.

Die Omina "Blutregen" CB 19/VII, "blutender Baum" CB 19/VII und "Hase läuft ins Dorf" CB 19/VII unterstehen dem Windgott CB 19/II.

Die Omina "zerbrochene Krüge" CB 20/III und "zerbrochenes Gerät(Coa)" CB 20/VI unterstehen dem Regengott CB 20/VI. (Die Omina im Zusammenhang mit Wasser, "rauchendes, flammendes Wasser" CB 20/III unterstehen dem Gott des Meeres CB 20/III ?)

Die Omina "Schwarzer Vogel" CB 21/V, "Brechen der Zweige" CB 21/V, "blutender Baum" CB 21/V unterstehen dem Kriegsgott <sup>†</sup>Rudra (<sup>†</sup>Agni-Aspekt ?) CB 21/IV, V.

CB 21/V	CB 20/VI	CB 19/VII	CB 18/VIII
	+INDRA		TODESGOTT
+RUDRA		+VAYU	
CB 21/IV	CB 20/III	CB 19/II	CB 18/I

## 5. Aspekte der +Devī

### 1. Die "Retterin"

Hindus wie Buddhisten betrachteten die Große Göttin als "Retterin" (Durgā Tāriṇī, Ugratārā, Tārā) der Menschen vor großen Gefahren (bhaya). D.C. Bhattacharya (1967:137-138) und K.K. Dasgupta (1967:116) betonen, daß die śivaitische Devī und die buddhistische Tārā in dieser Eigenschaft grundlegend übereinstimmen (s. auch Banerjea, DHI:492).

"In other words Durgā and Tārā not only etymologically but also conceptually came to be regarded as identical in the fourth-fifth century A.D."

(Dasgupta 1967:116)

Die lunare, "lachende" Todesgöttin CB 18/VIII, die Sternaugen (+Tārāḥ ?) im Haar trägt, scheint Aspekte der Devī Durgā (Tāriṇī, Ugratārā, Aṭṭahāsa etc.) und der buddhistischen Tārā (Aṣṭamahābhaya-Tārā) in sich vereint zu haben. Ob dieser spezifische Synkretismus durch die "Spenderkultur" vorgegeben war oder ob er sich erst im Rahmen des Borgia-Programms herausbildete, ist schwer zu bestimmen. Die erste der beiden Möglichkeiten ist zwar nahelegend, dennoch problematisch, da m.W. keine indische Quelle Hinweise auf eine direkte Assoziation der Devī Durgā mit dem Aṣṭamahābhaya-Aspekt der Tārā<sup>191</sup> gibt.

Die Rückschlüsselung der Göttin der Unterwelt und des Todes CB 18/VIII auf Aṣṭamahābhaya-Tārā gründet sich in erster Linie darauf, daß die "acht großen Gefahren" innerhalb des acht-teiligen Kapitels CB 18-21 nachgewiesen werden können. Quellen aus dem 8. und 11.Jh. A.D., das Sragdharā Stotra (BSS, Vol.I, 1908:vv.10-17) und eine Inschrift aus der Zeit des Cālukya Vikranāditya,<sup>192</sup> benennen die acht Mahābhayas, vor denen Tārā die Menschen bewahren soll. Es sind dies durch Wasser bedingte Gefahr, wie Schiffbruch (bhinnanauka),<sup>193</sup> Feuer (agni, śikhin), Löwen (hari, siṃha), Elefanten (karin), Schlangen (phaṇi), Diebe (taṣkara, caura), Gefangenschaft (niḡaḡa, bandhana) sowie Dämonen (rakṣasas, piśācas).<sup>194</sup> Dieses Konzept stimmt im Prinzip mit der Klassifizierung von Omina nach den acht Weltgegenden (Zeichen,

Orten, Begleitumständen) bei Varāhamihīra (BṛS.86.75-78, s. dazu S.236-238) überein. Drei der Mahābhayas, namentlich Śikhin (Feuer), Jala (Wasser) und Nigaḍa (Fessel) sind mit Faktoren identisch, die in der Bṛhatsaḥiṭā angeführt sind. Auf die Präsenz von <sup>+</sup>Śikhin (CB 21/V), <sup>+</sup>Jala (CB 20/III), <sup>+</sup>Nigaḍa oder <sup>+</sup>Bandhana (CB 19/II, CB 19/VII, CB 21/IV) sowie auf die Rolle der Schlangen (CB 19/II - CB 19/VII) innerhalb von CB 18-21 wurde bereits eingegangen (S.235-238). <sup>+</sup>Siṃha erscheint CB 18/I in Gestalt des Jaguars (s. Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad 14.ocelotl), der zugleich einen <sup>+</sup>Rakṣas darzustellen vermag ("Indo-Mexicana", Katalog ad 3. calli). Gleich dem Jaguar/<sup>+</sup>Siṃha, der mit erhobenen Pranken den Tempel bewacht/<sup>+</sup>Rakṣas, erfüllt auch "Der (Truthahn/<sup>+</sup>Ganeśa) mit der (Leichen-) Hand" CB 18/VIII eine Doppelfunktion, indem er sowohl <sup>+</sup>Taṣkara (= <sup>+</sup>Hastavat, s.dazu S.240-241) als auch <sup>+</sup>Hastin oder <sup>+</sup>Karin abdecken kann.<sup>195</sup> Somit konzentrieren sich vier der "acht großen Gefahren" im ikonographischen Umfeld der Großen Göttin, CB 18/I und CB 18/VIII. Drei weitere, das sind <sup>+</sup>Śikhin, <sup>+</sup>Phaṇi und <sup>+</sup>Bandhana begleiten die Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Rudra-Śiva Erscheinungsformen in den Bildabschnitten CB 21/V und CB 21/IV, die auf Grund von Datenanschluss mit CB 18/I und CB 18/VIII korrespondieren (s.S. 230).<sup>196</sup> Diese Beobachtungen reichen nicht aus, um eine Äquivalenzbeziehung zwischen der lunaren Todesgöttin CB 18/VIII und der Aṣṭamahābhaya-Tārā beweisen zu können. Auch die Möglichkeit <sup>+</sup>Tārāḥ (die Sterne, die Pupillen) für die "Sternaugen" einzusetzen, die das Haar der erstgenannten schmücken, ergibt allein keine befriedigende Lösung. Ein Tārāḥ/Tārā-Wortspiel erhält aber im Hinblick auf CB 18/VIII einen ganz besonderen Aussagewert, wenn man berücksichtigt, daß die Göttin Tārā für die Seefahrer (sic) zuständig war, die sich nach den Sternen (Tārāḥ) orientierten.<sup>197</sup> Setzen wir dem hinzu, daß eines der ältesten und bedeutendsten Heiligtümer der Tārā, Candra-dvīpa, vermutlich an der bengalischen Küste situiert war (Sircar 1967: 128-133), von wo ja Priester und Händler ihre Reisen nach Übersee antraten. Als Göttin, die die Seefahrer vor Gefahren schützt, insbesondere vor Schiffbruch (Bhinnanauka führt die Reihe der acht Bhayas im Sragdharā Stotra an), dürfte Tārā die indischen Überseereisenden auf ihren Expeditionen (bis hin nach Mesoamerika ?) begleitet haben.<sup>198</sup> An Expeditionen, die von Bengalen ausgingen, waren mit großer Wahrscheinlichkeit auch zahlreiche Anhänger der śivaitischen Devī beteiligt.<sup>199</sup> Vielleicht erklärt dies die spezifische Assoziation der "lachenden" <sup>+</sup>Devī CB 18/VIII, die offenbar eine der grauenvollen Erscheinungsformen der Großen Göttin verkörpert, mit dem <sup>+</sup>Aṣṭamahābhaya-Aspekt der buddhistischen Tārā. <sup>+</sup>Tārā CB 18/VIII erscheint neben einer großen Mondhieroglyphe. Ohne hier unbedingt einen Hinweis auf

+Candradvīpa ("Mond-Insel") unterstellen zu wollen, kann man zumindest feststellen, daß die gemeinsame Assoziation mit diesem Gestirn Tāra von Candradvīpa (in Bengalen) und die lunare, "lachende" Göttin des Todes CB 18/VIII verbindet.

Aṣṭamahābhaya-Tārā ist jedoch eine "günstige", den Menschen stets wohlgesonnene Göttin,<sup>200</sup> während die Göttin mit Sternaugen/<sup>+</sup>Tārāṅ im Haar CB 18/VIII wegen ihrer negativen Qualitäten eher der <sup>+</sup>Ugratārā gleicht. Diese Hypothese wird dadurch gestützt, daß Hymnen und Stutis der Ugratārā häufig mit einer Invokation Ganeśas (sic) und Ugratārās beginnen (s. BSS, Vol.I, 1908:xxii, xxvi).

Im K ā l i k ā P u r ā ṇ a wird berichtet, daß die Große Göttin, nachdem sie Kauśikī aus dem Inneren ihres Körpers (śarīra-kośa) entlassen hat, schwarze Farbe annimmt und nunmehr Kālikā oder Ugratārā heißt (KP.61.59-61).<sup>201</sup> Andere Namen der Kālikā Ugratārā sind Mahāghorā und Aṭṭahāsā, die "laut Lachende" (KP.61.68). Die "Eule/<sup>+</sup>Kauśika im Tempel" CB 18/I vertritt Tlazolteotl/<sup>+</sup>Devī <sup>+</sup>Ambikā (<sup>+</sup>Durgā), die Regentin des 14. Tageszeichens. Durch die Möglichkeit eines Wortspiels Kauśika/Kauśikī<sup>202</sup> wird suggeriert, daß diese Eule, die auch ein Omen repräsentiert (cf. BrS.46.68, s. dazu S. 239-240), im Rahmen der vertikalen Nachbarschaftsbeziehung mit <sup>+</sup>Ugratārā <sup>+</sup>Aṭṭahāsā <sup>+</sup>Mahāghorā CB 18/VIII als <sup>+</sup>Kauśikī zu bewerten ist.<sup>203</sup>

Das Kālikā Purāṇa begründet, warum die Große Göttin Ugratārā genannt wird:

"Die weisen Ṛṣis nennen sie Ugratārā, denn stets rettet sie [trāti] die ihr Ergebenen [bhakta] vor fürchterlichen [ugra] Gefahren [bhaya]."

(nach KP.61.60 cd - 61 ab)

Demnach hat sie, wie Tārā und Durgā Tāriṇī,<sup>204</sup> die Funktion einer "Retterin". Durgā Tāriṇī, an die sich Arjuna im M a h ā b h ā r a t a (Mbh.6. App.I. No.1) wendet, steht der Kālikā Ugratārā des K ā l i k ā P u r ā ṇ a sehr nahe. Arjunas Stuti (lines 7-32) enthält u.a. folgende Namen/Epitheta, die dies verdeutlichen:

kālī, kāpālī (line 8), bhadrakālī, mahākālī (line 9), tāriṇī (line 10), karālī (line 11), khaḍgakheṭakadhāriṇī (line 13), aṭṭahāsā, rapapriyā (line 16)

Gleich dieser ist die Todesgöttin CB 18/VIII mit scharfen Waffen (Messer/<sup>+</sup>Khaḍga ?) ausgerüstet, hat einen weit geöffneten Mund (<sup>+</sup>Karāla ?) und lacht (<sup>+</sup>Aṭṭahāsa). Mit Mahānidrā Dehinām ("großer Schlaf" bzw. letzte Ruhe für die Körper, Tod) und "nityaṃ vasasi pātāle" (Pātāla, die Unterwelt, ist dein ständiger Aufenthaltsort)<sup>205</sup> liefert das Arjunadurgāstuti noch weitere Aussagen, die im Bildabschnitt CB 18/VIII ihre Entsprechungen finden.

Da auch Kauśikī in diesem Stuti (line 15) genannt wird, wäre eine Kon-

trastierung von †Mahānidrā CB 18/VIII (Assoziation mit der Nacht, "Nachtsonne", mit dem Tod) vs. †Kauśikī CB 18/I (Assoziation mit dem Tag, der Sonne) zu erwägen. Diese Vermutung kann mit Hilfe einer Namenfolge aus dem Devīśahasranāmastuti im K ū r m a P u r ā ṇ a (I.11.76 ff., 1972:68 ff.) noch besser begründet werden:

kausikī, karṣaṇī, rātrī (KŪP.I.11.116)<sup>206</sup>

Im Hinblick auf die indo-mexikanistische Bewertung der "Göttin der Nacht und des Todes"/†Ugratārā †Aṣṭahāsa †Khaḍgadhārīnī †Karālī †Mahānidrā CB 18/VIII sind ferner auch die Verse 127-132 des Devīśahasranāma aufschlussreich:

mahārātrī...duḥsvapnanāśinī (v.127)...saṃsāratāripī (v.131)...mahārātrī (v.132) tāripī...

Im M a h ā b h ā r a t a (Mbh.4. App.I. No.4) und im Devīmahātmyam des M ā r k a ṇ ḍ e y a P u r ā ṇ a (3. Teil) werden die Gefahren (bhaya) genannt, vor denen die Große Göttin die Menschheit schützt. Die betreffenden Passagen sind den Aṣṭamahābhaya-Tārā-Invokationen (s.S.245) sehr ähnlich, jedoch gibt es dabei keine Festlegung auf acht Bhayas. Aus dem Devīmahātmyam geht hervor, daß die Devī auch solche Gefahren (upāsarga) abzuwenden vermag, die durch das "Reifwerden von Omina" entstehen (Teil 3, 11.34, 1973: 257).

"Weil du vor Gefahren (bhaya) rettetest (tārayase), deshalb nennt man dich Durgā."

(Mbh.4. App.I. No.4 (F), line 42; vgl. Devīmahātmyam 3, 5.12, 1973:194)

"Sei du die höchste Zuflucht der in der Wildnis [kāntāra] Verlorenen, der im Meer [mahārṇava] Versunkenen, derer, die sich in der Nähe von Räubern [dasyu] befinden, beim Überqueren des Wassers [jala-pratarapa], in den großen Wäldern (oder: in der Wildnis) [kāntāra] und in den Wäldern [aṣṭavī]."

(Mbh.4. App.I. No.4 (F), lines 43-45)<sup>207</sup>

"Whereever there are demons [rakṣas], serpents [nāga] with dreadful poison [ugraviṣa], where there are foes [ari], troops of robbers [dasyu-bala], where there is a wild fire [dāvānala], in the midst of the sea [abdhimadhya], there thou standest and savest the universe."

(Devīmahātmyam 3, 11.32, 1973:257)

Wer das Devīmahātmyam rezitiert, bleibt frei von Furcht und Unglück:

"No fear comes to them from foes [śatru], robbers [dasyu] or even from kings [rājan] - neither from weapons [śastra], fire [anala] and floods [toya]."

(Devīmahātmyam 3, 12.6, 1973:257)

Die Devī selbst bezeichnet sich als Beschützerin ihrer Anhänger in diesen Situationen:

"In a forest [arāṇya], on a lone path [prāntara],<sup>208</sup> or surrounded by a forest fire [dāvāgni] or encircled by robbers [dasyu] or else seized by enemies [śatru] in a desolate place [śūnya], or in a jungle [vana] pursued by lion [siṃha], tiger [vyāghra] or wild elephants [vana-hastin], or else on the command of an irate king thrown into prison [bandhagata] or sentenced to death, or caught in a boat [pota] tossed by the winds on the high seas [mahārṇava], or else facing the volley of arrows in an intense terrific battle [saṃgrāma], or in the midst of all kinds of terrible troubles or afflicted with pain, remembering this my carita, a man gets out of straits.

By my power [prabhāva], animals like lions [siṃha-adya], robbers [dasyu] and enemies [ari] flee at a distance from one who remembers my carita."

(Devīmahātmyam 3, 12.26-30, 1973:267-268)

Diese Beispiele dokumentieren, daß die Devī gleich der buddhistischen Tārā vor allen erdenklichen Gefahren bewahrt, die durch Wasser bedingt sind (mahārṇava, toya, abdhimadhya, jalaprataraṇa; s. CB 20/III), vom Feuer her-rühren (anala, dāvānala, dāvāgni; s. CB 21/V), bei der Begegnung mit Dämonen (rakṣas; s. CB 18/I), Dieben (dasyu; s. CB 18/VIII), Löwen (siṃha; s. CB 18/I) und Elefanten (vana-hastin; s. CB 18/VIII) entstehen, durch Schlangen (nāga; s. CB 19/II - CB 19/VII) verursacht werden, und auch dann den Menschen ihren Schutz nicht versagt, wenn diese in Gefangenschaft geraten sind (bandhagata; s. CB 19/II, CB 19/VII, CB 21/IV) bzw. der Willkür ungerechter Herrscher zum Opfer fallen (s. CB 21/IV ?). Devī (Kāntāravāsini, s. Bhattacharji 1970:167) kontrolliert insbesondere auch die Wälder, die Wildnis (s. CB 19/VII/+Jāṅgala),<sup>209</sup> die einsamen Wege (s. CB 21/V ?).

## 2. †Manasā, die Schlangengöttin CB 20/III

Mit der Identifizierung †Ganeśas<sup>210</sup> und †Tārās (†Ugratārās) CB 18/VIII beginnt sich eine tāntrische Einflußkomponente innerhalb des sechsten Kapitels des Codex Borgia abzuzeichnen, deren Ursprünge im ost-nordöstlichen Indien liegen. Aus dieser Gegend stammt auch die Schlangengöttin Manasā, deren Äquivalent im Bildabschnitt CB 20/III dargestellt ist. Es handelt sich um die Repräsentantin von Venus-Abendstern, Chalchiuhtlicue/†Lakṣmī, die "Herrin der Schlangen". Sie trägt den charakteristischen Schlangen-Nasenschmuck der †Nāga-Lakṣmī (Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad 5.coatl) und unterscheidet sich von den übrigen Vorkommen<sup>211</sup> im wesentlichen durch ihre gelbe Haarfarbe (†Gaurī) und das Fehlen der Reptilmaske. Ihr Datenanschlusspartner ist der Holzfäller/†Pakṣaka CB 19/VII, der †Nāga-Fürst, in dessen Bereich alle Schlangenarten vertreten sind, die das Kapitel CB 18-21 enthält (rote, schwarzgefleckte und Federschlange). Im Umfeld der Chalchiuhtlicue/†Lakṣmī finden sich drei rote Schlangen. Eine davon stellt den Inhalt des zerbrochenen Kruges dar, der der Göttin als Rückenlast dient (vgl. CFM 27:

hier hält die Göttin einen Wasserkrug mit Schlange im Arm). Vor ihr ist eine viergeteilte, blutende Schlange abgebildet, die durch Gift/<sup>t</sup>Netraviṣa ("Gift" + "Auge") an Kopf und Schwanzende gekennzeichnet ist (s. EM:25). Eine weitere zerschnittene Schlange, feurig und feuerspeierend,<sup>212</sup> befindet sich im Meer ("Sieben Meere"), aus dem Gift/<sup>t</sup>Viṣa in Gestalt feuriger, schwarzer Wolken emporsteigt. Die "Herrin des Giftes und der giftigen Schlangen" CB 20/III entspricht Manasā, deren Kult sich vornehmlich in Bengalen entfaltete,<sup>213</sup> wo er vom 10.-19. Jh. A.D. große Popularität genöß (Rawson 1955:151). Einen unverwechselbaren Hinweis auf rituelle Praktiken in Verbindung mit Manasā stellen die (Wasser-) Krüge, die Schlangen beherbergen, CB 20/III und CFM 27 dar (s. Rawson 1955:154-155).

"The pot is the symbol of Manasā even in the Bengali saga...and she is always depicted with the pot nearby..."

(Dimock, HR 1962:313, Anm.22)

"The goddess appears as an attractive woman...Occasionally she holds in her left hand a snake by its tail, standing up like a sceptre, whilst the base of the image may bear a relief of a pot from which a pair of snakes emerge."

(Rawson 1955:151)

"In the course of this story [gemeint ist die Manasākāvya-Episode vom König Cando, Anm. der Verf.] mention is repeatedly made of the hallows used in the worship of Manasā, the waterpot, sometimes made of gold, and sometimes with a snake hidden in it."

(Rawson 1955:154)

Ohne selbst schlangengestaltig zu sein, kontrolliert Manasā wie die buddhistische Jāṅgulī, deren Namen auch sie trägt,<sup>214</sup> das Schlangengift (s. Dimock 1962:311-312,317; Rawson 1955:152,157). Eine bengalische Schlangen-Inkantation ist für die Situation CB 20/III sehr aufschlussreich:

"O churning poison, in the water of the seven seas [sic],...It bursts from the lower world (i.e. the abode of the nāgas) and penetrates, and makes blood water....

By the order of Viṣaharī, go, poison, go."

(Dimock 1964:306, Anm.22, cf. A.Bhaṭṭācāryya, "The Serpent in Folk Belief in Bengal, IF I:26-27)

Unter Manasās Namen/Epitheta finden sich Sarpamantrādhiveī (Göttin der Schlangen-Mantras/Schlangenbeschwörungen, BvP.II.1.77), Viṣahārī oder -hāriṣī (die Gift-Vernichterin, BvP.II.45.10,16) Sie heißt aber auch Viṣadharī (die Gift hat/kontrolliert, s. Clark 1955:517 und "nāgānām prāṇa-rakṣitṛī (die den Schlangen das Leben rettet, BvP.II.45.15). Die Nāgas, namentlich auch Ananta Vāsuki (sic), gelten als ihre Brüder (BvP.II.1.73; BvP.II.45.9,15). Manasā ist eine junge (kanyā), überaus schöne Göttin (s. Dimock 1964:303 ff.; BvP.II.45.15; BvP.IV.51.15), die alle Welten bezaubert (sundarī, manoharā, BvP.II.45.7). Aus diesem Grunde nennt man sie

Jagadgaurī (BvP.II.45.7; s. auch Rawson 1955:154). Die Epitheta Padmāvati und Kamalā teilt Manasā mit Lakṣmī (Clark 1955:516; Dimock 1964:310; Rawson 1955:153). Im Brahmavairta Purāṇa redet Indra sie als Svargalakṣmī und "Vaikuṭṭhe...Kamalā-kalā" (Teil/Inkarnation der Kamalā/Lakṣmī in Viṣṇus Himmel) an (BvP.II.46.137 ab).

Schriftliche Quellen, die die Integration der lokalen Schlangengöttin Manasā in das hinduistische Pantheon dokumentieren, sind allesamt leider relativ späten Datums. Dabei handelt es sich einerseits um die bengalischen Maṅgal-Kāvya, <sup>215</sup> die, auf altend Traditionen beruhend, vermutlich über einen langen Zeitraum hinweg vor ihren schriftlichen Fixierung oral überliefert wurden (Dimock 1962:307-309), andererseits um das Brahmavairta Purāṇa (II.1.73 ff.; II.45-46; IV.51), das Aufschluss über Manasās Eingliederung in die Sanskrit-Tradition zu geben vermag. In den Maṅgal-Kāvya erscheint sie als Tochter Śivas, die in ständigem Konflikt mit ihrer Stiefmutter, Caṇḍī, lebt (Dimock 1964:303 ff.). Das Brahmavairta Purāṇa heißt sie Schülerin (Śiṣyā) Śivas und daher Śaivī (BvP.II.45.8). An derselben Stelle wird Manasā auch Vaiṣṇavī genannt, denn sie gilt als Viṣṇubhaktā. Vielleicht erklären Manasās Affinitäten zu den beiden großen sektarischen Richtungen des Śivaismus und Viṣṇuismus ihr Auftreten als <sup>+</sup>Lakṣmī im Rahmen des "Śivaitischen Schlangenkaptels" CB 18-21. Ihre Beziehung zu Śiva, ein beliebtes Thema der Maṅgal-Kāvya, hat wahrscheinlich tiefere Wurzeln in der bengalischen Tradition als die zu Viṣṇu, die im Brahmavairta Purāṇa, das der Blütezeit des bengalischen Viṣṇuismus entstammt, immer wieder betont wird. Nur in den Maṅgal-Kāvya wird Manasā mit der berühmten Mythe von der Quirlung des Ur-Ozeans in Verbindung gebracht:

"Manasā was given the churned-out poison, which Śiva had swallowed and then spewed up, to distribute to the snakes and scorpions, keeping some back in her one eye. She was then married to Jaratkaru..."

(Rawson 1955:153; s. auch Dimock 1964:305-306)

Das Samudra-Manthana Motiv begleitet auch <sup>+</sup>Manasā CB 20/III. Der Ozean ("Sieben Meere") stellt den Ort der Quirlung dar, <sup>+</sup>Vāsuki, <sup>+</sup>Manasās Bruder in Gestalt der feuerspeienden Schlange inmitten des Ozeans, das Mittel. Als Produkte der Quirlung erscheinen Gift/<sup>+</sup>Viṣa, angezeigt durch die feurigen, schwarzen Wolken, die aus dem Meer aufsteigen, <sup>+</sup>Dhanvantari (?) im beschädigten (Nektar- ?) Krug auf der Meeresoberfläche sowie eine blütenbekränzte <sup>+</sup>Apsaras (stellvertretend für <sup>+</sup>Lakṣmī ?). Als <sup>+</sup>Netraviṣa <sup>216</sup> qualifiziert das aus den Tiefen des Meeres gewonnene Gift/<sup>+</sup>Viṣa die Giftschlange, die vor <sup>+</sup>Manasā abgebildet ist. Ein Skorpion ist im Bildabschnitt CB 18/I zu sehen und findet sich auch CFM 27, im parallelen Abschnitt zu

CB 20/III. Das Auge (netra, dr̥ṣṭi), in dem Manasā das Gift speichert, das nach der Verteilung unter die giftigen Tiere übrigblieb, heißt Viṣanetra ("Giftauage"). Dort ist die todbringende Macht der Göttin konzentriert (s. Dimock 1964:306; 1962:318). Durch Umstellung der Komposita-Teile Netra und Viṣa läßt sich im Abschnitt CB 20/III ein Wortspiel nachvollziehen: Das Gift der Schlange/<sup>+</sup>Netraviṣa verweist auf das "Giftauage" der <sup>+</sup>Manasā, <sup>+</sup>Netraviṣa. Aus BvP.IV.51 geht hervor, daß Manasās Auge<sup>217</sup> sowohl tödliche als auch wiederbelebende Macht innewohnt (s. auch Dimock 1962:318-319). Dort heißt es, sie habe die Schlangen, ihre Schutzbefohlenen und Brüder, mit ihrem Blick (dr̥ṣṭimātra) zum Leben wiedererweckt und die Schüler des Feindes (Dhanvantari) durch ihren "giftigen Blick" (viṣadr̥ṣṭi) betäubt (BvP. IV.51.27). Repräsentiert der tote Anthropomorphe im beschädigten Krug auf der Meeresoberfläche CB 20/III <sup>+</sup>Dhanvantari, <sup>+</sup>Manasās Gegner? Die Samudra Manthana-Mythe besagt, daß Dhanvantari, die vielbegehrte Amṛta-Schale in den Hand, aus dem Ozean hervorkommt. Weiterhin ist auch er, wie seine Schüler, ein Opfer von Manasās Viṣadr̥ṣṭi. Der Konflikt zwischen den Parteien Manasās (Gift, Schlangen, Śiva) und Dhanvantaris (Nektar, Vögel, Garuḍa/Viṣṇu),<sup>218</sup> den das B r a h m a v a i v a r t a P u r ā ṇ a schildert (IV.51), thematisiert die gleiche fundamentale Opposition zwischen Schlangen und Vögeln wie die Mythe von Kadrū, der Schlangemutter, und Vinatā, der Mutter des Garuḍa. Während ein Schlangen/Vögel-Gegensatz im sechsten Kapitel des Codex Borgia strukturell angelegt zu sein scheint (s. S.229,235), bietet sich der messerbesetzte Adler im "schlangen-freien" Abschnitt CB 18/VIII als Garuḍa-Äquivalent an.<sup>219</sup> Würde CB 19/II durch die Datendoublette CB 18/VIII substituiert, ergäbe sich eine unmittelbare horizontale Nachbarschaftsbeziehung zwischen <sup>+</sup>Manasā und den Schlangen sowie Garuḍas Schüler, <sup>+</sup>Dhanvantari CB 20/III und <sup>+</sup>Garuḍa selbst CB 18/VIII.

Einen festen Platz innerhalb der Sanskrit-Tradition erhielt Manasā durch die Gleichsetzung mit Jaratkāru, der Mutter des Āstīka, der die Schlangen, namentlich Takṣaka, vor Janamejayas Sarpayajña bewahrt. Im größeren Kontext der epischen Rahmenerzählung (Mbh.I.13-53, Āstīkaparvan) erscheint übrigens auch das Samudra Manthana (Mbh.I.15-17; s. auch Mbh.I.35.5, van Buitenen 1973:72-76,96). Manasās Identität mit Jaratkāru, Vāsukis (Anantas) Schwester,<sup>220</sup> ist nicht früher schriftlich dokumentiert als in den Maṅgal-Kāvya (Dimock 1962:314-315) und im B r a h m a v a i v a r t a P u r ā ṇ a (BvP.II.1.78; II.45.5,12,15,16). Die entscheidende Funktion der Jaratkāru/Manasā besteht darin, einen Sohn (Āstīka) zu gebären,<sup>221</sup> der der Ausrottung der Nāga-Geschlechter durch das Opferfeuer ein Ende setzen kann; somit rettet sie den Schlangen mittelbar das Leben (Nāgānām Prāparakṣitrī,

BvP.II.45.9). <sup>+</sup>Takṣaka CB 19/VII, der vor der Verbrennung bewahrte Nāga-Fürst (s. Mbh.I.53.1 ff., van Buitenen 1973:121 f.), ist Datenanschlusspartner Manasā CB 20/III. Im parallelen Bildabschnitt CFM 27 erscheint das Motiv der "Schlangenverbrennung im Opferfeuer" (Beyer 1965:24). Impliziert die Beziehung zwischen den Abschnitten CB 20/III und CB 19/VII auch die Opposition "Feuer der Schlangen" (Gift, s. dazu Vogel 1972:15) vs. "Schlangenopferfeuer" (Feuer vs. Gift/Feuer)?

Der Sarpayañña-Zyklus (Āstīkaparvan) sowie die Episode vom Brennen des Khāṇḍava-Waldes (Mbh.I.214-225, van Buitenen 1973:412-431)<sup>222</sup> liefern noch weitere Daten, die im Hinblick auf die indo-mexikanistische Interpretation der Abschnitte CB 19/VII (<sup>+</sup>Takṣaka = Bewohner des <sup>+</sup>Khāṇḍava-Waldes = Gegner des Parikṣit = Freund des <sup>+</sup>Indra CB 20/VI)<sup>223</sup> und CB 18/VIII (<sup>+</sup>Garuḍa = Räuber des <sup>+</sup>Soma = Feind der Schlangen)<sup>224</sup> aufschlussreich sind. Tlaloc/<sup>+</sup>Indra (in (Kuru-) <sup>+</sup>Kṣetra) CB 20/VI ist der Freund und aktive Helfer <sup>+</sup>Takṣakas CB 19/VII in allen bedrohlichen Situationen, die durch Feuer (Agni) verursacht werden.<sup>225</sup> Im Brahmavaiṣṭa Purāṇa erweist sich Indra als Verehrer der Manasā (BvP.II.46.113 ff., Manasā-Indra-Stuti vv.128-141). Vielleicht erhält die vertikale Nachbarschaftsbeziehung zwischen <sup>+</sup>Manasā CB 20/III und <sup>+</sup>Indra CB 20/VI in Anbetracht dessen einen Sinn, daß auch Indrabhāginī zu Manasā Namen zählt (BvP.II.46.142). Vorausgesetzt, CB 19/II läßt sich durch die Doublette CB 18/VIII substituieren, wird der "mittlere Block" von CB 18-21 von einem "Beziehungsnetz der <sup>+</sup>Manasā" eingenommen:

CB 20/III vs. CB 18/VIII : <sup>+</sup>Manasā vs. <sup>+</sup>Garuḍa  
 CB 20/III und CB 19/VII : <sup>+</sup>Manasā <sup>+</sup>Nāgānām Prāṇarakṣitrī + <sup>+</sup>Takṣaka mit den  
<sup>+</sup>Nāgas.  
 CB 20/III und CB 20/VI : <sup>+</sup>Manasā <sup>+</sup>Indrabhāginī + <sup>+</sup>Indra

Dagegen sind die "Flanken" des sechsten Kapitels auf Themen zugeschnitten, die die <sup>+</sup>Rudra-Śiva (CB 21/IV und CB 21/V) und die Große Göttin (CB 18/I und CB 18/I) betreffen.

## 6. <sup>+</sup>Rudra-Śiva

### 1. Einleitung

Codex Borgia 21 enthält vier Tezcatlipoca-Darstellungen. Im Bildabschnitt CB 21/IV dominiert Yayauhqui Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Iśvara (vgl. CB 17) gegenüber dem Roten Tezcatlipoca, während es sich im Abschnitt CB 21/V genau umgekehrt verhält. Hier hat Tlatlahuqui Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Tryambaka <sup>+</sup>Paśupati <sup>+</sup>Ardhanārīśvara (s. S.196) den kleineren Yayauhqui Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Śarva als

Gegenpart. Yayauhqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Íšvara beim Ballspielplatz<sup>226</sup> repräsentiert - aus rein mexikanistischer Perspektive - die königliche Herrschermacht, denn seine Obsidiansandale gehörte zu den Insignia der Herrschenden, und das Ballspiel läßt sich als Nahuatl-Metapher für Regierungsgeschäfte/Außenpolitik verstehen (s. Sahagún VI, CF 1969:64, Anm.3 und 85). Der Rote Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra mit Rückenkraxe, Quetzalvogel und Wanderstab<sup>227</sup> CB 21/V stellt offenbar einen wandernden Händler mit Luxusgütern dar. Seine Route besteht aus einem sechsgliedrigen Weg (sechs Fußabdrücke), der beim Tageszeichen "Wasser", d.h. bei Sonnenuntergang im Westen<sup>228</sup> beginnt und beim Tageszeichen "Bewegung" ("Erdbeben") im Osten endet. Will man dies als geographische Information betrachten, handelt es sich um eine Reise von der Pazifikküste ins Land der Olmeken an der atlantischen Küste.<sup>229</sup> Zahlreiche Ankünder unheilvoller Ereignisse (s.S.232,237,240,241-243) deuten darauf hin, daß die Wegstrecke des Händlers Gefahren birgt. Der Rote Tezcatlipoca CB 21/IV erscheint über dem Tageszeichen "Hund", dessen Regent der Todesgott/<sup>†</sup>Yama ist (s. CB 13), d.h. im Süden;<sup>230</sup> folglich dürfte Yayauhqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Íšvara dem Norden zugeordnet sein. Die vier Weltgegenden sind mit der bedrohlichen Präsenz des Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra-Śiva <sup>†</sup>Diśām Pati (s. AV.11.2.10) angefüllt. Codex Borgia 21 verrät den ausgeprägten Einfluß der Rudra-Hymne AV.11.2 (s. auch S.240) sowie des Ś a t a r u d r i y a (TS.IV.5). Auf diese weitverbreiteten Texte spätvedischer Provenienz konzentrieren sich die folgenden, indo-mexikanistischen Überlegungen.

## 2. Die Rudra-Hymne AV.11.2 im Vergleich mit CB 21/V

Die Rudra-Anrufung AV.11.2<sup>231</sup> wird in einer CB 21/V analogen Situation rezitiert:

"...is rubricated...at Kauś.50.13.14 in the course of the performance of a merchant who starts out upon his business...Further, in a performance undertaken by a traveller in a lonely place, at Kauś.51.7. ff., and again, when an ominous bird, holding flesh in its beak, alights..."

(Bloomfield 1964:619; vgl. Whitney 1905:620)

Der Inhalt von AV.11.2 stimmt damit zumindest teilweise überein: In den Versen 2 und 24 ist von den unheilvollen Vögeln Paśupatis die Rede. Dabei wird auch der Śakuna (v.24; s. S.239-240) erwähnt. Das Paippalāda Ms. substituiert Ardhakaghātin (v.7) durch Adhvaga-ghātin ("Der den Reisenden tötet") als Epithet Rudras (Astr, Vājin etc.).<sup>232</sup> Die innere Evidenz der Rudra-Anrufung trägt viel dazu bei, die Funktionen der zwei Erscheinungs-

formen Tezcatlipocas im fünften Bildabschnitt indo-mexikanistisch zu erkennen: Hier stehen sich der "Händler" Tlatlauhqui Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Tryambaka <sup>+</sup>Bhava <sup>+</sup>Paśupati <sup>+</sup>Vāpija und der "schießende Gott" Yayauhqui Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Śarva <sup>+</sup>Astr̥ <sup>+</sup>Adhvaga-ghātin (?) <sup>+</sup>Asita <sup>+</sup>Vājin gegenüber. Die in Bezug auf CB 21/V relevanten Passagen aus AV.11.2 sprechen für sich selbst:<sup>233</sup>

- (1) Oh Bhava und Śarva...greift uns nicht an...Oh Herren der Wesen [bhūta-pati], Herren der Tiere [paśupati]...
- (2) Macht nicht unsere Körper (bereit) für den Hund, den Schakal, die Aliklavas (?), die Geier [gṛghra], die schwarzen Gierigen [aviṣyu].<sup>234</sup>  
Oh Paśupati...mach, daß deine Vögel [vayas] (uns) nicht zur Nahrung finden.
- (3) Namaḥ sei deinem Lärm [kranda], deinem Atem [prāṇa]...Oh Bhava; Namaḥ sei dir, Rudra...dem Tausendäugigen, Oh Unsterblicher.
- (4) Von vorn [von Osten, purastāt], von links [von Norden, uttarāt], unten [von Süden, adharāt] erweisen wir dir Ehre, von rings herum [von überall, abhivargāt], vom Himmel, Namaḥ sei deinem Luftraum [antarikṣa].
- (5) Namaḥ sei deinem Gesicht, Oh Paśupati, deinen beiden Augen, Oh Bhava, deiner Haut, deiner Gestalt, deiner Erscheinung, Namaḥ dir, der du hinten (abgewandt) bist [pratīcīna].
- (7) Mögen wir nicht in Konflikt geraten mit Dem der Schießt [Astr̥], mit Nīlaśikhaṇḍa, Sahasrākṣa, dem Schnellen [vājin], mit Rudra, dem Ardhaka-ghātin (vgl. Ppp.Ms mit Adhvagaghātin, Der den "Weg-Begeher", den Reisenden tötet).
- (8) Möge uns Bhava auf allen Seiten meiden, so wie das Feuer das Wasser soll Bhava uns meiden...
- (9) Viermal, achtmal, Bhava sei Ehre, zehnmal dir, Oh Paśupati. Dir sind die fünf Tierarten [pañca paśavaḥ] zugeteilt: Kühe, Pferde, Menschen [puruṣa], Ziegen und Schafe.
- (10) Dir gehören die vier Richtungen [pradīś], der Himmel, die Erde, dir, Ugra, der weite Luftraum, dir alles was beseelt ist, was atmet auf der Erde.
- (11) Diese weite, große Truhe [kośa], die Reichtum enthält [vasudhāna], in der sich alle diese Welten [bhuvana] befinden, gehört dir.  
Sei uns gnädig, Oh Paśupati, weggehen mögen die Schakale, die unheilvollen Vorzeichen [abhibhā], die Hunde, die heulenden Dämonen mit aufgelöstem Haar.
- (12) Du trägst, Oh Śikhaṇḍin, einen gelben, goldenen Bogen, der tausende tötet...; der Pfeil [iṣu] Rudras geht (fliegt), das göttliche Geschoß, diesem sei Namaḥ

- (13) Wer angegriffen, sich versteckt, der dich, Oh Rudra, zu überwältigen wünscht, den verfolgst du von hinten [paścāt] wie einer, der den Spuren eines durchbohrten (Tieres) folgt.<sup>235</sup>
- (14) Bhava und Rudra vereint...gehen einher...
- (16) Namaḥ des Abends, in der Morgenfrühe, bei Nacht und am Tag, beide, Bhava und Śarva, habe ich geehrt.
- (17) Mögen wir nicht (in Konflikt kommen) mit Sahasrākṣa, der von vorn [von Osten, purastāt] alles übersieht [atipaśya], nicht mit Rudra...
- (18) Von vorn (?) gehen wir den zu treffen, der schwarze Pferde hat, den Schwarzen [kṛṣṇa], den Herrn der Dunkelheit und der Zauberei [asita], den Mörder, Bhīma, den, der Keśins Wagen zu Fall bringt, Namaḥ sei diesem.
- (19) Schleudre nicht gegen uns den Matya (?),<sup>236</sup> das göttliche Geschoß, zürne uns nicht, Oh Paśupati, Namaḥ sei dir, anderswo schüttle den himmlischen Zweig [divyām śākhām]<sup>237</sup> hin und her.
- (24) Dir gehören die Waldtiere, das Wild im Dschungel, die Gänse, die Adler [suparṇa], die unheilvollen Vögel [śakuna], die Vögel [vayas], dir, Oh Paśupati, gehört der Yakṣa in den Wassern...
- (25)...es gibt für dich, Oh Bhava, keine Entfernung [dūra], keine Hindernisse, du übersiehst die ganze Erde in einem Augenblick (mit einem Blick), du schlägst zu [han] vom östlichen in das (bis zum) nördliche(n) Meer.
- (26) Verbinde uns nicht, Oh Rudra, mit Takman (Fieber), nicht mit Gift [viṣa], nicht mit dem himmlischen Feuer [divya-agni], anderswo laß den Blitz fallen.
- (28) Oh König Bhava, sei dem Yajmāna gnädig, denn du bist Paśupati der Tiere [paśu] geworden...

Zwischen diesen Versen (insbesondere 1,2,7,10,11,18,19,24,26,28) und dem ikonographischen Inventar des Bildabschnitts CB 21/V bestehen so weitgehende Übereinstimmungen, daß der Eindruck erweckt wird, diese Domäne des Roten <sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Bhava <sup>+</sup>Paśupati und des Schwarzen <sup>+</sup>Śarva sei in direkter Anlehnung an AV.11.2 konzipiert worden. Tlatlahuqui Tezcatlipoca CB 21/V präsentiert sich als "Herr aller (wilden) Tierarten" (Schlangen, Vögel, Vierfüßler; s. auch CB 11, 15. cuauhtli). Während ihm der Quetzalvogel und der Uactli/<sup>+</sup>Kṛṣṇa Śakuna (s. dazu S.240,242) gehören, erscheint der Geier/<sup>+</sup>Gr̥dhra bei der <sup>+</sup>Devī CB 68 oben, die die mittels Datenkettenprojektion mit CB 21/V korrespondierende trecena "ce olin" (s.S.216-217) regiert.<sup>238</sup> Dem Roten <sup>+</sup>Rudra CB 11 untersteht das Tageszeichen "Adler"/<sup>+</sup>Suparṇa. <sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Paśupati CB 21/V ist außerdem "Herr der bösen Vorzeichen" (<sup>+</sup>Utpāta, <sup>+</sup>Śakuna, <sup>+</sup>Abhibhā; s.AV.11.2.11,24; s.S.239,242). In seiner Umgebung findet sich ein zerrissener Baum (abgebrochene Baumkrone für(<sup>+</sup>Divyā-)<sup>+</sup>Śākhā; s. AV.11.2.19),

ebenso der Blitz/<sup>+</sup>Vidyut, das "himmlische Feuer" (s. AV.11.2.26). Yayauhqui Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Śarva <sup>+</sup>Astr̥ (s. dazu S.226-227) kommt dem Händler/<sup>+</sup>Vāpija auf dem Weg (<sup>+</sup>Adhvan) entgegen: Ist er <sup>+</sup>Adhvaga-ghātin, der Mörder und Schwarze Herr der Zauberei/<sup>+</sup>Asita (s. AV.11.2.18)?

AV.11.2 beginnt mit einer Dual-Invokation, adressiert an Bhava und Śarva (Bhavaśarvau, vv.1-2);<sup>239</sup> ebenso werden Bhava und Rudra (Bhavarudrau, v.14) angesprochen. In den Abschnitten CB 21/IV und CB 21/V stehen sich Yayauhqui Tezcatlipoca und Tlatlauhqui Tezcatlipoca fast spiegelbildlich gegenüber (vgl. CB 39, CB 41, CB 45; s. dazu S.169). Codex Borgia 21 vermittelteinerseits das Konzept eines Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Diśām Pati (s. AV.11.2.10; TS.IV.5.2), der sich vierfach auf die Weltgegenden ausdehnt (s. S.254); andererseits wird hier auch die Konzeption des dualen Tezcatlipoca (in sechs Variationen) elaboriert. Es soll überprüft werden, ob sich eines der Tezcatlipoca-Paare auf <sup>+</sup>Bhavaśarvau oder <sup>+</sup>Bhavarudrau zurückschlüsseln läßt.

Die angenommene Äquivalenzbeziehung zwischen dem Schwarzen Tezcatlipoca CB 21/V und Śarva (S.226-227) kann mit Hilfe einer Stelle im A t h a r v a V e d a (8.8) untermauert werden, wo von den Partnern Śarva und Indra (sic) die Rede ist, die zum Sieg über die Feinde im Krieg verhelfen sollen:

"...by snare and net, O Śarva, (do thou) and Indra slay yonder army."  
(AV.8.8.18, Whitney 1905:506; s. auch Bloomfield 1964:119)

Dieser Vers erhellt die Beziehung zwischen den Nachbarn <sup>+</sup>Śarva CB 21/V und <sup>+</sup>Indra CB 20/VI ebenso wie die zwischen den Datenanschlusspartnern Tlatlauhqui Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Śarva <sup>+</sup>Vājin CB 19/II und <sup>+</sup>Indra CB 20/VI. Das "Netzwerk" des Windgottes Eecat/<sup>+</sup>Maya<sup>240</sup> CB 19/II könnte <sup>+</sup>Jāla bezeichnen. Häufiger jedoch tritt Śarva in Gemeinschaft mit Bhava als Krieger und Vernichter der Feinde auf, so auch AV.8.8.17. In Bezug auf CB 21/V sind insbesondere die Stellen im A t h a r v a V e d a aufschlussreich, denen zufolge Bhava und Śarva sowohl Entsender von Omina (Abhibhā; s. AV.4.28.4; AV.11.2.11) als auch Feinde/Vernichter der Zauberer (Yātudhāna, Kṛtyā-kṛt; s. AV.4.28.6; AV.10.1.23) darstellen, denn diese stimmen mit dem zauberischen Gehalt des fünften Bildabschnitts vollkommen überein:

"Ye who have taken hold of much together in the beginning, if ye have let loose the portent [abhibhā] among the people: who lord it over these bipeds (and) quadrupeds: do ye free us from distress."

"From whose deadly weapon no one soever escapes, among gods and among men: who lord it..."

"Whoso is a witchcraft-maker [kṛtyā-kṛt], root-cutter(?) [mūla-kṛt], sorcerer [yātudhāna], down on him put (your) thunderbolt [vajra], O formidable ones [ugrau]: ye who lord it..."

(AV.4.28.4-6, Whitney 1905:198; s. auch Bloomfield 1964:159)

"Let Bhava and Śarva hurl at the evil-doer [pāpa-kṛt], the witchcraft-maker [kṛtyā-kṛt], the ill-doer [duṣ-kṛt], the missile of the gods, the lightning [vidyut]."

(AV.10.1.23, Whitney 1905:566; s. auch Bloomfield 1964:75)

Ist auf Grund dessen, daß Bhava und Śarva (AV.11.2; AV.4.28; AV.10.1) in einer CB 21/V analogen Situation agieren, <sup>+</sup>Śarvas Partner, der Rote <sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Paśupati CB 21/V, als Bhava-Äquivalent zu bestimmen? Dagegen spricht, daß der Schwarze Tezcatlipoca CB 21/IV als Repräsentant königlicher Macht (s.S.254) eine Funktion Bhavas wahrnimmt (Bhava Rājan, AV.11.2.28). Jedoch deutet Tlatlahuqui Tezcatlipocas enge Beziehung zum Feuergott, die auch CB 21/V zum Ausdruck kommt (s.S.222,237), gleichermaßen auf <sup>+</sup>Rāja-Eigenschaften hin. Für einen Roten Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Bhava sprechen weiterhin verschiedene Details im Kontext von CB 21/V. Hier sind an erster Stelle die zahlreichen Omina (<sup>+</sup>Abhibhā, <sup>+</sup>Utpāta, <sup>+</sup>Śakuna), namentlich der "Schwarze Vogel" Uactli/<sup>+</sup>Śakuna, das "Brechen der Zweige"/<sup>+</sup>Śakhābhaṅga (s.S.242) und das "Bluten des Baumes", zu nennen. Zudem vermittelt die Information "Wanderer" (auf dem Weg gehen), die auf <sup>+</sup>Bhava selbst oder (und) den kriegerischen Vierfüßler mit Opferfahne bezogen werden kann, einen Hinweis auf <sup>+</sup>Yātu (= <sup>+</sup>Yātudhāna). Die zerschnittene Schlange/<sup>+</sup>Kṛtyā(?) (s.S.235) könnte sich auf <sup>+</sup>Kṛtyākṛt beziehen, wenn man von einem Wortspiel Kṛtyā- (Zauberei) kṛt (Macher - zerschneiden) ausgeht. Die bildhaften Ausdrucksformen für <sup>+</sup>Yātu (-dhāna) und <sup>+</sup>Kṛtyā (-kṛt) im fünften Bildabschnitt sind zugleich Subjekt und Objekt:

Der Zauberer/<sup>+</sup>Yātu schadet dem Wanderer/<sup>+</sup>Adhvaga.

<sup>+</sup>Śarva <sup>+</sup>Adhvagaghātin tötet den Wanderer/<sup>+</sup>Adhvaga.

Der wandernde Händler/<sup>+</sup>Vāpija <sup>+</sup>Rudra vernichtet den Zauberer/<sup>+</sup>Yātu.

Der Feind der Zauberer <sup>+</sup>Rudra vernichtet Zauberei/<sup>+</sup>Kṛtyā und Zauberer/<sup>+</sup>Kṛtyākṛt.

Auch die Waffe, die Bhava und Śarva gegen Yātudhāna und Kṛtyākṛt richten, der feurige <sup>+</sup>Vajra oder der Blitz/<sup>+</sup>Vidyut (s. dazu auch Seler, BK I:293), ist im Bildabschnitt CB 21/V (vor <sup>+</sup>Bhavas Stirn) vorhanden.

### 3. Das Ś a t a r u d r i y a im Vergleich im CB 21/V

Für die indo-mexikanistische Bewertung des Roten Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Vilohita CB 11 (<sup>+</sup>Senānin <sup>+</sup>Hiraṇyabāhu) und CB 21/V (<sup>+</sup>Vāpija) sind vor allem die ersten beiden Anuvākas dieser berühmten Rudra-Hymne <sup>241</sup>relevant. Die genannten Vorkommen des Roten <sup>+</sup>Rudra im Codex Borgia zeichnen sich dadurch aus, daß sie solare (<sup>+</sup>Vilohita) und androgyne (<sup>+</sup>Ardhanārīśvara) Eigenschaften

besitzen (s. S.182,194-196). <sup>†</sup>Vilohitas Position im Westen, am Ort des Sonnenuntergangs (s.S.254) steht mit TS.IV.5.1 im Einklang, wo das Rudra-Epithet Vilohita mit dem Verb ava<sup>†</sup>st̄p (untergehen) assoziiert wird (Sivaramamurti 1976:14). Im Vergleich mit dem Regenten des 15. Tageszeichens CB 11, der primär den Krieger repräsentiert, steht CB 21/V <sup>†</sup>Rudras Zuständigkeit für die Bereiche Zauberei und Handel/Reise im Vordergrund: Er ist Händler/<sup>†</sup>Vāpija und Feind der Händler und Reisenden, da er unheilvolle Vorzeichen entsendet; er ist Zauberer und Vernichter der Zauberer zum Schutz der Händler.

Rudras Epithet Vāpija erscheint m.W. erstmals im Ś a t a r u d r i y a und zwar im zweiten Anuvāka, was für unsere Überlegungen insofern von Bedeutung ist, als im ersten Anuvāka ja Rudras Kontrolle über die Schlangen und die Dämonen (Yātudhānas ) sowie seine Identität mit der untergehenden Sonne zum Ausdruck kommen. Die Namenfolge, in die Vāpija eingebettet ist, liefert signifikante Daten für die Beurteilung der beiden Tlatlahuqui Tezcatlipoca-Vorkommen CB 11 und CB 21/V:

1. Namō hiraṇyabāhave senānye, diśām ca pataye  
 Namaḥ dem Gold-armigen, dem Krieger (Heerführer), dem Herrn der Richtungen namaḥ,
2. Namō vṛkṣebhyo harikeśebhyaḥ, paśūnām pataye namo  
 Namaḥ den (Gelb-)Grünhaarigen, den Bäumen, dem Herrn der Tiere namaḥ,
3. Namāḥ saspījarāya tviṣimate, pathinām pataye namo  
 Namaḥ dem Wie junges Gras Gelblich-roten, dem Glänzenden (dem Erregten, Energiereichen), dem Herrn der Wege namaḥ,
4. Namō babhluṣāya vivyādihine, 'nnaṇām pataye namo  
 Namaḥ dem Bräunlichen, dem Durchbohrer, dem Herrn der Nahrung namaḥ,
5. Namō harikeśāya - upavītine, puṣṭānām pataye namo  
 Namaḥ dem Grün- (Hell-) Haarigen, dem Träger der Opferschnur, dem Herrn der Reichtümer (des Überflusses, des Wohlstandes) namaḥ,
6. Namō bhavasya hetyai, jagatām pataye namo  
 Namaḥ dem Geschoß Bhavas, dem Herrn der Welten namaḥ,
7. Namō rudrāya - ātatāvīne, kṣetrānām pataye namo  
 Namaḥ dem Rudra, dem Der den Bogen gespannt hat (Der zum Töten bereit ist), dem Herrn der Felder namaḥ,
8. Namāḥ sūtāya - ahantīyāya, vanānām pataye namo  
 Namaḥ dem Wagenlenker, dem Der nicht verletzt (getötet) werden kann, dem Herrn der Wälder namaḥ,
9. Namāḥ rohitāya sṭhapataye, vṛkṣānām pataye namo  
 Namaḥ dem Roten (der Sonne), dem König, dem Herrn der Bäume namaḥ,
10. Namō mantrīṇe vāpijāya, kakṣānām pataye namo  
 Namaḥ dem Kenner der Zaubersformeln (dem Beredten, dem Berater/Minister), dem Händler, dem Herrn der Verstecke (des trockenen Gehölzes/Unterholzes) namaḥ,

11. Namō bhavāntaye vārivaskṛtyāya - , auṣādhīnām pataye namō  
 Namaḥ dem Der die Welt ausbreitet,<sup>242</sup> dem Der zu dem gehört, Der Raum  
 verschafft (varivas:Raum, Reichtum),<sup>243</sup> dem Herrn der Kräuter namaḥ,
12. Nama ucchairghoṣāya - ākrandayate, pattīnām pataye namō  
 Namaḥ dem Laut Schreienden, dem Der Weinen macht (Der anschreit), dem  
 Herrn der Fußsoldaten namaḥ,
13. Namaḥ kṛtṣnabītāya dhāvate, sattvanām pataye namaḥ  
 Namaḥ dem Ganz Bedeckten (Gerüsteten), dem Rennenden, dem Herrn der Krie-  
 ger namaḥ.

Einige dieser Namen/Epitheta, wie Annanām Pati, Harikeśa und Kṣetrānām  
 Pati (4.,5.,7.) erweisen sich als zutreffend für Tlaloc/<sup>+</sup>Indra CB 20/VI,  
 den horizontalen Nachbarn <sup>+</sup>Rudras CB 21/V,<sup>244</sup> der als "blonder Herr des  
 Maises und der Felder"<sup>245</sup> figuriert. Bhavasya Heti (6.) könnte dem Geschöß  
 des <sup>+</sup>Śarva <sup>+</sup>Astṛ entsprechen, während <sup>+</sup>Diśām Pati (1.) für alle vier Tez-  
 catlipoca-Vorkommen CB 21 gilt. <sup>+</sup>Hiraṇyabāhu und <sup>+</sup>Senānin (1.) sind primär  
 auf den Regenten des 15. Tageszeichens CB 11 zu beziehen (s.S.190-191,193,  
 196, Tabelle B), <sup>+</sup>Rohita (9.) und <sup>+</sup>Paśupati (2.) kommen sowohl für den  
 Krieger CB 11 als auch für den Händler/<sup>+</sup>Vāpija (10.) CB 21/V in Betracht  
 (s.S.190,196, Tabelle A,III, Tabelle B). Ferner haben Pathīnām Pati (3.),  
 Puṣṭānām Pati (5.), Sthapati (9.) sowie die Namen/Epitheta, die Rudras spe-  
 zielle Beziehung zu Bäumen und Wäldern ausdrücken, Vṛkṣānām Pati (9.),  
 Vanānām Pati (8.), im fünften Bildabschnitt (s. auch CB 19/VII) Entsprechungen.  
 Auch <sup>+</sup>Mantrin (Kenner der Zauberformeln/der Mantras, 10.) kann aus dem  
 Kontext von CB 21/V erschlossen werden. <sup>+</sup>Sthapati (9.) wäre durch ein Wort-  
 spiel mit dem aztekischen mama (angezeigt durch <sup>+</sup>Rudras Rückenlast:"Lasten  
 auf dem Rücken tragen", metaphorisch: "(das Volk ) regieren") zu begründen.  
 Das Epithet Vāpija (10.) kommt sonst nur noch in der epischen Fassung der  
 Mahādevasahasranāmastuti vor:<sup>246</sup>

vāpija vardhana vṛkṣa (B: ma 107) oder: vāpija vardhakī vṛkṣa (B: dn)

Wegen der Doppeldeutigkeit von Vardhana vermittelt Mbh.13.17.107 sowohl  
 die Idee des Wachsens und Gedeihens (des Baumes) als auch die Idee des Baum-  
 fällens. Sowie Vardhana durch Vardhakī (Zimmermann) substituiert wird, kann  
 es sich nur um die Vorstellung handeln, daß Śiva den Baum des Samsāra fällt<sup>247</sup>  
 bzw. den Zyklus der Wiedergeburten überwindet. So lautet auch Nīlakaṇṭhas  
 Kommentar (Sastri 1902:46). Von den beiden m.W. einzigen Belegen für die  
 Kombination der Epitheta Vāpija und Vṛkṣa (B: ma 107) bzw. Vṛkṣānām Pati (TS.  
 IV.5.2.8 - 9) in śivaitischen Quellen kommt allein TS.IV.5.2 als Vorlage für  
 CB 21/V in Betracht.<sup>248</sup> Im Ś a t a r u d r i y a erscheint Vāpija neben  
 anderen Namen/Epitheta der gleichen Kategorie, die Rudra mit allen erdenk-

lichen Berufsgruppen, vom gemeinen Dieb<sup>249</sup> über die Handwerker bis hin zum Minister und König, in Verbindung bringen. Die Erklärung hierfür liegt vermutlich teils darin, daß Rudra während der Entstehungszeit dieser Hymne immer mehr in den Gesichtskreis einer zunehmend städtischen, handelstreibenden Gesellschaft rückte (s. Bhattacharji 1970:91). Nicht zuletzt auch aus indomexikanistischer Sicht ist es wichtig zu betonen, daß das Ś a t a r u d r i y a seither Prozesse gesellschaftlichen Wandels unverändert überdauerte und jeden Śivaiten, welcher Ausrichtung auch immer, in alltäglichen und außergewöhnlichen Situationen begleitete.

Ohne übereilte historische Folgerungen in Bezug auf transpazifische Kontakte zu suggerieren, möchte ich angesichts des Roten Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Vāpija<sup>250</sup> Vṛkṣānām Pati <sup>†</sup>Puṣṭānām Pati (angezeigt durch den Quetzalvogel, ein Symbol des Reichtums, auf seiner Rückenlast) CB 21/V die Aufmerksamkeit auf folgende Zusammenhänge lenken. Die asiatischen Kulturbringer, ob Brāhmanen oder Händler, hatten sicherlich ein unmittelbares Interesse an neuweltlichen Luxusgütern; schließlich gingen sie ja von der Hoffnung getragen, Reichtum, insbesondere Edelmetalle (Gold), zu gewinnen, an Bord der Schiffe, die sie nach Übersee brachten. Dem Wunsch nach Gewinn stand ein unwegsamer, gefahrvoller Weg über Wasser und zu Land gegenüber, der mit dem Erreichen der mesoamerikanischen Pazifikküste längst nicht beendet war - ganz im Gegenteil. Diese Faktoren könnten bedingt haben, daß die Reisenden sich besonders den Göttern zuwandten, die ihnen unter diesen Umständen Protektion gewährten, die die besondere Macht besaßen, Zauberei abzuwehren und Erfolg beim Handel zu garantieren. Die Motivationen der fremden Kulturbringer fanden vielleicht in der Konzeption des Roten Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra CB 21/V, der, selbst ein Händler mit Luxusgütern, zugleich als Beschützer der Händler/Reisenden auf einer gefahrvollen Route auftritt, ihren Niederschlag.

#### 4. Der Sechsgliedrige Weg CB 21/V.

Von möglichen Interpretationen des Weges/<sup>†</sup>Adhvan CB 21/V, auf dem sich der Rote <sup>†</sup>Rudra <sup>†</sup>Pathīnām Pati (heraldisch rechts) und <sup>†</sup>Sarva <sup>†</sup>Adhvagaghātin (heraldisch links) gegenüberstehen, war schon verschiedentlich die Rede. Ein Wortspiel mit <sup>†</sup>Yātu (-dhāna) wäre auf der Bedeutungsebene Zauberei anzusiedeln (s. dazu S.235,258). Auch eine mythische Interpretation bietet sich an: <sup>†</sup>Skanda-Kārttikeya als "Wanderer" erinnert an das Motiv der Weltumwanderung Skandas (Barthel, mdl. Mitteilung).<sup>251</sup>

Die sechs Fußspuren/Fußabdrücke, die auf dem Weg zu sehen sind, sind nicht allein für kapitelübergreifende, strukturelle Überlegungen relevant (s.S. 216). Sie verweisen außerdem auf die rituelle Praxis und (oder) das Glaubens-

system der Śivaiten, die für die Implantation Rudras in das Borgia-Programm Verantwortung tragen. Unter verschiedenen Gruppen von sechs Faktoren, die bei fast allen Śivaitischen Richtungen eine mehr oder minder bedeutende Rolle spielen,<sup>252</sup> eignen sich insbesondere die Sechs Adhvās und die Sechs Mudrās für eine Wiedergabe durch sechs Fußspuren/Fußabdrücke:

adhvan: "a road, way, orbit; a journey, course; distance, time...; means, method, resource;" (MW:23)

mudrā: "a seal or any instrument for sealing or stamping...; the stamp or impression made by a seal; any stamp or print or mark or impression...; an image, sign, badge, token..." (MW:822)

Die Lehre der Sechs Adhvās (Śaiva Siddhānta) wird in den Śivaitischen Purāgas häufig erwähnt<sup>253</sup> und gehört, im Unterschied zu den Sechs Mudrās der heterodoxen Kāpālikas, zum Śivaitischen Allgemeingut. Die Sechs "Mittel", mantra, pada, varpa, bhuvana, tattva und kalā (Gangadharan 1980:103) werden gelegentlich Körperteilen zugeordnet. Auch der südindische Skanda (Murukan) wird mit der Adhvā-Doktrin in Verbindung gebracht (Clothey 1978: 176). Sechs Mudrās, bestehend aus "necklace, golden ornament, ear-ring, crest-jewel, ashes, sacred thread" (Bhandarkar 1929:181 f., cf. Rāmānuja; s. dazu auch Lorenzen 1972:2 f.; Chattopadhyaya 1970:137) sind ein spezifisches Kennzeichen der Kāpālikas.

Die Frage, um welches Konzept es sich beim "Weg mit sechs Fußspuren/Fußabdrücken" CB 21/V nun handelt, muß m.E. zugunsten der <sup>†</sup>Sechs Mudrās entschieden werden, denn Tlatlahqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra CB 21/V, der solare, androgyne Herr der Zauberei und aller unheilvollen Vorzeichen, entspricht dem Rudra (Bhairava), den heterodoxe Sekten wie die Kāpālikas verehrten. Da in diesem Bildabschnitt u.a. auch Einflüsse des A t h a r v a V e d a (s.S.254 ff.) greifbar werden, sei nochmals auf die Nirmaṇḍ Copper Plate-Inschrift hingewiesen, die dokumentiert, daß Brāhmanen, die einer Atharva Veda-Schule angehörten, etwa im 7.Jh. A.D. Kāpāleśvara, dem Herrn des Schädels, dienten und Rudra als Sonnengott (Mihira) betrachteten (s. Lorenzen 1972:28)

The record thus gives two interesting informations: first, a Kāpālika sect lived in the Punjab; and secondly: it followed the Atharva Veda. These Brāhmanas were evidently Kāpālikas...and they evidently identified their god with Rudra of the Atharva Veda."

(Chattopadhyaya 1970:136-137)

Ob es nun gerade diese waren, die (vom Punjab) als Kulturbringer nach Mesoamerika reisten, sei dahingestellt. Vielmehr ist für unsere Überlegungen entscheidend, daß die gleiche Konstellation von Faktoren -namentlich das Konzept des solaren Rudra und Elemente des A t h a r v a V e d a im

Kontext einer heterodoxen Lehre - , welche im Bildabschnitt CB 21/V enthalten ist, bereits seit dem 7. (- 8.) Jh. A.D. in der "Spenderkultur" existierte. Da das sechste Kapitel des Codex Borgia aus verschiedenen Gründen den Eindruck erweckt, vom ost-nordostindischen Tāntrismus berührt worden zu sein (s.S.249), liegt es nahe, auch die Ursprünge des <sup>+</sup>Rudra CB 21/V in diesem Umkreis zu suchen. Tatsächlich ist Orissa eine Gegend mit langer Atharva Veda-Tradition:

"D.M. Bhattacharya's striking discovery of the fact that the Paippalāda Śākhā of the Atharva Veda is still being ceremonially studied by a fairly large number of Oriya Brāhmanas who aver that it was being studied in their country from time immemorial explains why Tāntrism was so much prevalent there. It is a fact that the Tāntric Śāktas set a great store on the fourth Veda."

(J.N. Banerjea 1966:129)

Ebenfalls in Orissa finden sich frühe Anzeichen für den Rudra-Śiva/Sonnengott-Synkretismus (de Mallmann 1963:104),<sup>254</sup> der sich m.E. nachhaltig auf das Konzept des Roten Tezcatlipoca im Codex Borgia auswirkte (s.S.178 ff.). Das Erscheinen eines <sup>+</sup>Kāpālika(?) -Priesters bei den sechs (sic) Stufen des "Hauses der Schwarzen Schlange" (im Tempel des Teiztapalli-Xipe; s. dazu S.38) Codex Borgia 33 bestärkt die Vermutung, daß heterodoxe Śivaiten dem gesamten Borgia-Programm ihre besondere Note verliehen haben. Diese Priester-Gestalt, die Merkmale des Feuergottes, des Todestodesgottes und Xipes kombiniert, trägt in der linken Hand eine Kopaltasche,<sup>255</sup> in der rechten ein Instrument, das m.W. in Mesoamerika ohne Parallele ist. Dabei handelt es sich um einen Stab, an dessen Ende ein Schädel steckt. In Anbetracht der bisherigen Erkenntnisse kann dies nur als Äquivalent des Khaṭvāṅga, des Kennzeichens der Kāpālikas, bewertet werden.<sup>256</sup>

Auf dem Hintergrund dieser Beobachtungen mag eine abschließende Bemerkung bezüglich der sechs Fußabdrücke/<sup>+</sup>Sechs Mudrās nicht ganz abwegig erscheinen. Ein "Sprung" nach dem dritten Fußabdruck besagt "Unregelmäßigkeit", eine Unterbrechung des gleichmäßigen Gehens (weil plötzlich eine Gefahr eintritt?). Ins Sanskrit übertragen, könnte dies Viṣama Pathin bezeichnen,<sup>257</sup> einen schlechten, ungeraden, unregelmäßigen und gefährlichen Weg, und im übertragenen Sinne: eine gefährliche (heterodoxe, tāntrische ?) Doktrin.

## ANMERKUNGEN ZUM I. KAPITEL (S.1-64)

1. Eine Tezcatlipoca-Monographie wird sowohl von Mexikanisten als auch von Indo-Mexikanisten dringend erwartet. Der folgende Überblick über Tezcatlipocas Werdegang umfaßt nur einige ausgewählte Aspekte aus einem breiten Spektrum von Themen und Fragestellungen und erhebt nicht den Anspruch, diese Monographie zu ersetzen oder auch teilweise vorwegzunehmen.
2. Tloque Naoaque, "el dueño del cerca y del junto" oder freier: "el que está junto a todo, y junto al cual todo está" (León-Portilla 1959:165-166, 341; Garibay, Hist. de la Lit. Nahuatl, 1954 II:408), "der Herr des mit und des bei" (Seler, BK I:79), "der Herr des an und der Herr des bei" (Seler, BK II:169) stellt einen der zentralen Nahuatl-Begriffe für "Gott", für das höchste Prinzip dar (s. auch Pomar 1891:24; Muñoz Camargo 1892: 129-130; Clavijero 1958 II:58: "aquel que tiene todo en si"). Bei Sahagún erscheint Tloque Naoaque als fester Bestandteil der Tezcatlipoca-Anrufungen (VI, CF 1969:1,3,4,5 etc etc.).
3. "Und wenn er zornig wird, wenn es ihm zuviel wird, wird er den Himmel zum Einsturz bringen, der über uns sich breitet, dass wir zu Grunde gehen." (Seler/Sahagún 1899:129; s. auch CF 1952:12)  
"Preguntados los viejos cuando sería la fin, dijeron que no sabían sino cuando los dioses se acabasen, y cuando Tlazquitlepuca se robase al sol, que entonces sería la fin." (HMP 1891:257)
4. s. dazu z.B. Sahagún VI, CF 1969:51
5. Der Rote Tezcatlipoca wurde mit Xipe identifiziert. Beide Götter scheinen sich jedoch unabhängig voneinander entwickelt zu haben (s. auch S.14 ff., 42 ff., 170, 187)
6. Die Ansicht, daß in Teotihuacan eine Art gewaltfreier Theokratie vorherrschte, ist inzwischen überholt (s. dazu von Winning, MS 1981:88-122). Es ist jedoch weiterhin gültig, daß nicht Waffengewalt sondern das religiös-ideologische System der wichtigste gesellschaftliche Integrationsfaktor war (s. dazu Palerm 1955:361-362; Armillas 1951:26; Jiménez Moreno 1966:42). Die Anziehungs- und Ausstrahlungskraft der Religion Teotihuacans beruhte auf dem Glauben an ein paradiesisches Jenseits (Barthel, mdl. Mitteilung).
7. Dies trifft insbesondere für Tula (Xicocotitlan) zu (s. auch S.27-28, 32 ff., 43-46), aber auch in Cholula und Chalco werden Kriege und Konflikte durch Tezcatlipocas Anhängerschaft provoziert (S.49 ff., 60).

8. Zur Tollan-Problematik sei auf die Zusammenfassung von Davies (1977:29-50) hingewiesen; s. dazu auch S.24-46
9. An.Q. 1938:75-93; Sahagún III, CF 1952:15-18,31-36; Torquemada 1943, II: 20,49 (s. dazu S.28-32, "Erzählzyklus I").
10. S. dazu Davies 1977:44-46, cf. Laurette Séjourné, deren Argumente in neueren Tübinger Erkenntnissen (Barthel, "Aufzeichnungen zu Teotihuacan-Schrift", MS) eine Stütze finden. Auch wenn Erzählzyklus I (s. Anm.9) auf Teotihuacan zurückgeht, bleibt offen, ob der Konflikt zwischen Quetzalcoatl und Tezcatlipoca nicht erst nachträglich in das legendenumwobene alte Tollan verlegt wurde, denn es ist nicht bewiesen, daß Tezcatlipoca, der "Rauchende Spiegel", dort bekannt war (vgl. dagegen Chadwick 1971: 496-501 mit wenig überzeugenden Argumenten).
11. S. dazu z.B. Nowotny 1961:15; Nicholson 1966:147-148,150-154; Anawalt 1981:848; s. auch S.38, Anm.97 und S.166, Anm.20  
 Das Richtungsschema, das Codex Borgia 25 durch die vier Göttergestalten Mixcoatl (Norden, Chichimeken), Xipe Totec (Süden, Yopi-Tlappaneca), den "mixtekischen Gott" (Westen, Mixteca) und Tlaloc (Osten, Olmeca-Uixtotin) angedeutet ist, vermittelt einen Standort im Bereich von Teotitlan del Camino. Codex Borgia 33 und 34 stellen das rituelle System Teotitlans dar; hier erscheinen der Tempel des Teyztapali [CB 33: liegender Xipe, dessen Nasenschmuck (in Analogie zum Codex Vaticanus A) den Monat Tlacaxipeualiztli bezeichnet, mit dem das rituelle Jahr in Teotitlan eröffnet wurde (s. Relación de Teotitlan del Camino 1905:217, Anm.1), im "Haus der Schwarzen Schlange"] und der Tempel des Coatl [CB 34: "Haus der Roten Schlange", die Region der Frauen (cihua, cihuateteo) mit dem Hinweis auf Cihuaylhuytl, das letzte Jahresfest in Teotitlan (s. Relación de Teotitlan 1905:220)] (cf. T.S. Barthel, mdl. Mitteilung).  
 Auf diese Beobachtungen gründet sich eine überzeugende Argumentationskette für eine Provenienz des Codex Borgia, zumindest bestimmter Teilabschnitte dieser Bilderhandschrift, aus der Region um Teotitlan del Camino, die Selers damalige Hypothese bestätigt. Diese Gegend war eine wichtige Kontaktzone für Handelsbewegungen zwischen dem mexikanischen Hochland und den Küstenregionen am Atlantik und am Pazifik.
12. S. Jiménez Moreno 1966:63 ("Mesoamerica before the Toltecs"); Chadwick 1966:2,9-10.
13. Die Datierung des erhaltenen Manuskriptes hat mit dieser Frage wenig zu tun, denn wir können davon ausgehen, daß der Inhalt immer wieder

- kopiert wurde. Der dominierende Status des Tezcatlipoca, auf den die Gesamtkonzeption des Codex Borgia zugeschnitten zu sein scheint (s. dazu Barthel, "Die Sechs Bücher", MS), ist ein Indiz dafür, daß die Bilderhandschrift vermutlich nicht vor 800 A.D. kompiliert wurde. Das Borgia-Programm integriert jedoch Konzepte, die weitaus älter sind und auf Teotihuacan zurückgehen.
14. Wahrscheinlich waren die Olmeca Xicallanca an der Entstehung des Borgia-Programms maßgeblich beteiligt.
  15. Mit dem Zerfall des Reiches von Teotihuacan ging eine politisch-territoriale Ersplitterung einher, die zur Erstarkung und Aufwertung des Kriegertums führte.
  16. Hier handelt es sich um ein Problem der Sino-Mexikanistik.
  17. "Tezcatlipoca's ultimate origins might go back to the obsidian mirror, an instrument used for divinatory scrying." (Nicholson 1971:412)
  18. Nach unseren Informationen besteht an der Echtheit dieses Fundes kein Zweifel. Möglicherweise datiert er etwas später (nach 600 A.D.) als in der erwähnten Publikation vermerkt ist (1980:20). Die folgenden Bemerkungen dazu basieren zum größten Teil auf unpublizierten Tübinger Forschungsergebnissen (Barthel, "Aufzeichnungen zur Teotihuacan-Schrift"). Die Verantwortung für eventuell unterlaufene Fehler bei der Interpretation trägt selbstverständlich die Autorin.
  19. Im Zusammenhang mit dem Tlacaxipeualiztli erscheint bei Durán (1971:172), Pomar (1891:16) und Tezozomoc (1944:218) Tlatlahuqui Tezcatl als Name des Xipe (s. dazu S.6-7).
  20. Die Funktion des Spiegels als Symbol der Herrschaft und königlichen Abstammung ist fester Bestandteil der mesoamerikanischen Spiegel-Tradition. Der Spiegel fungiert als Herrschaftsinsignie und bezeichnet, speziell bei Sahagún (VI, CF 1969:43-44), auch ein Attribut des Herrschers bzw. symbolisiert eine besondere Fähigkeit (der Erkenntnis), die dem Herrscher von Tezcatlipoca (Teimatini, Teyocoyani) verliehen wird. Diese Metaphorik findet auf die Person des Herrschers ebenfalls Anwendung (Durán 1964:220-221 cf. Carlson 1981:127, Anm.7). Für Maya-Belege s. insbesondere Carlson 1981:127-130.
  21. Tlacochoalco bezeichnet gegenüber Uitznahuac ("bei den Dornen", Süden) den Norden. Tlacochoalco Yaotl ("der Feind im Speerhause") war eine besondere Erscheinungsform Tezcatlipocas (vs. Uitznahuac Yaotl, "Feind am Ort der Dornen"). Gleich diesem war das Abbild Tezcatlipocas

- ausgestattet, ein Jüngling, der anlässlich des Toxcatl-Festes im Tempel Tlacochoalco geopfert wurde. Dieser kleine Tempel lag im ehemaligen Territorium der Chalca, das die Mexikaner erobert hatten (s. Selser 1899: 129,151). Tlacochoalcatl erscheint unter den obersten militärischen Rangtiteln (Sahagún III, CF 1952:53; VI, CF 1969:110).
22. S. dazu Kirchhoff, RMEA XIV, 1955:297-298; de Durand Forest, ECN XI, 1974:37-44
23. Laut Chimalpahin sind die Nonoualca Teotlixca Tlacochoalca von der südlichen Golfküste (Tlillan Tlapallan) über Tula nach Chalco gelangt. Vermutlich zählten sie zu den Anhängern des Roten (Proto- ?) Tezcatlipoca in Tula, die den Xipe-Kult dort gewaltsam etablierten (s. dazu S.38-39, 41-43, 47, Anm.125, 56 ff.)
24. Vgl. "in tonatiuh...in tlanexti", Sahagún VI, 1969:12; s. auch S.54-55
25. Der "teotihuacanoide Spiegel" datiert erheblich früher als alle bisher bekannten Belege für den "rauchenden Spiegel", der m.E. primär den Schwarzen Tezcatlipoca qualifiziert (s. auch S.169). Es sei auch hervor- gehoben, daß, im Unterschied zu Tlatlahuqui Tezcatl, "Yayauhqui Tezcatl" nicht dokumentiert ist.
26. S. dazu Sahagún VI, CF 1969:11-15; s. auch S.37, 43 ff., 54-55, 178, 189, 191.
27. Vgl. dagegen Sahagún III, CF 1952:15-16, wo die "Spiegel-Episode" nicht erscheint. Ein Spiegel gehört hier lediglich zum Besitz des fliehenden Quetzalcoatl (1952:31), ebenso bei Torquemada, der berichtet, daß Quetzalcoatl sich im Spiegel betrachtete, als er auf seiner Flucht Quauhtitlan erreicht hatte (1943 II:49). Bei Sahagún und Torquemada (der Sahagún folgt) steht die "Rauschtrank-Episode" im Zentrum der Ereignisse in Tula (Sahagún III, CF 1952:15-16; Torquemada 1943 II:20,49; s. dazu auch S.30). In der *H i s t o y r e d u M é c h i q u e* heißt es in diesem Zusammenhang, Tezcatlipoca hätte Quetzalcoatl's (sic) Spiegel geraubt (1905:36).
28. Zur Existenz zweier Erzählzyklen um den Fall Tulas s. Nicholson, Diss. 1957:54; s. dazu auch S.28 ff.
29. Innerhalb von Erzählzyklus I (An.Q. 1938:79-93; Sahagún III, CF 1952: 13-16, 31-36; Torquemada 1943 II:20,49; Clavijero 1958, II:58; s. auch S.28 ff.) fungiert eindeutig der Rauschtrank als das entscheidende Mittel, das Tezcatlipoca (Titlacauan, Telpochtli) und seine Genossen einsetzen, um den Priesterkönig Quetzalcoatl zu stürzen. Nur in den *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n* wird berichtet, daß Telpochtli

mit Hilfe eines Spiegels gegen Quetzalcoatl operiert, um dessen Sturz einzuleiten.

30. Die Funktion von Telpochtli's Spiegel in den *Anales de Quauh-titlan* (Introspektion?, Bildnis der Seele?) ist schwer zu definieren und würde einen sehr langen Kommentar erfordern. Es ist nicht sicher, ob es sich dabei um einen "rauchenden Spiegel" handelt (obwohl sein Besitzer Tezcatlipoca genannt wird) und ob der Spiegel der Wahrsagerei dient. Ebenso wenig kann man ihn ausschließlich als Instrument der Zauberei (vgl. etwa Alarcón, Garibay 1958:253-254, "nahualtezcatl...ixehualpopocaticmani") bestimmen, da somit seine Funktion "Etwas von sich selbst sichtbar machen" oder "Einem ein Trugbild seiner selbst vorspiegeln" nicht befriedigend erklärt wird.
31. Vorausgesetzt, Erzählzyklus I (An.Q. 1938:79-93; Sahagún III, CF 1952: 13-16, 31-36; s. dazu S.29-30) würde sich auf Ereignisse in Teotihuacan beziehen, wäre die Nennung Tezcatlipocas in den *Anales de Quauh-titlan* dennoch kein Beweis für die Existenz Tezcatlipocas in der klassischen Metropole. Bei Sahagún erscheint Titlacauan ("der, dessen Sklaven wir sind") als Kenn-Name des Zauberers (s. auch Torquemada 1943 II:20,49).
32. S. S.2-3. Der neue Tübinger Entzifferungsansatz (Barthel, "Aufzeichnungen zur Teotihuacan-Schrift", MS und Masterkey 56,1, 1982:4-12) basiert auf dem Nachweis einer sprachlichen und kulturellen Kontinuität von Teotihuacan bis zum Borgia-Programm und grenzt sich bewußt von den bekannten Verfahren ab, bei denen allein die Vergleichbarkeit von Formen ausreichend zu sein scheint, um eine (lückenlose) Kontinuität der Inhalte (die durch Analogie-Rückschlüsse direkt ermittelt werden) im Lauf der Zeit postulieren zu können, ungeachtet der jeweiligen ikonographischen und (oder) historischen Kontexte (s. dazu Nicholson 1976:159-175).
33. Vgl. z.B. CB 17, CB 21/IV. Während im Codex Borgia die Obsidiansandale ausschließlich Yayauhqui Tezcatlipoca kennzeichnet, erscheint sie im Codex Cospi als gängiges Attribut verschiedener Gestalten (CC 9, CC 10, CC 11, CC 12, CC 13, CC 21, CC 22, CC 23, CC 24, CC 31). S. auch CV 19, CV 25, CV 70, CV 78, CV 96 etc. Sie stellt vermutlich eine Herrschafts-insignie dar (s. Sahagún VI, 1969:41,59).
34. cf. Barthel, "Aufzeichnungen zur Teotihuacan-Schrift", MS, S.19
35. Diese Entzifferung erfolgte unabhängig vom Kontext der Enface-Gestalt vom Jaguar-Palast (Barthel, "Aufzeichnungen...")

36. Vgl. Quellenwerke V:33, "Der hohe Herr" (Richter)
37. Dies ist eine typische Eigenschaft des postklassischen Tezcatlipoca, von dem es heißt, daß er Plagen und Not über die Leute brachte (Sahagún III, CF 1952:11-12). Im Namen des Volkes beteten die Priester zu ihm, damit er diese wieder aufhebe (Sahagún VI, CF 1969:1-5).
38. S. z.B. Sahagún I, HG 1956:53, CF 1970:24-25; Sahagún III, CF 1952:11, HG 1956:277 f.; Sahagún VI, CF 1969:1,29,50 etc.; HMP 1891:229; dazu Seler BK I:148; Nicholson, Diss. 1957:50; León-Portilla 1959:162-164. Youalli Eecatl bezeichnet den unsichtbaren, schattenhaften (Zauberer) Tezcatlipoca (s. z.B. Sahagún III, CF 1952:11, HG 1956:277 f.), den Bestrafer, vor dem die Menschen sich fürchteten, den Unsichtbaren, der alles Verborgene sieht (s. Sahagún I, CF 1970:24-25, HG 1956:53; Sahagún VI, 1969:33).
39. s. Barthel, "Aufzeichnungen zur Teotihuacan-Schrift", MS, S.22-23; s. auch S.13, Anm.44 und 45.
40. "Verily, what one knew within one, (that) he knew." (Sahagún III, 1952:11). S. auch Seler, BK I:148; s. S.12, Anm.41
41. Bei Sahagún (I, CF 1970:25) heißt es im Kontext der "Beichte":  
 "No more shalt thou err or sin. Before him of the near, of the nigh, our lord the night, the wind, take off thy clothing, show thy nakedness.  
 "Wilt thou see our lord as a man, and will he, as a man, address thee, for he is the night, the wind? (for he is invisible, for he is the night, the wind)?  
 Diesen Worten des Priesters (und "Beichtvaters") folgten die Worte des Sünders:  
 "O lord of the near, the nigh, since thou receivest, thou perceivest my evil odor, my vices, I take off my clothing and uncover, in thy presence, my nakedness - (that is) what I have perpetrated, what I have done. Can these things be hidden, can they be darkened, when that which I have perpetrated is reflected, is clear in thy sight?"
42. S. auch Sahagún II, CF 1951:168
43. Vor Tezcatlipoca, Youalli Eecatl, offenbarte ("beichtete") man seine Sünden (s. dazu Sahagún I, CF 1970:23-27; Sahagún VI, CF 1969:29-34; Torquemada 1943 II:70).
44. S. Barthel, "Aufzeichnungen zur Teotihuacan-Schrift", MS, S.22 cf. Olmos für "in y coauh in itequan" als Bezeichnung für Strafe (châtiment, punishment).
45. "And thou castigatest them with icy water, with nettles, with curved fangs [tlancolihui]." (Sahagún VI, CF 1969:2; s. auch Sahagún VI, 1969:3) s. Barthel, "Aufzeichnungen zur Teotihuacan-Schrift", MS, S.22

46. Itzehecaian, "the place of the obsidian-bladed winds", ist ein Ort in der Unterwelt, den die Toten auf ihrem Weg zu Mictlantecuhtli passieren müssen (Sahagún III, CF 1952:41). Ecatlan wird bei Sahagún mit Tamoanchan gleichgesetzt:
- "And it is very true, as our mothers, our fathers, the old men go saying, that no one escapeth our ultimate home [tamoanchan], the place of the winds [ecatlan], of the shattering winds [ecaxaxantlan], [where] reside the wind people [ecamecatl], the flower people [xochimecatl]." (Sahagún VI, CF 1969:105)
- S. dazu auch Garibay 1958:110 cf. Muñoz Camargo (1892:154-155). Muñoz Camargo gibt an, Itzehecayan sei mit Tamoanchan identisch und läge über den 9 Himmeln (1892:155). Dorthin sei Xochiquetzal von Tezcatlipoca entführt worden. Aus einem Schlafzauber bei Ruiz de Alarcón (Coe und Whitaker 1982:109-111) geht hervor, daß Tezcatlipoca (Yaotl, Moquequeloatzin) Xochiquetzal in die neun Unterwelten (chicnauhmicatlan) entführte.
47. Zur indo-mexikanistischen Bewertung des "Nachtherren" II s. Barthel, Indiana 2, 1974; Indiana 3, 1975; Tribus 30, 1981.
48. S. Barthel, Indiana 3, 1975:45; Tribus 30, 1981:219
49. Zu den verschiedenen etymologischen Deutungen des Namens Xipe s. zusammenfassend Broda 1970:243
50. S. dazu auch S.42-43, 169-170, 187; Broda 1970:244
51. Vgl. die Diskussion vom 38. IAK, Symposium: "Religiones Mesoamericanas", Caso 1971:189-200; Jiménez Moreno 1971:201-206; Kirchoff 1971:207-221.
52. S. dazu Caso 1971:199-200, ausgehend vom klassischen Horizont.
53. Sahagún II, CF 1951:50,55,174-175,199-200
54. Dies trifft auf alle Xipe-Vorkommen im Codex Borgia zu, auf Tlatlahuqui Tezcatlipoca CB 40 mitte (s. S.191) und auf die Vorkommen CV 10, CV 19, CV 30, CV 70, CV 68 etc.
55. S. z.B. CB 2, CB 24, CB 25, CB 49, CB 61; CFM 27; CV 19, CV 39, CV 68, CV 70, CV 92; Beyer 1919, Lám VI, Fig.9, Fig.12; Seler 1899:78-80, Figs. 9,11,12,15; Seler GA III:337, Abb.9a, 9b; Seler GA II:911-912.
56. "Und merkwürdig und aus anderen Bildern nicht bekannt ist es, daß die Hand der Menschenhaut...die an seinem...linken Arm herabhängt, ein mit den Zügen eines Menschenschädels versehenes Steinmesser, das auch vielleicht einen wirklichen Menschenschädel mit spitzer Xipe-Mütze darstellen könnte, gepackt hält..." (Seler, GA II:912)
57. Es erscheint höchst unwahrscheinlich, daß erst mit Hilfe von Instrumenten aus Metall auch das Gesicht gehäutet werden konnte, denn Obsidianklingen waren dafür sicherlich ebenso gut geeignet. Daher überzeugt Casos Argument

- (cf. Armillas 1945:54) nicht.
58. S. "Glyph P", Nicholson 1976:166, Fig.7 aus Caso 1947: Fig.67; Caso und Bernal 1952:249 ff., Figs.397, 399, 401, 410c, 410f
  59. Xipe-Verwandte, die keine Maskenträger sind, wie "Eins Tod" in den mixtekischen Codices (z.B. Nuttall 79, Vienna 23, 25) und der Maya Gott "Q" in den Codices Dresden und Madrid (s. Nicholson 1976:167, Fig.12), besitzen die "vertical line(s) through the eye" ebenfalls. Vgl. auch CV 35 oben, wo dieses Kennzeichen bei Gestalten auftritt, die mit Xipe anscheinend wenig gemein haben.
  60. S. z.B. CB 15, CB 25, CB 33, CB 61, CB 67; CV 19, CV 39, CV 62, CV 70, CV 92; Codex Vaticanus A 43 r.; Borbonicus 27; Beyer 1919: Lám. VI, Fig.8; Nicholson 1976:167, Figs.13-16; Codex Vienna 29, 33 etc.
  61. "Dreifacher roter Tropfen" alterniert mit je vier "grüner Wind" (halbierter Fünfstern) und vier "weißer Wind". Der "teotihuacanoide Spiegel" ist offenbar in acht Bereiche untergliedert (s. Barthel, "Aufzeichnungen zur Teotihuacan-Schrift", MS, S.89 ff.). Für einen "Ort der Achtheit" s. das "Lied des Feuergottes", Garibay 1958:83,85,89 (chicueyocan nahualcalli). Bezeichnet der "dreifache rote Tropfen" hier eine besondere Art von Regen? Für den Regen ist bekanntlich Xipe, der "Nachttrinker" (Youallauana) zuständig (s. Garibay 1958:173-185; Seler 1899:89-91). Auch der Rote Tezcatlipoca, der Stammesgott der Tlacoachcalca Chalca (s. S.5-6), kontrolliert den Regen (s. S.57,59-60).
  62. "Probablemente el icono con máscara estuvo asociado con el culto al dios de la lluvia y con la fertilidad, tal como lo era el dios Xipe Totec, aunque éste incluye también aspectos marciales." (von Winning, MS 1981:233)
  63. Zumindest der Xipe von Tumba 58 (Caso und Bernal 1952:253, Fig.400) hat eine Maske, die den "maskierten Gesichtern" von Teotihuacan ("icono con máscara") sehr ähnlich sieht. Auch die Maske des Xipe von Tumba 103 unterscheidet sich durch rundliche Öffnungen für die Augen von den typischen postklassischen Xipe-Masken mit Augenschlitzen.
  64. Thompson 1962:154-155, Glyph 542 a, b. Die Lesung "Stellvertreter" für T 542 + Affix 87 ist eine Tübinger Erweiterung der Lesung "Maske" oder "Abbild" (koch) (Barthel, mdl. Mitteilung).
  65. S. Hvidtfeld 1958:81-82, 85-98 mit ausführlichen Zitaten aus Sahagún. Zur Bedeutung von ixiptla, teixiptla s. insbesondere Hvidtfeld 1958: 98-99.

66. S. dazu Jiménez Moreno, RMEA 20, 1966:188-191; von Winning, MS 1981:88; Bernal, ECN 5, 1965:31-38; s. auch Davies 1977:83-86
67. S. dazu zusammenfassend Wagner 1971:53-80 und auch Davies 1977:369-397. Zwei grundsätzlich konträre Ansichten wurden um die Mitte der 50er Jahre von Jiménez Moreno (1953, cf. Kirchhoff 1955:164; s. auch Jiménez Moreno, RMEA 14, No.1, 1954-1955:222-225) und Kirchhoff (Cuadernos Americanos 14, 1955:163-196) begründet. Jiménez Moreno vertritt die Meinung, Quetzalcoatl sei der erste und Huemac der letzte Herrscher von Tula gewesen, während Kirchhoff davon ausging, daß beide in der Endphase Tulas lebten, Quetzalcoatl als Hoherpriester und Huemac als weltlicher Herrscher. S. auch Chadwick (1971:495-502), der Quetzalcoatl- und Tezcatlipoca-Dynastien (mit fraglos unhaltbaren Argumenten) nach Teotihuacan verlegt.
68. S. auch An.Q. 1938:104. Erst unter Huemac (Erzählzyklus II, s.S.32 ff.) erreichen die Dämonen ihr Ziel. Wagner ist ausführlich darauf eingegangen, daß es weder bei den Auseinandersetzungen zwischen Quetzalcoatl und den drei Zauberern, noch beim Konflikt zwischen Huemac und den Tolteken um die Neueinführung von Menschenopfern gehen konnte (1971:96-97,133-135,171).
69. Dies scheint die früheste Nennung Tezcatlipocas in den Quellen zu sein.
70. Da die schwarze Körperbemalung ein Kennzeichen der mexikanischen Jungesellen (vom Telpochcalli) war (Seler 1899:155), dürfte Telpochtli hier den Schwarzen Tezcatlipoca bezeichnen.
71. Bei Sahagún figuriert Toltecatl unter den Pulquegöttern (I, CF 1970:51).
72. Nach Sahagún X, CF 1961:193-194 mußte ein Huaxteken-Herrscher mitsamt seinen Leuten Tamoanchan verlassen, da er Pulque im Übermaß genossen hatte.
73. Die Nennung Huitzilopochtli in diesem Zusammenhang dürfte ein Anachronismus sein. Bei Sahagún (III, CF 1952:25-26) wirken Uitzilopochtli und Tlacauepan bei der "Episode vom stinkenden Leichnam" mit, die anscheinend Bestandteil von Erzählzyklus II ist (s. Leyenda de los Soles, 1938:373-374). Ixtlilxochitl oder dem "Anónimo Mexicano" folgend berichtet auch Torquemada im Zusammenhang mit der Zerstreuung der Tolteken unter Tecpancaltzin (Topiltzin) von diesem Vorfall (1943 I:37; s. dazu Wagner 1971:41, Anm.244). Die Funktion des Tlacauepan bei Sahagún (1952:25-26) erfüllt Xipe Totec (sic) im Codex Vaticanus A, Fol. 8v. und 9r. (s. Nicholson, Diss. 1957:95). Tlacauepan, Uitzilopochtli und Titlacuan (bzw. deren Repräsentanten) zählen neben Sonnengott, Feuergott und den vier Morgenröten zu den Pfeilschützen, die beim Ochpaniztli-Fest das

- Opfer der Maisgöttin erschießen (Durán, Tratado 2, Kap.14, cf. Seler 1899:164). Beim Tlacaxipeualiztli erscheint das Abbild Tlacauapan unter den Repräsentanten der barrios (Durán 1971:175-176). Tlacauapan Cuexcochtzin verehrte man im Haupttempel Uitznahuac in Tenochtitlan, der dem Uitzilopochtli geweiht war (Sahagún II, CF 1951:178; s. auch Sahagún III, CF 1952:25-26).
74. Im Zusammenhang mit der Abfolge der Weltzeitalter (Sonnen) tritt der mythische Antagonismus der Götter Quetzalcoatl und Tezcatlipoca sehr deutlich hervor (s. León-Portilla 1959:96,103-104). Bei der Erschaffung der gegenwärtigen Welt (5. Weltzeitalter) kooperieren sie, indem sie den eingestürzten Himmel wieder aufrichten oder aus dem Erdmonster Himmel und Erde bilden (HMP 1891:234; Histoyre du Méchique 1905:25-26, 28-29; Seler 1899:127; Nicholson 1971:399).
75. S. dazu Nicholson, Diss. 1957:301-329; Wagner 1971:99-119
76. Auch bei Sahagún (X, CF 1961:169) und Ixtlilxochitl (1975 I:272) wird deutlich, daß im Tollan Quetzalcoatl's Ometecuhtli Verehrung zuteil wurde (s. dazu auch S.52-53)
77. Handelt es sich um die drei Könige von Xalisco, die einen Thronfolgekrieg gegen Topiltzin Meconetzin führten. Davon berichtet allein Ixtlilxochitl (1975 I:276 ff.; s. Wagner 1971:17-18, Anm.76-78).
78. S. dazu S.29, Anm.68. Die Tezcatlipoca-Religion brachte den Xipe-Kult mit sich (An.Q. 1938:101-104; H.T.Ch. 1976:134-135) und damit vermutlich auch eine zuvor nie dagewesene Konzentration von Menschenopfern (s. dazu Kirchhoff, Diogenes 47, 1963:23-24,26-28; Broda 1970:223-238, 265). Die Betonung dessen, daß Quetzalcoatl Menschenopfer gänzlich ablehnte, erscheint in Anbetracht der diametralen Opposition zwischen Quetzalcoatl (als Vertreter eines Wertsystems, das im "Ersten Tollan" vorherrschte ?) und Tezcatlipoca bzw. Huemac (dem Repräsentanten der neuen, kriegerischen Ordnung) im Rahmen der Tollan-Geschichtsschreibung m.E. nur logisch (s. auch S.24-27).
79. Es wird berichtet, daß Quetzalcoatl auf seiner Flucht nach seinem Spiegel verlangte. Darin sah er, daß er alt geworden war (Sahagún III, CF 1952:31). Unterwegs verlangen die Dämonen von ihm, er solle die "toltekische Habe", u.a. auch die Kunst der Anfertigung von Federschmuck (amantecaiotl) zurücklassen (Sahagún III, CF 1952:33). In Cochtocan begegnet Quetzalcoatl wiederum einem Dämon, der ihn nur unter der Bedingung passieren läßt, daß er octli trinke (Sahagún III, CF 1952:34). Offenbar besteht hier ein Zusammenhang mit den drei Aktionen der Zauberer in den A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n (1938:80-86),

wo nacheinander Spiegel, Federschmuck und octli verwendet werden, um Quetzalcoatl zu stürzen.

80. Vermutlich haben der Autor der "Geschichte der Königreiche" und Sahagún aus derselben Quelle geschöpft (s. Wagner 1971:50). Dabei fällt auf, daß Sahagún historische Aspekte außer acht läßt, die in der "Geschichte der Königreiche" zentrale Bedeutung haben. Bei Sahagún findet sich stattdessen eine Sammlung von Episoden, die offenbar den Zweck erfüllen, Titlacauans Wirkungsweise exemplarisch zu schildern. Zwischen die Geschichte der Verführung Quetzalcoatl durch octli und seine dadurch bedingte Flucht nach Tlillan Tlapallan (Erzählzyklus I) sind eine ganze Reihe solcher Episoden eingeschoben, die lose an die Zeit Huemacs geknüpft erscheinen, der - den *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n* zufolge - um einiges später regierte als Quetzalcoatl. Sahagún beschäftigt sich kaum mit der historischen Rolle Huemac als Vermittler eines neuen Kultes. Dennoch wird deutlich, daß die sahadúnische Version der Ereignisse um Huemac (III, CF 1952:17-18) mit Erzählzyklus II der "Geschichte der Königreiche" strukturell verwandt ist (s. auch S.34-36).
81. S. dazu Wagner 1971:49
82. S. Sahagún III, HG 1956:281. Kirchhoff wertet die Vermischung (besser: Verschachtelung) der beiden Erzählzyklen bei Sahagún (I: 1952:13-16 + 31-36; II: 1952:17-29) als Beweis dafür, daß Quetzalcoatl und Huemac, entsprechend der genannten Stelle in der *H i s t o r i a G e n e r a l*, Zeitgenossen waren (1955:165).
83. Quauhtli war der "Nachfolge-Quetzalcoatl" Huemacs, der dieses Amt aufgab oder aufgeben mußte, da er Coacueyê zur Frau nahm (An.Q. 1938: 97-98).
84. Auch in der *L e y e n d a d e l o s S o l e s* wird berichtet, daß Huemac in Cincalco starb (1938:382). Diese Quelle schildert, wie Huemac aus Habgier die Subsistenz der Tolteken beim Ballspiel mit den Regengöttern verspielte und damit eine Hungersnot verursachte, die nur durch Menschenopfer an die Regengötter abgewendet werden konnte (1938:375 ff.)  
In diesem Zusammenhang heißt es:  
"Und hinter (dem Felsen) von Chapoltepec saß ein altes Frauchen, das (Opfer-) Fahnen verkaufte. (Zu der) ging man, sich eine (Opfer-) Fahne zu kaufen. Darauf geht man, auf dem Opfersteine zu sterben." (1938:376-377).  
Bei Sahagún (III, CF 1952:27) wird derselbe Vorgang den Machenschaften Titlacauans zugerechnet. Hier wird gesagt, der besagte Opferstein (techcatl) sei in Chapoltepecuitlapilco vom Himmel gefallen.

85. Im *Memorial Breve* heißt es in Bezug auf Acxitl Quetzalcoatl: "aber nicht richtig ward er geboren: er ward nur gebracht, indem er dort zum Vorschein kam." (1958:9). Diese Aussage wird verständlich, wenn man in Betracht zieht, daß dieser Quetzalcoatl vermutlich aus Colhuacan stammte (s. Wagner 1971:105-110). Wenn Huemac als Findelkind, Fremdkörper oder "Werk des Tezcatlipoca" dargestellt wird, mag dies damit zusammenhängen, daß er ein Vertreter der Tezcatlipoca-Fraktion war, von der ja immer wieder gesagt wird, sie stehe den Tolteken feindlich gegenüber. Es gibt m.W. keinen Grund zu der Annahme, daß Huemac nicht aus Tula stammte.
86. S. dazu Sahagún X, CF 1961:185-186 über die Huarteken:  
 "...their name is Toveiome, and Panteca, or Panoteca. Their name comes from the land, the place, named Cuextlan. Those who dwell in this land, it is said, are named Cuexteca. The name of only one is Cuextecatl. And their name is Touseiome; one alone is called Toueio. This name Touseio means "our neighbor"..."  
 Diese gingen ohne Lendenschurz (maxtlatl) (Sahagún X, CF 1961:186,194)
87. S. H.T.Ch. 1976:133, Anm.5, wo verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten angegeben sind.
88. S. S.35, Anm.86
89. Wie schon erwähnt, erscheint Tezcatlipoca/Yaotl in den Tollan-Überlieferungen nicht als Gottheit. Aus den *Anales de Quauhuitlan* geht jedoch eindeutig hervor, daß er einen eigenen Kult (Xipe-Kult) hatte und auch eine besondere Gefolgschaft besaß, die er von den Tolteken abspaltete (An.Q. 1938:105). Spätere Geschichtsschreiber wie Ixtlilxochitl und Torquemada betonen, daß die zwei Formen Tezcatlipocas (Ixtlilxochitl, 1975 I:277) bzw. Tezcatlipoca Huemac (Torquemada 1943 I:256, cf. Muffoz Camargo 1892:5-6) erst nach dem Zusammenbruch Tulas als Gottheiten verehrt wurden. Bei Muffoz Camargo und Torquemada handelt es sich möglicherweise um den historischen Huemac, der, wie auch andere Quellen besagen, nach seinem Tode mit Tlatlauhqui Tezcatlipoca/Xipe identifiziert wurde (s. dazu S.33).
90. S. Sahagún X, CF 1961:187; Sahagún I, CF 1970:39; s. auch Nicholson 1972:214. Auch wenn die zentralmexikanischen Völker des späten Postklassikums nur angeben konnten, woher sie selbst den Xipe-Kult aufgenommen hatten, stehen ihre Informationen immerhin im Einklang mit der Konzentration archäologischer Belege im mittelklassischen Monte Albán, wo wir bereits den direkten Vorläufer des aztekischen Xipe antreffen (s. dazu S.18). Ferner verweisen determinative Trachtelemente Xipes, die gleichfalls (mindestens) seit Monte Albán III-B dokumentiert sind,

- auf Yopi-Einflüsse (s. dazu S.18). Vorausgesetzt, Xipe ging aus einem Entwicklungsprozess hervor, an dem verschiedene regionale Komponenten beteiligt waren, fällt dabei sicherlich den Gebieten der Zapoteken und Yopis, die an die Pazifikküste grenzen, das Hauptgewicht zu.
91. Der Übersetzung von Preuss und Mengin gemäß sind es nicht die Frauen, sondern Huemac, der auf den "flachen Stein" oder die "Obsidianplatte" gebunden wird (1937:15).
  92. Auch im Codex Borgia sind Tlatlauqui Tezcatlipoca und Tlazolteotl engstens miteinander assoziiert. Aus indo-mexikanistischer Perspektive repräsentieren sie eine androgyne Einheit (s. dazu S.193-195,218,230-231). Yaotl und Tezcatlipoca aus Tzapotlan, die eine Geschlechtsumwandlung vollziehen (An.Q. 1938:98), haben vermutlich ebenfalls androgyne Qualitäten.
  93. Diese Frauen entsprechen offenbar Coacueyê, der Gattin des Huemac und Zögling des Tezcatlipoca in den *A n a l e s d e Q u a u h t i t l a n* (1938:97).
  94. Itzteupal und itztapal sind Synonyme (H.T.Ch. 1976:134, Anm.1). Die Interpreten des Tonalamatl Aubin geben an "yitzapali propriamente es losa ó este asiento de la tierra" (Seler, BK II:288). Daher könnte man das "Anbinden der Frauen auf den itzteupalli" als Fruchtbarkeitsritus verstehen.
  95. Itztapaltotec, "unser Herr der flache Stein" (Seler, BK II:288 cf. Interpreten des Tonalamatl Aubin) zeichnet sich dadurch aus, daß seine Helmmaske aus einem Opferrmesser besteht. In den Codices Borgia und Vaticanus B erscheint er in der Reihe der Wochenregenten an letzter Stelle als Begleiter des Feuergottes (CB 61, CV 68). Codex Borgia 34 zeigt das Gesicht des Roten Tezcatlipoca in einer solchen Steinmessermaske, an einem Ort, der von verschiedenen Erscheinungsformen der Großen Göttin beherrscht wird ("Frauen-Tempel"; s. dazu S.2, Anm.11, cf. Barthel, mdl. Mitteilung).
  96. Auch in Cholula und Tlaxcala wurden Quetzalcoatl (Eecatl) und Xipe-Camaxtli gemeinsam verehrt (s. Motolinia 1971:75-79; Seler 1899:124; Martinez Martin 1972:170-172). In Tlaxcala und Huexotzinco galt Camaxtli offenbar als Erscheinungsform des Roten Tezcatlipoca (HMP 1891:228).
  97. Diese Gegend war im Epiklassikum Schnittpunkt der ausgehenden klassischen Kulturen von Teotihuacan und Monte Albán sowie der Kultur von Cerro de las Mesas an der Golfküste. Vermutlich handelt es sich bei dem Gebiet südlich von Cholula bis nach Teotitlan del Camino

- um einen Bereich, wo verschiedene rituelle und religiöse Tendenzen zusammentrafen, um die Grundlage für die Entwicklung des komplexen postklassischen Xipe-Ritualismus zu bilden. Durch archäologische Daten gestützt werden Beziehungen des Xipe-Typus im Codex Borgia mit dem Gebiet von Tehuacan bis Teotitlan (Seler, GA II:910-912; Nicholson, Mexico Antiguo 8, 1955:113-122). Das Datum "4 acatl" auf dem von Nicholson analysierten "Temalacatl von Tehuacan" gleicht nicht nur stilistisch den acatl-Formen der Borgia-Gruppe, vielmehr fällt dieser Tag in die trecena "1 Hund", die von Tlatlauhqui Tezcatlipoca/Xipe regiert wird (CB 67). Zur Frage der Provenienz des Codex Borgia aus Teotitlan del Camino sei auf einen Aufsatz von T.S. Barthel verwiesen, der in Kürze erscheinen wird (s. auch S.2, Anm.11).
98. Als mögliche Lesung für die Glyphe, die dieses calpulli kennzeichnet, erwog Kirchhoff Cuextlan: "Para el nombre del calpulli se dibujó un edificio y encima siete caracolutos (cuechtli), como si este calpulli debiera tener por nombre Cuextlan o Cuexteca (H.T.Ch. 1976:245, s. Fol.26v.). In den An.Q. wird berichtet, das tlacacaliliztli sei aus der Huasteca nach Tula eingeführt worden (s. S.40-41).
99. "Tenian vn principal que llamauan TEUCTLAMACAZ, y con el otros dos compañeros que llamauan ECATLAMACAZ y TETZATLAMACAZ que les eran como sacerdotes. Estos estauan continuamente en el templo de los ydolos; no conocian muger, ni bebian bino, biuian como sanctos; estos tenian el juzgado contra todos los principales y macehuales y ponian estatutos y ordenanças inbiolables, so pena de muerte." (Relación de Teutitlan 1905:220).
100. Im mittelklassischen Sta. Lucia Cozumalhuapa scheinen erstmals alle Voraussetzungen erfüllt zu sein, unter denen sich der blutige, kriegerische Xipe-Ritualismus entfalten konnte, der während des Postklassikums in weiten Teilen Mesoamerikas verbreitet war. In der Kunst der Pipil von Cozumalhuapa, die - Jiménez Moreno zufolge - später als Nonoualca in Tula erscheinen, überwiegen Darstellungen von Krieg, Tod und Menschenopfern (s. Thompson 1948:11-15, 18-19, 24-28, 49-51; Krickeberg 1958:498-502, 508-512; Jiménez Moreno 1966:71-75). Die bislang anerkannten Belege für die Existenz Xipes in Sta. Lucia (s. Krickeberg 1958:501, 503, 507, Abb.2,3) verlieren jedoch mit den neuesten Erkenntnissen bezüglich der "maskierten Gesichter" an Beweiskraft (s. dazu S.22-23, cf. von Winning, MS 1981).
101. Tula war kein ethnisch und kulturell homogenes Zentrum; an seinem Aufbau partizipierten Gruppen mit höchst unterschiedlichem kulturellen Hintergrund (s. dazu Jiménez Moreno 1966:77-80; Kirchhoff, RMEA 4, 1940:77-104; Davies 1977:140-179, 380-392). In der H.T.Ch. werden zwei dieser Gruppen benannt, die Nonoualca Chichimeca und die Tolteca Chichimeca, die sich Huemacs (Tezcatlipocas) wegen spalteten. Die Nonoualca Chichimeca, die

von Jiménez Moreno als "superviventes de la antigua población de cultura teotihuacana" angesehen werden (Cuadernos Americanos 5, 1942: 137), brachten - im Vergleich mit den Tolteca Chichimeca - ein überlebensfähiges kulturelles Erbe mit ein. Die Quellenlage gestattet es nicht, sichere Aussagen über die Existenz verschiedener religiöser Systeme bei diesen Gruppen zu treffen. Es ist unwahrscheinlich, daß die religiös motivierte Spaltung der Tolteken während der Endphase Tulas genau entlang diesen Konstituenten verlaufen sein sollte, die aus entgegengesetzten Richtungen - die Tolteca Chichimeca aus dem Nordwesten ("Marginal Mesoamerica") und die Nonoualca aus dem Südosten (Nonoualco, Huehuetlapallan, südliche Golfregion) - nach Tula gelangt waren. Ich gehe davon aus, daß die Gottheiten Tezcatlipoca und Xipe, ebenso wie Quetzalcoatl, ursprünglich zum südöstlichen Kulturerbe Tulas gehörten (s. Selser 1899:127).

102. S. dazu auch Kirchhoff, RMEA 4, 1940:81-90; H.T.Ch. 1976:254-255, Mapa 3. Xelhuan, der Führer der Nonoualca beim Auszug aus Tula (H.T.Ch. 1976:135 ff.), galt als Ahnherr der Leute von Tehuacan, Cozcatlan und Teotitlan (Selser 1899:126, cf. Motolinía und Mendieta; s. auch Relación de Cuzcatlan 1905:47-48).
103. S. dazu auch Nicholson, Mexico Antiguo 8, 1955:155 ff., 121; Acosta Saignes 1950:17-18 cf. Vasquez de Espinosa; Motolinía 1971:51; Sahagún II, CF 1951: 50. Broda de Casas referiert, daß die Musikanten beim Gladiatorenopfer, die bei Sahagún Cozcateca heißen (sic), das Yopitzontli trugen (1970:210).
104. S. auch Ms Tovar 1972:111. Demnach vollzogen auch die Azteken das Menschenschinden erstmals an einer Frau, der Tochter des Königs von Culhuacan, die später mit Toci identifiziert wurde (s. dazu Broda 1970:249-250). Das Schinden einer Frau war Bestandteil des ochpaniztli zu Ehren der Teteo-innan-Toci (Sahagún II, CF 1951:111-112; Durán 1971:233; Motolinía 1971: 63). Bei Sahagún findet sich ein Hinweis dafür, daß Mayauel, die Agavegöttin, beim tlacaxipeualiztli geopfert (geschunden?) wurde (II, CF 1951: 174).
105. Die Frau, die beim ochpaniztli geköpft und anschließend geschunden wurde, mußte vor ihrem Opfertod ein Hemd aus Agavefasern (sic) weben, das später vom Toci-Repräsentanten über der abgezogenen Haut dieser Frau getragen wurde (Durán 1971:232-236). S. aber auch Sahagún X, CF 1961:180, wo von der besonderen Fertigkeit der Otomi-Frauen bei der Verarbeitung von Agavefasern die Rede ist.

106. Zur Rolle von huastekischen Männern (Phallophoren) beim ochpaniztli s. Sahagún II, CF 1951:112; Durán 1971:233.
107. Von xipintlí = Penis leitet Garibay ein hypothetisches xipitl = Penis ab. Demnach wäre der Name Xipe aus xipitl + e (Possessiv) = "der einen Penis hat" entstanden. Für weitere Etymologien s. Broda 1970:243-244
108. Ein anderer Grund für diese Vermutung ergibt sich aus den Berichten Duráns und Tezozomocs, wo es heißt, das "sacrificio gladiatorio" sei erstmals nach Motecuhzomas siegreichem Feldzug gegen die Huasteken in Mexiko vollzogen worden (cf. Broda 1970:249). In einer (eingeschobenen) Passage bei Motolinía wird berichtet, die Mexikaner hätten den Xipe-Kult, einschließlich des tlauhuanaliztli, von den Leuten aus Cozcatlan und Tula übernommen (1971:51). Dies steht damit im Einklang, daß die Musikanten beim Gladiatorenopfer Cozcateca genannt wurden (Sahagún II, CF 1951:50).
109. Diese Ansicht vertritt auch Broda, die alle wichtigen Daten, die Xipes Herkunft betreffen, zusammengestellt hat (1970:244-249).
110. In diesem Zusammenhang sei nochmals auf den "teotihuacanoiden Spiegel" mit Xipe <sup>+</sup>Tlacoachcalcatl <sup>+</sup>Youallauana <sup>+</sup>Totec verwiesen, der vermutlich von der südlichen Golfküste stammt (s.S.4-7).
111. Yaotl steht in einer indirekten Beziehung zum Datum "1 Tod". Bei Sahagún heißt es, daß diejenigen, die an diesem Tag geboren wurden, die Namen "Tod" (miquiz), Yaotl, "Eins Yaotl", Necoc Yaotl, "Krieger verquer" (chicoyaotl) oder auch "Kriegsfurcht" (yaomavitl) erhielten, weil Tezcatlipoca diese Namen führte (nach Schultze Jena 1950:131). "Eins Tod" erscheint als Kalendername des Sonnengottes in den mixtekischen Codices (Caso 1959:40 ff.). Dieser teilt das ikonographische Kennzeichen "vertical line through the eye" mit Xipe sowie mit dem Maya Gott "Q". Hun Came ("Eins Tod") figuriert im Popol Vuh als "Herr der Unterwelt" (Xibalba, Schultze Jena 1944:71,77 etc.). "Herr der Unterwelt" (Cincalco) ist auch Huemac/Xipe (Tezozomoc 1944:503 ff.; s. auch 1944:107, "Tezcatl-ypuca del infierno"; s. Kirchhoff, IAK 38:213). Diese Beobachtungen sind insofern interessant als historische Beziehungen zwischen Huemac von Tula und Herrschern bzw. Repräsentanten der Gottheit "Eins Tod" (Xipe ?) in Südpuebla und der Mixteca existiert haben könnten (s. Caso 1977:79,82; s. auch Chadwick 1971:503). Wenn Casos Erkenntnisse den neueren Forschungen zu den mixtekischen Codices standhalten, wäre die Annahme berechtigt, daß sich Huemac bei seinem Bestreben, die neue Religion des Tlatlahqui Tezcatlipoca (Yaotl)/Xipe in Tula durchzusetzen, auf religiöse Autoritäten in der Mixteca Puebla Region stützte.

112. Es besteht aber auch die Möglichkeit, dieses Tzapotlan auf "das Dorf in Xalisco" zu beziehen, von dem in der *Historia General* die Rede ist (Sahagún I, HG 1956:65; s. auch CF 1970:39), denn es gab ein Jalisco in der Nähe von Coatzacoalco (Broda 1970:247, cf. Jiménez Moreno), von wo aus die Nonoualca nach Zentralmexiko wanderten.
113. Ixtlilxochitl schreibt Huemac (Hueman) die Rolle eines toltekischen Bücherkundigen und Astrologen zu, der die Tolteken auf ihrer Wanderung von Huehuetlapallan bis nach Tula begleitete (1975 I:266 ff.) und der ein Alter von nahezu 300 Jahren erreichte (1975 I:270).
114. Nach Sahagún läßt der zum Kriegshauptling geadelte Toueyo (Titlacauan) die Tolteken durch den Herold in Texcalpan zusammenrufen, um sie dort mit Hilfe von "Gesang und Tanz" ins Verderben zu stürzen (Sahagún III, CF 1952:21).
115. Auch Telpochtli erscheint hier unter seinen Namen (VIIa.Rel.,1889:26, Anm.2). Dies ist der Name des "Spiegeljünglings" (Yayauhqui Tezcatlipoca ?) in Erzählzyklus I (An.Q. 1938:80-82). Bei Sahagún sind Yaotl und Telpochtli assoziierte Epitheta der Gottheit des telpochcalli, wo die jungen Krieger erzogen wurden (Sahagún III, CF 1952:49). Yaotl, der seine Anhänger von den Tolteken abspaltet, warnt diese, nicht übermütig zu sein, ansonsten würde er mit ihnen so verfahren wie zuvor mit den Kindern Maxtlas auf dem Toltekenberge (An.Q. 1938:107). Dies könnte auf eine Passage in Erzählzyklus I anspielen, in der von der Erfindung des Agave-saftes durch Ihuimecatl und Toltecatl, die Genossen des Telpochtli (sic), berichtet wird (An.Q. 1938:84-85).
116. S. auch Preuss und Mengin 1938:15:  
"Ebenso drückt sich Xipe-Uemac als Gott von Tlapallan, als roter Tezcatlipoca darin aus, daß er die Zersetzung Tollan's durch seine eigene Tätigkeit vollendet und durch seinen unfreiwilligen Opfertod als vollzogen beglaubigt."
117. An einer anderen Stelle berichtet Muñoz Camargo, Menschenopfer und Autosacrificio seien aus Chalco eingeführt worden (1892:140 f.).
118. Das Gesicht des Roten Tezcatlipoca erscheint in einem liegenden Steinmesser. Handelt es sich um Itztapal (-Totec)?
119. Auf der Plattform dieses Tempels befindet sich eine liegende Toci mit Menschenhaut-Gesichtsmaske - das Gegenstück zum liegenden Xipe mit "vertical line through the eye", der auf dem Treppenabsatz des "Hauses der Schwarzen Schlange" (auf einem Stein, temalacatl, itzteupalli liegend) CB 33 abgebildet ist. Aus dem chalchiuhitl auf Tocis Leib wird durch Feuerbohren Nachkommenschaft erzeugt (sic).

120. Auch hier (Sahagún VII) erscheinen Xipe Totec und der Rote Tezcatlipoca als getrennte Persönlichkeiten (s. dazu auch S.14 ff., 42 ff., 170, 187).
121. Diese repräsentieren die Sterne des Nachthimmels, der zum Bereich des Schwarzen Tezcatlipoca gehört (s. dazu Selser 1899:128). Sie entsprechen den bei Sahagún genannten Wolkenschlangen, die gemeinsam mit den Ixcuiname, dem Roten Tezcatlipoca, Totec und Eecatl die neue Sonne im Osten erwarten (Schultze Jena 1950:39). Sie wurden erschaffen um Krieg zu führen bzw. um im Krieg zu sterben (s. HMP 1891:235 ff.; Leyenda de los Soles 1938: 351-357).
122. Treffen sich Mixcoatl (Camaxtli) und Huemac deshalb in Tlatlahuqui Tezcatlipoca, weil beide historische Persönlichkeiten zu Symbolfiguren der militaristischen Ära wurden, deren Garant im Mythos der Kriegsgott Tezcatlipoca ist?
123. Es fehlen jedoch Anhaltspunkte dafür, daß die Gottheit schon für die frühe Geschichte Tulas von Bedeutung war. Jiménez Moreno zufolge dürften sich die Nonoualca (Pipil) etwa seit dem 9. - 10. Jh. A.D. dort niedergelassen haben (1966:65). Selbst wenn sie den Xipe-Kult und die assoziierten Gottheiten in dieser Zeit nicht mitbrachten, waren sie mit Sicherheit für politische und religiöse Kontakte zwischen Tula und der Mixteca Puebla Region verantwortlich. Dort konzentrierten sich offenbar wesentliche Elemente der Tezcatlipoca-Religion, bevor diese über die Huasteca ins späte Tula importiert wurde.
124. Dies findet nur zum Teil darin eine Erklärung, daß die spanischen Missionare des 16. Jh. alle mexikanischen Götter tlacatecolotl ("Menscheneule", Zauberer) nannten, denn, wie schon erwähnt, berichten Mufioz Camargo und Ixtlilxochitl übereinstimmend, daß Huemac Tezcatlipoca (Mufioz Camargo 1892:5-6; s. auch Torquemada 1943 I:256) oder die zwei Formen Tezcatlipocas (Ixtlilxochitl 1975 I:277) erst nach dem Zusammenbruch Tulas als Gottheiten verehrt wurden.
125. De Durand-Forest identifiziert die Nonoualca Chichimeca von Tula mit den Nonoualca Teotlixca Tlacochoalca (1974:41), über die Chimalpahin berichtet, sie hätten sich in Tula aufgehalten, wo ihr Herrscher Yacahuetzcatzin zum teohuatecuhtli geweiht worden sei, bevor sie nach Chalco gingen (VIIa. Rel., 1889:39-40). Zumindest erscheint gesichert, daß Nonoualca Chichimeca und Nonoualca Teotlixca Tlacochoalca eng miteinander verwandte Gruppen waren (s. Chadwick 1966:12, cf. Kirchhoff; s. auch Carrasco, IAK 42, 1979:14).

126. Dieses "Feindbild" erstreckt sich auf den historischen Toltekenherrscher Huemac (s. auch S.33, Anm.85). Davies nimmt an, daß Huemac ein Nonoualca war (1977:381-382).
127. Negative archäologische Evidenz allein reicht nicht aus, um Tezcatlipocas Existenz in Tula zu widerlegen (s. dazu Davies 1977:387).
128. Darunter sind die toltekischen Kulturgüter, Wissenschaft und Kunst (-fertigkeiten) zu verstehen (Sahagún X, 1961:166 ff.; An.Q. 1938:75-78): "These started and proceeded from Quetzalcoatl - all craft works and wisdom." (Sahagún III, CF 1952:13).  
Bei Sahagún ist überliefert, daß die Dämonen (Titlacauan und seine Genossen ?) den fliehenden Quetzalcoatl zwingen, seine Habe zurückzulassen (Sahagún III, CF 1952:33). In den An.Q. erscheinen die drei Zauberer (Tezcatlipoca/Telpochtli, Ihuimecatl, Toltecatl) als Besitzer toltekischer Fertigkeiten, die sie einsetzen, um Quetzalcoatl aus Tula zu verjagen (1938:82 ff.). Wenn in der H.T.Ch. gesagt wird, daß die Nonoualca im Besitz der "Habe Quetzalcoatl" waren, impliziert dies nicht notwendig, daß sie auch den Gott Quetzalcoatl verehrten. Sie könnten sowohl Anhänger Quetzalcoatl als auch Tezcatlipocas gewesen sein.
129. Davies glaubt, die Tolteca Chichimeca hätten Tula bereits zu einem früheren Zeitpunkt verlassen. Die Reihenfolge der Ereignisse, die in der H.T.Ch. geschildert wird, stimmt seiner Meinung nach nicht mit den tatsächlichen historischen Abläufen überein (1977:363 ff.).
130. Dies sind Umschreibungen des höchsten, kreativen Prinzips der Nahuas, die auf Tezcatlipoca Anwendung finden, sobald sich die Tolteca Chichimeca in Cholula niederlassen (H.T.Ch. 1976:155,158; s. dazu S.52 und S.1, Anm.2). Auch die Gottheit der Nonoualca, die Xelhuan und dem Priester Atecatl beim Auszug aus Tula eine zukünftige Heimat im südlichen Mexiko verheißt, trägt den Titel Ipalnemouani ("durch den alles lebt", H.T.Ch. 1976:135-136). Hier bleibt unbestimmt, um welchen Gott es sich handelt.
131. Das Gladiatorenopfer ist ein ausgesprochen kriegerisches Ritual (s. Broda 1970:233-238). Zur Verknüpfung von tlauhuanaliztli und tlacacaliztli s. Broda 1970:255-257. Beide Opferarten sind in den mixtekischen Codices Nuttall (83,84; s. Seler, BK I:171, Abb.355,356) und Becker (ibid:172, Abb.357) nebeneinander dargestellt.
132. Tezcatlipocas Karriere ist nicht nur in diesem Fall an den machtpolitischen Aufstieg einer ehemals unterdrückten Minderheit gebunden. Hier bestehen Parallelen zur Geschichte der Tlacoachcalca Chalca (s.S.60,56-57).

133. S. dazu Broda 1970:235-236
134. Seit Jiménez Morenos Beitrag zur "Mesa Redonda" von 1941 ist m.W. unumstritten, daß sich Texcalapan gleich einer ganzen Reihe weiterer Ortsangaben in den Tollan-Überlieferungen auf Tula Xicocotitlan bezieht. Im Zusammenhang mit der betreffenden Stelle in den An.Q. (1938:103) verweist Lehmann auf Teo-texcal-co ("Ort des Götterofens oder Götterfelsens") in Teotihuacan (1938:103, Anm.1). Bei Torquemada wird interessanterweise eine ganz ähnliche Episode nach Teotihuacan verlegt: Die Tolteken hätten sich in ihrer schwersten Krisenzeit (unter Topiltzin Tecpancaltzin) zur Befragung des Orakels und um ihre Götter zu beschwichtigen in Teotihuacan versammelt, wo viele von ihnen beim Tanz von einem Riesen erdrückt worden seien (1943 I:37). Muffoz Camargo gibt an, der alte Name Tlaxcallas sei Texcalticpac oder Texcalla gewesen (1892:71). Diese Beobachtungen sind m.E. deshalb von Bedeutung, weil einige der Episoden um Tezcatlipocas Machenschaften in Tula, die bei Sahagún der Reihe nach erzählt werden (Sahagún III, 1952:17-29), aus diversen lokalen Traditionen zu stammen scheinen. Die "Episode vom stinkenden Kadaver" beispielsweise (Sahagún III, CF 1952:25-26; s. auch Nicholson, Diss. 1957:95, cf. Codex Vaticanus A) gehört, nach der Version in der *Leyenda de los Soles* (1938:373-374) zu urteilen, offenbar zur Überlieferung Cholulas (und Umgebung), denn dort heißt es, daß die Tolteken den Leichnam nach Izúcar transportierten (s. Lehmann 1938:374, Anm. a).
135. Das Veranstellen von Tanz und Gesang sowie das Erfinden von Liedern, die dem Gegner zum Verderben gereichen, sind spezielle Aktivitäten Tezcatlipocas (s. Sahagún III, CF 1952:26; Nicholson, Diss. 1957:95, cf. Codex Vaticanus A), die auch bei der Geschichte von Quetzalcoatl's Verführung eine Rolle spielen (An.Q. 1938:86-87). Nach der *Histoire du Mexique* schickt Tezcatlipoca den Wind (Eecatl ?) über das Meer zum Haus der Sonne, um von dort Musikanten mit ihren Instrumenten wegzulocken. Auf diese Weise seien Gesänge und Tänze beschafft worden, die bei den Götterfesten aufgeführt wurden (1905:32-33; s. auch Mendieta 1945:86; Torquemada 1943 II:78; s. dazu Seler 1899:136).
136. S. dazu León-Portilla 1959:165-166. Noch bei ihrem Auszug aus Tula war Quetzalcoatl (Nacxítl Tepeuhqui) der Tloque Nauaque und Ipalnemouani der Tolteca Chichimeca (H.T.Ch. 1976:143). Bei Sahagún erscheinen Tloque Nauaque und Ipalnemouani unter den geläufigen Epitheta Tezcatlipocas (VI, CF 1969:18,34 etc.).

137. Oyyoyao (von ihyo? + yaotl): "el del aliento guerrero" (H.T.Ch. 1976:158, Anm.5).
138. Von malcoch: umarmen (H.T.Ch. 1976:158, Anm.5). Preuss und Mengin leiten Macoche von malcochtli (Hals, Nacken) ab. Ihrer Meinung nach bedeutet Macoche Tepotze: "der einen starken Nacken und Schultern hat" (H.T.Ch. 1937:41).
139. Von tepotz: Schulter (H.T.Ch. 1976:158, Anm.5).
140. "El ser que protege o gobierna" (H.T.Ch. 1976:158, Anm.5). Bei A. de Olmos ist die Wendung überliefert, "huey macoche ca huey teputze": "dueño de abrazos, dueño de espalda" (der Beschützer) (García Quintana, ECN XI, 1974:153). "Der das Volk (in seinen Armen) trägt" bezeichnet den Herrscher (s. Temamani, Tenapaloani, H.T.Ch. 1976:158, Anm.5, cf. Molina).
141. S. auch Sahagún VI, CF 1969:22: "the large bundle, the large carrying frame, the great burden, the subjects - heavy, frightful, insupportable, intolerable. They departed placing it upon their shoulders [iteputzco], upon their backs." Hier ist die schwere Regierungsverantwortung gemeint, die den Herrschern von Tezcatlipoca übertragen wurde.
142. Vgl. die Lesungen und Übersetzungen von Garibay (1958:229-230), León-Portilla 1959:153-157) und Preuss und Mengin (H.T.Ch. 1937:49).
143. Die H.T.Ch. wurde um 1540 A.D. niedergeschrieben - nach Angaben indigener Informanten aus Tecamachalco, Puebla, die sich auf alte pictographische Dokumente stützten (s. León-Portilla 1959:153).
144. Diese Passage hat León-Portilla ausführlich kommentiert (1959:88-91).
145. S. auch Sahagún VI, CF 1969:12,  
 "O master, O Yaotl, O Titlacauan, O Tezcatlipoca, O night, O wind: may there be peace, repose, for whomsoever is brought unto the lap, the bosom (of the god). And as many as thou hast rewarded (with death), may they in peace, in repose attain the sun, which endureth, shineth [in tlanexti], the resplendent one, the ascending eagle..."
146. Das Hauptopfer beim teoxihuitl, dem Fest des Camaxtli in Tlaxcala, galt der Sonne. Der Geopferte wurde "hijo del sol" genannt (Motolinía 1971:79). S. auch Sahagún II, CF 1951:47, wo berichtet wird, daß die beim tlacaxipeualiztli durch Herzopfer Getöteten quauhteca hießen.
147. Durch Tlatlahuqui Tezcatlipocas Nennung an erster Stelle könnte eine besondere Beziehung zu Ometeotl zum Ausdruck kommen. Vermutlich ist sie jedoch durch das im Osten beginnende Richtungsschema bedingt. Nach dem Richtungsschema der HMP (1891:228) stehen sich der Rote Tezcatlipoca

(Camaxtli) und Quetzalcoatl (Youalli Eecatl) auf einer Ost-West-Achse gegenüber (s. auch Carrasco, IAK 42, 1979:14), wenn man von einem Umlauf O-N-W-S mit den assoziierten Farben rot-schwarz-weiß-blau ausgeht.

148. Dort erwartet auch Quetzalcoatl die Sonne. Ergänzt er als Begründer des Autosacrificio die Reihe derer (Totec, Tlatlahuqui Tezcatlipoca, Ixcuinanme, Mimixcoa), die für die Ernährung der neuen Sonne zuständig sind? Im Codex Vaticanus A erscheint Totec (Xipe) als "master of penitence" in Tula, der seinem Lehrer Quetzalcoatl nacheifert (Nicholson, Diss. 1957: 94-95). Beide tragen spitze Hüte, eine typisch huastekische Kopfbedeckung (Codex Vaticanus A Fol.7v., 8r., 9r.; s. auch Seler GA II:436). Das Autosacrificio, insbesondere die Peniskasteiung, die typisch für Quetzalcoatl ist (s. Leyenda de los Soles 1938:337), war anscheinend vor allem in Tehuacan, Cozcatlan und Teotitlan del Camino verbreitet (s. Motolinia 1971:71; Durán 1971:263). In Teotitlan del Camino wurden Teyztapali (Xipe) und Quetzalcoatl (Eecatl) gemeinsam verehrt (sic) (Relación de Teotitlan del Camino 1905:217,220). Beim Fest des (Xipe-) Camaxtli in Tlaxcala, das auch zu Ehren Quetzalcoatl's stattfand (zum Xipe-Camaxtli/Quetzalcoatl-Eecatl - Synkretismus in Cholula und Tlaxcala s. Seler 1899:124; Martinez Martin 1972:170-172), spielte das Autosacrificio (Zunge) ebenfalls eine bedeutende Rolle (Motolinia 1971:75-79).
149. Nanauatl, der erste, der sich ins Feuer stürzt, um sich in die neue Sonne zu verwandeln, gelangt zum obersten Himmel, wo ihn das Urgötterpaar auf einen roten Löffelreihfeder-Sitz plaziert (Leyenda de los Soles 1938:344). Der Quecholicpalpan ist ein wichtiges Requisit beim tlauhuanaliztli (Sahagún II, CF 1951:50); die Federn des roten Löffelreihers erscheinen als charakteristischer Xipe-Schmuck (Seler, GA II:500).
150. Die mexikanischen Herrscher wurden von Tezcatlipoca eingesetzt und galten als dessen Stellvertreter (s. Sahagún VI, CF 1969:17-19,41-45,48-49,52-53 etc.; Pomar 1891:33-35; Tezozomoc 1944:246,395; Nicholson, Diss. 1957: 178, cf. Ixtlilxochitl; s. dazu auch Seler 1899:131-132; Coe, "The Cult of the Feline", 1970:5-8). Als Gott der Herrschaft überschneidet sich Tezcatlipoca mit dem Feuergott, der als sein Vater angesehen wurde (Sahagún VI, CF 1969:19,41). Bei Sahagún ist die trecena "1 Hund" Xiuhcutli unterstellt (Schultze Jena 1950:183-189). In den Bilderhandschriften erscheint Tlatlahuqui Tezcatlipoca/Xipe als Regent dieser trecena, in die der Tag "4 Rohr" fällt, der nach dem Glauben der Mexikaner besonders günstig für Amtseinsetzungen (hohe Ämter) war (Schultze Jena 1950:185; s. dazu auch Nicholson 1955:114-115; Nicholson 1971:413).

Auch "1 Tod" galt als besonderer Tag der hohen Amtsträger und Fürsten (Sahagún II, CF 1951:37; Schultze Jena/Sahagún 1950:131; Seler, BK I:151). Bei den Azteken war "Eins Tod" ein Kalendernamenname des lunaren (Schwarzen) Tezcatlipoca (Nicholson 1958:604-605), während "Eins Tod" im südlichen Mexiko eine solare Gottheit mit Xipe-Merkmalen ("vertical line through the eye") bezeichnete, deren königliche Stellvertreter (Priesterkönige) laut Caso im Grenzgebiet von Puebla und Oaxaca regierten (Caso 1959:40-43; s. Codex Bodley 33-II, 33-IV; Nuttall 79; Vienna 25 etc.; vgl. auch CFM 5). [Es wäre zu überprüfen, ob hier vielleicht Beziehungen zum Teuctlamacaz (Tlamacazqui des Totec oder Teyztapali) von Teotitlan del Camino (Rel. de Teotitlan del Camino 1905:220) bestehen.] "Eins Tod" entspricht Hun Came ("Eins Tod"), dem Herrn der Unterwelt (Xibalba) bei den Quiche (vgl. Huemac/Xipe, s. dazu S.42, Anm.111) und auch dem solaren Roten Tezcatlipoca (s. Kelley 1980:41), dem Gott der Fürsten und Krieger.

151. Nach León-Portilla bezeichnet "tezcAtl necoc xapo" (Spiegel, der auf beiden Seiten perforiert ist) das tlachieloni (Schwerkzeug; s. dazu Seler 1899:143-144), ein gemeinsames Attribut Tezcatlipocas und des Feuergottes (León-Portilla 1959:63).
152. Im Codex Borgia, der vermutlich im kulturellen Ausstrahlungsbereich von Cholula entstanden ist (Zur Frage seiner Herkunft aus Teotitlan del Camino und einer möglichen Nonoualca-Autorschaft s. Barthel, in Vorbereitung; s. S.2, Anm.11, S.38, Anm.97), repräsentiert Yayauhqui Tezcatlipoca das höchste Prinzip (s. dazu Barthel, "Der Eine und die Vielen", in Vorbereitung). Der Rote Tezcatlipoca erscheint diesem untergeordnet, stellt jedoch als solarer Kriegsgott mit androgynen Merkmalen eine selbstständige Persönlichkeit dar (s. dazu S.14, Anm.50, S.178 ff.). Nach den erhaltenen Quellen zu urteilen, hat es nirgendwo in Mexiko eine gleichberechtigte Koexistenz des Roten und des Schwarzen Tezcatlipoca gegeben. Ich nehme an, daß unter den Priesterschulen verschiedene Ausrichtungen vertreten waren, die jeweils einer der beiden Erscheinungsformen den Vorrang gaben.
153. Die trecena "1 Hund" mit dem Tag "4 Rohr" wird im Codex Borgia von Tlatlahuqui Tezcatlipoca/Xipe regiert (CB 67). Diese Daten sind im Zusammenhang mit der Institutionalisierung von Herrschaft bedeutsam (s. S.55, Anm.150). Der Rote Tezcatlipoca des Codex Borgia (insbesondere die Vorkommen CB 11 und CB 67) stimmt mit der Gottheit der Tolteca Chichimeca überein, insofern als er ähnliche Funktionen (solar, Krieg, Androgynität) hat (s. dazu S.178 ff., 187 ff.).

154. Leider liegt noch keine zuverlässige vollständige Übersetzung der Annalen Chimalpahins vor. Vielleicht wird dieser Mißstand durch die zu erwartenden Publikationen von de Durand-Forest behoben werden (s. de Durand-Forest, ECN XI, 1974). Die VIa. und VIIa. Relaciones wurden von Siméon übersetzt (1889). Auszüge aus den Relaciones II und III sowie die vollständige IVa. Relación finden sich bei Lehmann (1958:131-192) als Anhang zum *M e m o r i a l B r e v e*; die Übersetzung der Va. Relación wurde von Mengin geleistet (1950). Zimmermann hat den Text der sieben Relaciones herausgegeben (1963); seine chronologische Gliederung zerreißt jedoch den jeweiligen Textzusammenhang der einzelnen Relaciones.
155. Zur Lokalisierung von Tlapallan Nonoualco s. zusammenfassend Davies 1977:143-145, 151, 169-171. Unter Mexikanisten besteht m.W. weitgehend Einstimmigkeit darüber, daß Nonoualco an der südlichen Golfküste (südliches Veracruz, Tabasco, Coatzacoalco) zu situieren ist (s. auch Seler 1899:126). Diese Region war für die Bewohner Mexikos der legendäre Osten, "das Land der schwarzen und der roten Farbe" (Tlillan Tlapallan, Huehuetlapallan), das Ursprungsland höherer Kultur (Schrift). Hier lagen die ältesten Kulturzentren Mesoamerikas. Im späten Klassikum kamen Träger der Kultur von Teotihuacan dorthin und erfuhren ihrerseits Einflüsse des kriegerischen El Tajín sowie der angrenzenden Maya-Kultur (zu den Pipil-Bewegungen s. Jiménez Moreno 1966:65 ff.).
156. Es mag von historischer Bedeutung sein, daß aus Chimalpahins Annalen nicht hervorgeht, daß (Tlatlahuqui) Tezcatlipoca bereits der Stammesgott der Nonoualca Tlacochoalca war, bevor diese Tula, eine Station auf ihrer Wanderung, wieder verließen. Erst nach diesem Einschnitt in der Geschichte dieses Stammes fällt sein Name. Eine Passage in der VIIa. Relación, in der erklärt wird, daß die Tlacochoalca wegen ihrer (andauernden) Verehrung des Roten Tezcatlipoca als Tecpantlaca ("Palast-Leute") angesehen wurden (1889:25-27; 1965:164-165), impliziert m.E., daß die feste Verbindung zwischen den Nonoualca Teoltlixca Tlacochoalca und ihrer Stammesgottheit Tlatlahuqui Tezcatlipoca weiter zurückreichen dürfte. Ein Indiz hierfür könnte auch die Benennung Tlacochoalca darstellen (s. auch S.5-6).
157. Napa tecuhtli, "Herr der vier Weltgegenden", erscheint bei Sahagún als spezielle Gottheit der Mattenflechter (petlachiuhque; Sahagún I, CF 1970: 45-46) und Mitglied der Gruppe der Tlaloques.
158. Jedoch wird mehrmals erwähnt, daß die Tlacochoalca einen "Blumenkrieg" führten, d.h. einen Krieg, der ausschließlich den Zweck erfüllte, Menschenopfer zu beschaffen (IIIa. Rel., 1958:150; 1965:74; VIIa. Rel.,

- 1889:55; 1965:177; s. auch Davies 1980:273-274,278 cf. Kirchhoff). Ferner heißt es bei Chimalpahin, die Tlacochoalca hätten einen techcatl (Opferstein) und einen temalacatl (sic) errichtet (VIIa. Rel., 1889:50; 1965:175). Daher liegt nahe, daß sie den Xipe-Kult praktizierten.
159. S. auch IIa. Rel., 1965:57; IVa. Rel., 1958:185; 1965:130. Techuatecutli ist der traditionelle Fürstentitel der Tlacochoalca, den diese, mächtig geworden, den sich unterwerfenden Fürsten von Xochimilco Chimalhuacan und Amaquemecan verleihen (VIIa. Rel., 1889:58-59; 1965:178-179). In einem Überblick der politischen Organisation von Chalco, die Kirchhoff erstellte, sind die Fürstentitel der einzelnen Stämme aufgeführt (1956-1957:298).
160. Eine Gruppe namens Tlaxichca Tecpantlaca oder nur Tecpantlaca gehörte auch zu den Totomiuaque (H.T.Ch. 1976:207, 189, Anm.3). Unter ihren Mitgliedern erscheint ein gewisser Xelhuan (H.T.Ch. 1976:187), offenbar ein Namensverwandter des Nonoualca-Führers, der als Ahnherr der Leute von Tehuacan, Cozcatlan und Teotitlan del Camino galt (Seler 1899:126, cf. Motolinía und Mendieta; s. auch Relación de Cuzcatlan 1905:47-48). Aus der H.T.Ch. geht weiterhin hervor, daß die Totomiuaque, nachdem sie den Tolteca Chichimeca (Cholulteca) im Krieg gegen die Xochimilca und Ayapanca geholfen hatten, in dem Gebiet südlich von Cholula siedelten (H.T.Ch. 1976:259, Mapa 7). In ihren Herrschaftsbereich fiel Izúcar, einer der Orte, wo Torquemada zufolge Huemac Tezcatlipoca sich nach dem Fall Tulas mit Gewalt durchsetzte und später sogar als Gottheit verehrt wurde (1943 I: 256; vgl. Muñoz Camargo 1892:5-6). Hierher verlegt die *Leyenda de los Soles* die "Episode vom stinkenden Kadaver" (hier: Tlacanexquimilli, 1938:373-374), die sich nach Sahagún noch während der Amtsperiode Huemac in Tula zugetragen hat (Sahagún III, CF 1952:25-26; Erzählzyklus II). Die H.T.Ch. erwähnt Namen einzelner Mitglieder der Totomiuaque-Subgruppen, wie Icnotecuhtli (1976:187) und Totec Yaotl (1976:191), die sich in Ueuetlan niederließen, welche in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung erhalten. Ein Icnotlacatl ist aus den An.Q. als Mitglied der Fraktion bekannt, die Yaotl von den Tolteken abspaltete (1938:106); Totec Yaotl entspricht der Gottheit, die Tula zu Fall brachte (s. dazu S.42-46).
161. S. auch IVa. Rel., 1958:185-186; 1965:130
162. Huitznahuac hießen die Haupttempel Uitzilipochtli und Tezcatlipocas in Mexiko und Tezcucó (s. dazu Seler 1899:128-129).
163. Es sei auch auf die wichtige Rolle der Feuerpriester bei der Königsweihe hingewiesen, die vor allem bei Sahagún zum Ausdruck kommt (VIII, CF 1954: 61 ff.).

164. S. IIa. Rel., 1965:57; VIa. Rel., 1889:5; 1965:156; VIIa. Rel., 1889:43; 1965:172; MB 1958:117; s. auch Davies 1980:273-275. In der VIIa. Relación heißt es - offenbar nach einer bildhaften Vorlage:  
 "Ainsi les Téotlixcas, les Nonoualcas et les Tlacochoalcas, nos seigneurs, arrivèrent en cette année l lapin et s'arrêtèrent à Chapultepec. Ils étaient conduits par Tezcatlipoca, qui possède un étendard précieux [teocuitlapanitl]..." (1889:43; vgl. 1965:172).  
 In der Sahagún'schen Götterliste (Tepepulco) erscheint an zweiter Stelle Paynal: "en una mano tiene su bandera de oro [teocuitlapanitl], que es un perforador del fuego [mamalitli]." (León-Portilla 1958:114-115).  
 Da die Nonoualca Tlacochoalca Chapultepec aufsuchten, kurz nachdem sie in Tula gewesen waren (VIIa. Rel., 1889:42-43), wäre zu bedenken, ob hier - vorausgesetzt, die Nonoualca Tlacochoalca waren mit den Nonoualca Chichimeca identisch - ein Zusammenhang mit Huemac's unfreiwilligem Opfertod (tlacacaliliztli) bzw. Selbstmord in Cincalco, Chapultepec besteht. Ich nehme an, daß es dem Einfluß der Nonoualca Tlacochoalca zuzuschreiben ist, daß die Azteken den Eingang der Höhle von Chapultepec mit dem Eingang zur Unterwelt und Huemac mit Xipe identifizierten (s. auch S.33, 37, 42, Anm.111).
165. S. dazu Seler 1899:125: "Speziell für Tezcatlipoca giebt Jacinto de la Sierna bestimmt an, daß nach der Überlieferung der Mexikaner, als sie in das Land kamen, Tezcatlipoca, den Gott der von ihnen schon angesiedelt getroffenen Tlalmanalca-Chalca, und diese Uitzilopochtli, den Gott der Mexikaner, als Gott angenommen hätten."
166. S. dazu Chadwick 1966:5; Davies 1980:251-254, 269, 294.
168. Vgl. auch Codex Cospi 30, wo ein Schwarzer Tezcatlipoca mit dem Kalendernamen "Zwei Rohr" (Omacatl) ein schwarzes Gewand mit Schädel- und Knochenzeichnung trägt. Zu der Gottheit Omacatl (Ome Acatl), einer Tezcatlipoca-Erscheinungsform, deren Name auf die Instrumente der Feuererzeugung anspielt, und die als Patronatsgottheit der Feste und Bankette mit den roten Göttern des Spiels, der Feste und Tänze übereinstimmt s. Seler, BK II:503 und Seler 1899:152. Bei Vernachlässigung entsandte Omacatl Krankheiten (Sahagún I, CF 1970:33-34). Wie Tezcatlipoca und Uitzilopochtli wurde er als Gottheit von Uitznahuac angesehen (Sahagún I, CF 1970:33; Seler 1899:143). Zur Rolle Omacatls im Jahreskreis s. Barthel, Paideuma X, 1964:91-94.
169. Zur ethnischen Zusammensetzung Chalcos s. zusammenfassend Kirchhoff, RMEA 14, No.2, 1956-1957:297-298.
170. Dieser (spätere) Name wurde Coyohuacan deshalb gegeben, weil man sich dort das Septum zu perforieren pflegte. In den Quellen werden hierfür quinyacapictacic (IIIa. Rel., 1965:78; Zimmermann 1963:68; Va. Rel., 1950:45;

1963:68; 1965:154) oder teyacapiquito (VIa. Rel., 1889:6; 1963:68; 1965:156; VIIa. Rel., 1889:57; 1963:69; 1965:117) verwendet. Rendóns Übersetzung der betreffenden Passage in der Va. Relación weicht erheblich von Mengins Übersetzung (1950:45) ab:

"...los cuyocas, era muchedumbre de gente y acostumbraban narigueras de metal labrado a honra del diablo Tezcatlipoca, y por esta manera de narigueras labradas de los naturales, se llama ahora el lugar Yacapichtlan." (1965:154; s. auch IIIa. Rel., 1965:78).

Folgt man Mengins Übersetzung, war Tezcatlipoca selbst derjenige, welcher diesen zeremoniellen Akt an den Bewohnern Coyohuacans vollzog (1905:45). In der VIa. Relación erscheint Quetzalcanauhtli, der Priester, teomama und tlahtoltzin des Tezcatlipoca als Erleider (1965:156) oder Durchführer (1889:6) der Zeremonie der Erhebung in den Stand eines tecuhtli.

171. Bei Rendón heißt es:

"Estos cuatro años pusieron gran temor por causa das obras del demonio Tezcatlipoca." (1965:178).

An dieser Stelle sei an das altertümliche "Lied des Xipe Totec Yohuallahuan (s. Garibay 1958:175-185) erinnert, in dem zum Ausdruck kommt, daß Xipe besondere Macht über den Regen hat, der dürres Land in blühende Vegetation verwandelt (s. Seler 1899:89-91).

172. Bei dieser Gelegenheit erhalten die Chalca-Fürsten z.T. den traditionellen Fürstentitel der Tlacochoalca, Teohuatecuhtli:

"In 6 Acatl, other Chalcas came to pay their respects to the Teotlixcas, including the ruler of Xochimilco Chimalhuacan, Pocatzin, on whom the Teotlixcas conferred the title of Teohuatecuhtli." (Davies 1980:275).

173. S. S.60, Anm.170. Es existieren verschiedene Belege dafür, daß Personen oder Gruppen, die mehr oder minder direkt als Anhänger (Tlatlahuqui) Tezcatlipocas zu identifizieren sind, diesen Akt des "hacer tecuhtli" vollzogen. Dazu zählen die Nonoualca Chichimeca (H.T.Ch. 1976:138, moxapotlaque die Tolteca Chichimeca (H.T.Ch. 1976:172, yacaxapotlaloque) und nach Motolinía die Priester Camaxtlis in Cholula, Tlaxcala und Huexotzinco. Zur Durchbohrung des Septums diente den letztgenannten eine "uña de águila y...un hueso de tigre delgado como punzón." (Motolinía 1971:339).

174. Als Agent beim "hacer tecuhtli" erscheint in den mixtekischen Codices m.w. immer "Vier Jaguar", dessen Kalendernamen auf Tezcatlipoca hindeutet (s. Ocelotonatiuh, Nicholson 1971:398-399, cf. HMP und Leyenda de los Soles). S. dazu Furst 1978:186, Table 21; Caso 1977: Lám. V a) und b), Lám. VI r) an einem "Tule-Ort"; Bodley II-9, 34-I; Nuttall 52 c-d; Colombino 13-II; Becker I 15-II. Sollte "Vier Jaguar", der "Eins Tod" ("Xipe-

Sonne") gegenüber eine besondere (subordinierte ?) Position einzunehmen scheint, etwas mit (dem Nonoualca ?) Huemac zu tun haben, ist diese Beobachtung natürlich relevant, zumal "Eins Tod" und Yaotl von Tula gewisse Gemeinsamkeiten aufweisen (s. dazu S.42, Anm.111).

175. Vgl. dagegen Rendóns Übersetzung:

"...allá a Yacapichtlan, lugar donde la gente usaba ornarse la nariz..." (1965:177)

176. Dies erinnert an die Mythe vom "Herabholen der Musikanten", derzufolge mit Hilfe von Schildkröten eine Brücke gemacht wird, um den Weg zum Haus der Sonne jenseits des Meeres zu erleichtern (Histoyre du Méchique 1905:32-33; Mendieta 1945, I:86; Torquemada 1943, II:78). Dies findet im Auftrag Tezcatlipocas statt.

177. "De Tezcatlipoca dice la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas que en 2 acatl, el segundo año después del diluvio, se mudó el nombre en Mixcoatl. Parece ser que se trata del Tezcatlipoca Rojo del Este." (Carrasco, IAK 42, 1979:13).

178. S. dazu Hvidtfeld 1958:85-89

179. Ich glaube kaum, daß Berechtigung besteht, aus der nördlichen Herkunft der Tolteca Chichimeca (s. dazu Davies 1977:150-163; Jiménez Moreno 1966:79-80) auf einen gleichfalls nördlichen Ursprung ihrer Stammesgott-heit Tezcatlipoca zu schließen und ziehe es vor, Seler zu folgen, der an einen südöstlichen Ursprung Tezcatlipocas glaubte (1899:127).

## ANMERKUNGEN ZUM II. KAPITEL (S.65-96)

1. Zum literatur- und religionsgeschichtlichen Status der Stuti-Literatur s. z.B. Gonda 1977:232-270; Gonda, "Viṣṇuism and Śivaism", 1970:15-17; Gonda, "Notes on Names...", 1970:67-76; S. Bhattacharyya 1925:340-360; S.K. De 1959:101-149.
2. Die meisten Sahasranāmastutis gelten den sogenannten Pañca Devatāḥ, das sind Śiva, Viṣṇu, der Sonnengott, die Große Göttin und Gaṇeśa (s. dazu S.K. De 1959:111-112). Der Vergleich der Śivasahasranāmastutis mit den Sahasranāmas anderer Götter bleibt im Rahmen der vorliegenden indo-mexikanistischen Untersuchung weitgehend unberücksichtigt. So wird auch die Frage der Genese dieser Stuti-Gattung, die vielleicht mit der Konzeption des "tausend-strahligen" Sonnengottes zusammenhängt, zurückgestellt.
3. S. Rose 1934:16. Wegen der Betonung der Zahl acht (1000 + 8) glaubt Rose an eine Priorität der Śivasahasranāmas. Zur Rolle der Acht im Śivaismus s. Meinhard 1928:9 ff.
4. S. dazu Hazra 1975 (1940):63-64; O'Flaherty, HR 10, No.1, 1970:273-274; S.Chattopadhyaya 1970:90-149.
5. S. dazu Bhandarkar 1929:165-177; Hazra 1975:63 f.; Pathak 1960:15-18; Srinivasan 1979:244; Chattopadhyaya 1970:134-149. Wichtige Konzepte des episch-purāṇischen Śivaismus, wie Pañcabrahman und Aṣṭamūrti (s. dazu Meinhard 1928:9-20), und der Liṅga-Kult wurden von Pāśupatas geprägt und systematisiert (s. dazu V.S. Agrawala, Purāṇa 1, No.2, 1960:233 f., 244).
6. Für eine textkritische Analyse der drei Śivasahasranāmas S. Rose 1934: 20 ff.
7. Rose hat in seiner Dissertation gezeigt, daß der Zusammenhang zwischen einer Sahasranāmastuti und der Rahmenerzählung, in die sie eingebettet erscheint, als Kriterium für die relative Originalität dieser Stuti gelten kann (1934:33-35,38-40).
8. Die individuellen Stuti-Kompositionen der Klassiker sowie die berühmten Hymnen der südindischen Śiva-Bhaktas und auch das weit verbreitete Mahimnastava des Puspadanta (Avalon 1953; V.S. Agrawala 1965-1966:391-399) habe ich in meine Überlegungen nicht miteinbezogen.
9. S. z.B. Arbmann 1922; Bhattacharji 1962, 1970; Daniélou 1964; O'Flaherty 1973; Kramrisch 1981.

10. Roses hervorragende Dissertation, deren wichtigster Teil aus einer Textkritischen Analyse der drei Śivasahasranāmas besteht, wurde nur in gekürzter Fassung publiziert (1934). Rose formulierte mehr oder minder deutlich, es lohne sich nicht, die Stuti auch inhaltlich zu analysieren. Der Namenbestand von Stuti C (s.dazu S.94 ff.) wurde von Gangadharan nach einigen grobgegliederten, bedauerlicherweise nicht begründeten Überschriften gruppiert (1980: 107-117). Tiwaris Versuche, die Mahādevastuti zu datieren (1959:147-156), beruhen zwar auf inhaltlichen Kriterien, überzeugen jedoch ebensowenig wie seine Analyse des Namenbestandes nach zehn Gesichtspunkten (1959:149 ff., s. dazu auch Anm. 69, S.88)
11. s. z.B. Mbh.12.274.18 ff.; BhāgP. 4.2-7; KŪP.I.14; ŚP, RudraS.2.26-37 (1977:395-445); dazu O'Flaherty, HR 10, No.1, 1970:315-323; Kramrisch 1981:315-330; O'Flaherty 1976:272 ff.; Pathak, M.M. 1978:204 ff.
12. In der Version Mbh.12.274.36-45 nimmt der aus dem Schweiß Śivas geborene Jvara diese Funktion wahr.
13. Die epische Version ist gegenüber VāP.I.30 und BP 38-40 die ursprüngliche (Rose 1934:39-40). BP 38-40 entstammt offenbar dem Vāyu P. (Hazra 1975:147). Für eine Zusammenfassung der Version des VāP. s. D.R. Patil 1946:57. Rose (1934:39 f.) hat gezeigt, daß die purānische Rahmenerzählung der Dakṣaśivastuti aus den beiden aufeinanderfolgenden epischen Varianten der Dakṣayajña-Mythe (Mbh.12.274 und Mbh.12.App.I.28) mechanisch zusammengefügt wurde. Dieses Verfahren begegnet uns auch bei Stuti C (s. dazu S.95 ff.). Hier wurden, anders als im Fall der purānischen Dakṣamythe (VāP.30 und BP 38-40), in einem ganz regelmäßigen Rythmus Ślokas oder Halbślokas aus zwei verschiedenen epischen Sahasranāmas (Stuti B und Viṣṇusahasranāma) zusammengefügt.
14. Den Opferausschluss Rudras begründet Dakṣa u.a. auch damit, daß er von dessen Māyā verblendet gewesen sei (Zeilen 385-386).
15. A/1, mś 163-4 ersetzt die 3. Person Sg. (Śv.Up.3.16) durch die 2.Sg.: "Du stehst (bist) allumfassend in der Welt (im Körper); Oh, der du..." (vgl. VāP. A/1, v.181; BP vv.3cd - 4ab)
16. "In deiner Gestalt, Oh Großgestaltiger, sind aller Götter (so wie die Kühe im Stall)..."
17. z.T. korrupt. Vgl. etwa A/4, mś 340-341
18. "Dich besingen die Sänger/Ausrufer der Gāyatrī und die Sonnenverehrer huldigen dir in Gestalt der Sonne/des Sonnengottes." In A/2, mś 183,185 wird Rudra Vilohita und Sūrya genannt (s. auch Tabelle A, S.184-185).
19. Vgl. A/1, vā 180-187ab; A/1, bp 2-9, wo sich die deutliche Tendenz abzeichnet, Satzkonstruktionen (s. A/1, mś 169 f. im Vergleich mit A/1, bp 6cd f. und A/1 vā 184) in ihre Bestandteile aufzulösen. Bis auf

A/1, bp 2-3ab wird in der BP-Fassung von A/1 (ausgenommen die Satzkonstruktionen) die Nominativform durchgehalten.

20. S. auch A/2, mś 192, 225-6
21. Vgl. Mbh.12.274.34 ff.
22. A/5, mś 365-80 scheint eine Mischung aus Konzepten des Satarudriya (insbesondere TS.IV.5.11) und upaniṣadischen Ātman/Puruṣa-Konzeptionen ("ye aṅguṣṭamātrāḥ..., mś 367) zu enthalten (s. Rose 1934:43-44). Auffallend sind die Widersprüche, die sich aus dieser Verbindung ergeben, z.B. die simultane Präsenz der Rudras in den einzelnen Körpern der Lebewesen (Menschen) und an ominösen Orten wie auf Kreuzwegen (mś 373).
23. S. die Beispiele, die in den Tabellen A (S.184-5) und B (S.192) aufgeführt sind.
24. Es handelt sich um folgende Übereinstimmungen:
- | A/2               | entspricht Mbh.7.57 | entspricht | MP 132         |
|-------------------|---------------------|------------|----------------|
| 176 a             | 49 a                |            | 21 a           |
| 176 b             | 49 b                |            | 21 b           |
| 177 a (caiva)     | 49 c (nityam)       |            | 21 c           |
| 177 b             | 50 d                |            | 22 d           |
| 183 a             | 51 c                |            | 24 a           |
| 183 b (vai namaḥ) | 51 b (vedhase)      |            | 23 a (bhīmāya) |
| 188 b             | 58 b                |            |                |
25. Mit bhavādyena könnte auch lediglich gemeint sein, daß die anschließende Stuti mit Bhava beginnt.
26. "paśūnām pataye caiva" (mś 177 a), "paśūnām pataye nityam" (Mbh.7.57.49 c)
27. "nīlagrīvāya vai namaḥ" (mś 183 b), "nīlagrīvāya vedhase" (Mbh.7.57.51 b)
28. S. dazu Anm. 49, S.180
29. S. die Übersetzungen von Keith: "who creepeth away" (1914:354) und Sivaramamurti: "who moves" (1976:14). Sind die TS.IV.5.1.7,9 erwähnten Rudras ("and all these Rudras occupying the quarters all around..."; "ye asya satvāno", das Krieger-Gefolge des Rudra, Nīlagrīva, Sahasrākṣa, Mīdhvas; s. Sivaramamurti 1976:14) als Sonnenstrahlen zu verstehen? Vgl. auch A/5, mś 376 mit "candrārkaḥ yor madhyagatā ye ca candrārkaśmiṣu" (diese (Rudras) die inmitten der Sonne und des Mondes verweilen, die in den Strahlen von Sonne und Mond sind").
30. S. auch ŚP, Kail.S.11.50 d - 55 ab (1978:1754 = Kail.S.19.13-17). Vgl. Ch.Up.I.6.6 und TĀ.X.18.12,13,16,18, deren Einfluß auf ŚP, Vāy.S.II.7.12-15 und ŚP, Kail.S.11.50 cd ff. deutlich spürbar wird.
31. Hiranyamaya und Vilohita sind als Synonyme zu verstehen. Hier handelt es sich offenbar um einen Vers, der TS.IV.5.1.7,8 und TĀ.X.13 (s. auch Ch.Up.I.6.6) nachgebildet ist.

32. Zur Rolle von Fahnen und Standarten in Verbindung mit dem Kult des Sonnengottes s. Srivastava 1972:236, cf. SāmbaP.33.8. Sūryadhvaja könnte einen Anhänger des Sonnengottes bezeichnen - in Analogie zu Garuḍadhvaja als Benennung gewisser Gupta-Könige (Srivastava 1972:249,287-288). Im ersten Teil von Stuti A, mś 168 heißt es: "arcayanty arkam arkinah" (die Verehrer der Sonne/des Sonnengottes huldigen dir in Gestalt der Sonne/des Sonnengottes).
33. Vgl. KŪP.I.28.5o; KŪP.II.18.4o ff. etc. (s. Tabelle A, S.184-185). Während Rudra-Śivas Assoziation mit der Abendsonne (Vilohita, Nīlagrīva, Dhūmra) die größere Tragfähigkeit zu haben scheint (entsprechend seinen überwiegend nächtlichen Qualitäten?), sind auch solche Epitheta relativ zahlreich, die ihn als junge, morgentliche Sonne beschreiben (bālārka-varṇa, A/2, mś 231; bālāsūryanibha, ŚP, Dh.S.5 (o.Versangabe); aruṇa, MP.47.138 etc.).
34. In beiden Fällen, Mbh.12. App.I. No.28 und KŪP.I.14, wird nicht von dem mythischen Opfer berichtet, bei dem sich Satī, Dakṣas Tochter, selbst verbrannte. KŪP.I.14.35 macht deutlich, daß es sich um eine Wiederholung des Opfers in einer späteren Zeit, die bereits mit den Übeln des Kali-Yuga vertraut ist, handelt. Zu den Merkmalen des Kali-Yuga gehören ausgeprägte sektarische Gegensätze zwischen Viṣṇuiten und Śivaiten - bei unserem Beispiel offenbar heterodoxen Śivaiten (KŪP.I.14.11; vgl. Mbh.12. App.I. No.28, lines 159,313,399 ff.). Dies wird KŪP.I.14.86 ff. mit der These von der Identität Śivas und Viṣṇus nur oberflächlich überdeckt.
35. Vgl. KŪP.I.28.5o, wo Vyāsa die Eigenarten des Kali-Yuga darstellt und in diesem Zusammenhang erwähnt, daß Rudra, die Gottheit des Kali-Yuga, mit der Sonne/dem Sonnengott identisch ist.
36. An dieser Stelle im KŪP. erscheinen Epitheta wie maṅḡalastha (I.19.6o), caturmukha (I.19.62), aṣṭahasta (I.19.62), trilocana (I.19.62), nara-nārītanu (v.62), raktāambaradhara, rakta, raktamālyanulepana (I.19.63 cd), die auf einen Mārttaṅḡa-Bhairava-Typus hindeuten. LP.II.19 liefert eine nahezu identische Kombination (s. dazu S.182).
37. S. auch KŪP.I.4o.24-26; KŪP.I.39.43,44; KŪP.I.31.36 ff.; KŪP.I.25.46-48; KŪP.I.24.32; KŪP.I.13.28-29
38. S. z.B. KŪP.I.14.86-91; KŪP.II.5.2-18
39. Heterodoxe Pāśupatas und andere tantrische Sekten werden im KŪP. zumeist abwertend dargestellt. Ihnen gilt die Polemik der an der vedischen Tradition orientierten Pāśupatas, die dieses Purāṇa überarbeiteten. Auf diese

- (passive, indirekte) Weise nahmen auch die heterodoxen Śivaiten Einfluß auf den Inhalt des KŪP. (s. dazu Hazra 1975:67 f.; O'Flaherty, HR 10, No.1, 1970:273-274,281).
40. Dies entspricht dem Verhalten Bhairavas im Daruvana-Hain; durch wechselhafte und unkoordinierte Bewegungsabläufe und Handlungen schreckt bzw. fasziniert er die Bewohner des Waldes, die Ṛṣis und ihre Gemahlinnen. S. dazu O'Flaherty 1973:173-175; Kramrisch 1981:287 ff.
  41. Obwohl Rudra-Bhairava im zweiten Teil von Stuti A als "varṇāśramānāṃ vidhivat pṛthak karmanivartin" (der das karman der verschiedenen Lebensstadien erfüllt, d.h. alle dem Hindu seiner Kaste entsprechend vorgeschriebenen Lebensabschnitte durchläuft, mś 236) bezeichnet wird, deutet die Mehrheit der Epitheta von A/2 auf das Gegenteil hin, auf die Verneinung der vorgeschriebenen sozialen/religiösen Normen.
  42. Zwischen heterodoxen Pāśupatas und Kāpālikas besteht keine allzu deutliche Trennlinie.
  43. S. dazu Kramrisch 1981, "Manifestations of Śiva", Katalog, S.34, Abb.29: "Bhairava in Extreme Emaciation".
  44. S. auch KŪP.I.14.11 (s.S.75)
  45. S. dazu von Stietencron 1969:863-871
  46. S. auch Lorenzen 1972:56, cf. Bhavabhūti's Mālati-Mādhava
  47. Pakvāmamāṃsalubdha scheint ein höchst seltenes Epithet Rudra-Śivas (Bhairavas) zu sein. Vgl. ŚP, Dh.S.5 mit māṃsala und mahāmāṃsa (v.19) neben vasonmatta, bhairava...lubdha, lubdhaka, yajñasūdāna...rakta, unmatta, kṛttivāsas etc. unter den 108 Formen Śivas.
  48. S.dazu Lorenzen 1972:3
  49. S. auch Lorenzen 1972:62
  50. S. außer KŪP.I.14 auch Bhāg.P. IV.2.13-15 und ŚP 2.2.26.14-18
  51. TĀ.X.12-18, vgl. Mahānārāyaṇa Up.261-269,287-296, Varenne 1960:66 ff. S. auch MP.55.6: "Zwischen Umāpati und Ravi besteht kein Unterschied."
  52. cf. von Stietencron, mdl. Mitteilung
  53. Harṣacarita (Cowell and Thomas, Delhi 1968) und Kādambarī (C.M. Ridding 1896). S. dazu Lorenzen 1972:16-22
  54. cf. Barthel
  55. S.dazu Majumdar, Suvarṇadvīpa II, 1938:99 ff.; Hooykaas 1966; Goudriaan and Hooykaas 1971; Srivastava 1975 etc.

56. S. dazu von Stietencron 1966:225 ff., 271
57. "Hooykaas' assertion that since there are differences between the South Indian ritual and the Sūrya-Sevana ritual and there is employment of these for the death ceremonies in Bali and therefore it is indigenous, needs rethinking in the light of the intimate connection of the Sun-god with the death and the concept of the Sun-home of the dead in India. Śiva is also a god of death in India. Particularly in his Rudra Bhairava aspect he is connected with the death. Therefore the combined form of Sūrya-Śiva has definitely something to do with the death." (Srivastava, Purāṇa 17, No.1, 1975:69).
- S. auch Goudriaan and Hooykaas 1971:60-61, No.082, "Śivāditya-Hymne"; diese wurde beim Totenritual rezitiert.
58. Biswas stützt seine Behauptung auf archäologische Belege und verweist diesbezüglich auf Majumdar, Suvarṇadvīpa II, 1938:99 ff. [Nach einer Durchsicht der angegebenen Quelle blieb mir unklar, worauf Biswas sich hier bezieht]
59. S. auch KūP.II.44.96; LP.I.107; ŚP, Vāy.S.I.34-35 (1978:1899-1909).
60. S. KūP.I.24; LP.I.69.65-78; ŚP, Vāy.S.II.1-39, 1978:1910-2086
61. Mbh.13.15.4 cd
62. "ekapādena tiṣṭhaś ca ūrdhvabāhur...", Mbh.13.15.6 ab
63. S. Rose 1934:19; hier wird die korrekte Unterscheidung von Namenliste (Stuti B, C) und Namenlitanei (A) getroffen.
64. Nach den Angaben des LP (I.65.169) wird aus jedem im Nominativ angegebenen Namen/Epithet bei der Rezitation ein Mantra, z.B. "Om sthirāya śivāya namaḥ" etc. (Ancient Indian Tradition and Mythology, Vol.5, Ed. J.L. Shastri, 1973:286, Anm.558). "Yathā pradhānam" könnte m.E. jedoch auch besagen, daß die 1000 Namen Śivas in einer Reihenfolge erscheinen, die ihrer jeweiligen Gewichtigkeit entspricht.
65. Ein umfassender Vergleich der Śivasahasranāmas mit den Stutis anderer Gottheiten kann in diesem Rahmen nicht erfolgen (s. auch S.65, Anm.2).
66. Die Anleihe könnte durchaus mittels eines anderen (Sūrya- oder Viṣṇu- ?) Stuti erfolgt sein, das seinerseits direkt von Mbh.3.3. entlehnt hätte.
67. Die Reihenfolge der Sūrya-Namen/Epitheta ist alphabetisch. Die Ziffern (in Klammern) bezeichnen ihre Position innerhalb der Sūryaśatanāmastuti Mbh.3.3.18-28.
68. S. auch Banerjea, JISOA 1935:37-38; Chaudhuri, IHQ 24, No.4, 1948:269-292; Bhattacharji 1970:178 f.; Hopkins, EM 1974 (1915):221-223; Daniélou, HP, 1964:227-228; vgl. Mbh.7.173.94; Mbh.13.146.16; Mbh.10.17.

69. S. dazu S.91-92; zu Sthāpu s. Kramrisch 1981:117-133; O'Flaherty 1973:26; 1976:225.

Tiwari (1959:147 ff.) nimmt neben der Anzahl von Viṣṇu-Avatāras und der Abwesenheit des Mondsichel-Attributs im Mahādevasahasranāma das angebliche Fehlen einer Verbindung zwischen Śiva-Liṅga und Yoni als Hauptargument für seine Datierung der Stuti in die Vor-Gupta-Zeit. Was diesen Punkt betrifft, habe ich versucht, darzustellen, wie tragend die Liṅga-Konzeption für den Aufbau der Namenliste und auch für den Zusammenhang zwischen Rahmenerzählung und Stuti gewesen sein könnte (S.88 ff.). Zum Problem der Yoni s. u. Anm. 72. Mbh.13.14.100 cd ist ganz offenbar die Rede von der Verehrung des Liṅga als Kultobjekt, auf die laut Tiwari in der Stuti selbst nichts hindeutet. Beziehen sich denn Epitheta wie Liṅgādhyakṣa, Liṅgam und Cāruliṅga (S.89-90) nicht auf das Liṅga als Kultsymbol? Auch wegen des Kontextes und weiter deshalb, weil es archäologische Belege für die Existenz des Liṅga-Kultes mindestens seit den Jahrhunderten um die Zeitenwende gibt, kann ich Tiwaris Argument nicht folgen. Ebenso wenig überzeugt seine Angabe, das Liṅga, das in der Mahādevastuti genannt wird, entbehre jeglicher phallischer (naturalistischer) Konnotationen. Dies ist angesichts von Namenfolgen wie Mbh.13.17.44 ff., 73 ff. und 139 (s.S.89) nicht einleuchtend. Ganz allgemein läßt sich gegen Tiwaris Methode einwenden, daß die Sahasranāmas mit ihren vielfältigen theologischen, rituellen, ikonographischen usw. Informationen zwar sehr viel über die geläufigen Gottesvorstellungen vermitteln, jedoch kaum die Absicht erkennen lassen, alle Aspekte eines Themas systematisch darzulegen. Andernfalls müßte man z.B. in den Śivasahasranāmas auf die komplette Reihe der fünf Formen Śivas stoßen, die schon im TĀ erwähnt wird. Eine Stuti enthält eine Auswahl, anhand derer man eine Zuordnung und Datierung zunächst versuchen sollte. Geht man primär von der negativen Evidenz aus, besteht die Gefahr, in einen Kreislauf von Zirkelschlüssen zu geraten. Dies betrifft Tiwaris Argument bezüglich des Liṅga ebenso wie seine Erwartung, eine Śiva-Stuti müsse den zeitgenössischen Stand der Entwicklung der Reihe von Viṣṇus Avatāras widerspiegeln.

70. Zu dieser Funktion Rudras im Mbh. s. Bhattacharji 1962:98-99
71. Spielt B dn 38 cd "atrir atrya namaskartā" ("the adorer of Atri's wife..", Sastri 1902:9) auf diese Episode an?
72. S. LP.I.20.70 cd - 73 ab (1973:74). Śiva ist bījin (der Samen hat, der Besäer), Brahmā, der Same (bīja = prajābīja) und Viṣṇu der Schoß, die Yoni (viśvakṣetram). Die Trimūrti besteht also aus LIṅGA (Śiva) - BĪJA (Brahmā) - YONI (Viṣṇu).

73. Dies ist der Same, aus dem alle Lebewesen entstehen.
74. *pitṛ - mātṛ - pitāmaha*, ein typisches Beispiel für die in den Śivastutis häufigen Begriffs-Dreiheiten (oder Paare). Mbh.13.17.139 d - 140 ab entspricht Mbh.3.3.27 b - d (Śūryaśatanāma).
75. S. Rose 1934:21-22. Er trennt formale und inhaltliche Aspekte bei der Bildung von Oppositionen, glaubt jedoch, daß die Häufigkeit solcher Begriffs-paare oder -Dreiheiten in den Śivastutis der "inneren Dialektik" in Śivas Wesen" (1934:22) entspricht.
76. S. dazu O'Flaherty 1973:312; 1976:18
77. Gangadharan 1980:245 ff. App.5 hat eine vergleichende Aufstellung mit Versangaben, die LP.I.98, SP 41 und ŚP.IV.35 berücksichtigt. Ich habe im alphabetischen Register (s. App.II, S.105-154) nur die Version im LP verwertet. Mit Hilfe von Gangadharans App.5 (1980:245 ff.) können die Parallelstellen im SP und ŚP leicht ermittelt werden. ŚP.IV.35 weicht hinsichtlich des Namenbestandes erheblich von LP.I.98 und SP 41 ab. Im Vergleich mit LP.I.98 hat SP 41 eine geringere Anzahl überlanger Komposita (Rose 1934:32).
78. Vgl. auch Mbh.13.14.85<sup>+</sup> (Einschub nach 13.14.85). In dieser Passage aus dem Kontext von Stuti B spielt Upamanyu gegenüber Kṛṣṇa-Vāsudeva auf dieselbe Episode an. Vgl. auch die entsprechenden Stellen im LP.
79. Die Namen/Epitheta in Stuti C, die sich auf das Śiva-Liṅga und assoziierte Konzepte beziehen, sind fast alle Teil der Anleihe aus der Mahādevastuti (s.S.89; App.I, S.97-104).
80. Auch in Stuti B wird Śiva Viṣṇu genannt (B:lp 79; ma 101, lp 126).
81. S. auch ŚP, Śatarud.S.10-12, 1978:1110-1122. Im ŚP erscheint die Nara-siṃhaśivastuti LP.I.96.76-94 teilweise als Stuti der Götter im Kontext der Dakṣayajña-Mythe (ŚP, RudraS.II.41.37-40, 1977:463-464 im Vergleich mit LP.I.96.78-82 etc.). Beide Stutis sind an Vīrabhadra gerichtet.
82. Im Mahādevasahasranāma erscheint Varāha (B: ma 134) unter den Namen und Epitheta Śivas.
83. Für einen Vergleich des Namenbestandes der drei Śivasahasranāmas s. das alphabetische Register (App.II, S.105-154)
84. Entlehnte Halbślokas (oder Ślokas) wurden sowohl zusammengezogen (s. z.B. C:53 bc; 55 bc; 70 bc etc.; s. Appendix I, S.97 ff.) als auch auseinandergezogen (erweitert) (s. z.B. 127 c - 129 b).

## ANMERKUNGEN ZUM III. KAPITEL (S.155-263)

1. Von den śivaitischen (oder teilweise śivaitischen) Purāṇas wurden hier vor allem die Liṅga-, Śiva-, Matsya- und Kūrma Purāṇas berücksichtigt.
2. Die wichtigsten der Stutis und Beschreibungen Śivas, die für den Vergleich genutzt wurden, sind folgende: Mbh.7.57.49-58; Mbh.7.173; Mbh.10.7.2-11; LP.I.18.1-39; LP.I.21.2-71; LP.I.95.35-52; LP.I.96.76-94; LP.I.104.7-29; ŚP, Dh.S.5 (Śukraśivastuti, ohne Versangaben, 1978:1016-1017 = ŚP, RudraS.5.49); ŚP, Dh.S.5.15-28 (1978:1018-1019 = ŚP, RudraS.5.49.5-18; ŚP, Vāy.S.II.7.12-16 (1978:1930 = ŚP, Vāy.S.6.12-16); MP.47.128-168; MP.132.18-28; KūP.I.14.13-16; KūP.I.19.59-65; KūP.I.28.43-50; KūP.II.18.35-44; KūP.II.37.106-117.
3. Vgl. z.B. den Beginn von A/2 (mś 176 ff.) mit Mbh.7.57.49 ff. und MP.132.21 ff. (s. dazu auch S.73-74, Anm.24). ŚP, RudraS.2.41.1-52, 1977:461-464, die Stuti der Devas anlässlich des Dakṣyajña, hat außer eigenen, dem Kontext entsprechenden Passagen auch solche, die offenbar aus dem LP stammen (vgl. vv. 23-25 mit LP.I.95.37-51 und vv. 37-40 mit LP.I.96.78-82). Hier wurden eigene und entlehnte Teilstücke zu einen neuen Ganzen gefügt, einer neuen (mythischen) Situation angepaßt. [ Dies trifft auch dann zu, wenn (entgegen meiner Ansicht) LP der Entlehner ist.]
4. Ungeachtet der Herkunft seiner Bestandteile (s. Appendix I, S.97-104) ist Stuti C natürlich śivaitisch interpretierbar. Alle Namen, die Śiva beigelegt werden, auch die anderer Gottheiten, haben einen besonderen, śivaitischen Sinngehalt.(Dies gilt zumindest theoretisch).
5. Als Namenliste (oder Namenfolge) wird hier eine kontinuierliche Abfolge von Namen/Epitheta verstanden, die der Beschreibung und Glorifizierung einer Gottheit dient. Im Unterschied zu einer Stuti hat die Namenfolge keinen formalen Rahmen; sie kann jedoch Teil einer Stuti sein. Sie ist weder nach formalen noch nach inhaltlichen Kriterien definierbar.
6. S. auch T.S. Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976: "Äquivalenzbeziehungen"
7. Als Namenreihe wird hier eine kontinuierliche Abfolge von Namen/Epitheta verstanden, die Teil einer Stuti oder einer Namenliste (s.S.157, Anm.5) sein kann. Im Unterschied zu einer Stuti oder einer Namenliste ist eine Namenreihe grundsätzlich inhaltlich zusammenhängend bzw. thematisch einheitlich.Auch eine Stuti, die konsequent bestimmte Aspekte/Funktionen/Qualitäten einer Gottheit elaboriert, ist als Namenreihe zu betrachten.

8. Z.B. die Namengruppe: (rudra) kadrudra pracetas mīḍhuṣṭama, TĀ.X.17; rudra nīlarudra kadrudra pracetas...mīḍhuṣṭama, LP.I.95.40; rudra rudra-nīla kadrudra pracetas, LP.I.104.27; rudra kadrudra pracetas mīḍhuṣṭama, LP.II.19.27 etc.etc.
9. S. auch Mahānārāyaṇa Up., Jean Varenne 1960, Publications de L'Institut de Civilisation Indienne 11, Paris.
10. 1978:1754 = Kail.S.19.13-17. Die Verse beziehen sich auf Ch.Up.I.6.6 (Mitra and Cowell 1978:36). Śiva, der Goldarmige, wird mit der goldenen Sonne identifiziert. Dies ist auch ŚP, Vāy.S.II.7.12-15 zu entnehmen, einer Passage, die auf TĀ.X.12,18 und TS.IV.5.1 ("yo 'vasarpaty...") zurückgreift (s. auch S.75, Anm.31).
11. Ausgenommen Mbh.7.173.25-29 geht Hiranyabāhu entweder mit "Krieger" (senānin, yudhām pati, wie TS.IV.5.2, s. Tabelle B I., S.192) oder mit Umāpati/Ambikāpati (wie TĀ.X.18, s. Tabelle B II, S.192) einher, so daß es naheliegt, zwei Traditionen (Bedeutungsstränge) anzunehmen.
12. Ein Name/Epithet kann Mitglied verschiedener Namengruppen sein.
13. S. dazu S.2, Anm.11; S.38, Anm.97
14. Nicholson verwirft Selers Annahme einer Nahuja-Basis für die Codices Borgia, Vaticanus B und Cospi, da er sein "Atl Tlachinolli-Argument" begründeterweise nicht akzeptiert (Nicholson 1966:150), spricht sich jedoch anderswo (1971:397) wegen der (höchstwahrscheinlichen) Herkunft dieser Bilderhandschriften aus nahuasprachigen Gebieten für eine Nahuja-Basis aus.
15. Die Frage, wie das Verhältnis zwischen den synkretistischen Fokussen "A" (Palenque, s. dazu Barthel, "Palenque Programm", MS 1981; Barthel, Vortrag auf dem 44. IAK, Manchester, MS 1982) und "B" (Mixteca Puebla-Kultur; s. dazu Barthel, Indiana 6, 1980:14) beschaffen ist, kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht diskutiert werden. Die neueren Erkenntnisse zu einem Hindu-Maya-Synkretismus in Yaxchilan (Barthel, MS, in Vorbereitung) führen zu der Vermutung, daß die Vermittlung synkretistischer Phänomene ins Maya-Gebiet durch Nahuasprachige erfolgte. In Tübingen wird zur Zeit davon ausgegangen, daß Nahuasprachige die primären "Empfänger" des asiatischen (hinduistischen) Kulturerbes waren.
16. S. dazu vor allem Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976: "Eine Neugliederung der Tageszeichen-Regenten".
17. S. auch S.2, Anm.11; S.38, Anm.97; Nicholson 1960; Chadwick and Mac Neish 1967; Anawalt 1981.

18. Fonds Mexicain 20 und Porfirio Diaz Reverse bleiben im Rahmen der vorliegenden Untersuchung unberücksichtigt.
19. Für das Konzept des "Mixteca Puebla Horizontes" (primär nach stilistischen Kriterien definiert) s. Nicholson 1960.
20. S. Anawalt 1981:837,850 f.; S.2, Anm.11; S.38, Anm.97; In einem in Kürze erscheinenden Aufsatz von T.S. Barthel wird die Frage der Provenienz des Codex Borgia neu diskutiert. Während diese Bilderhandschrift auf Teotitlan del Camino hindeutet (CB 25, CB 33 ff.), dürfte Codex Vaticanus B aus der näheren Umgebung von Tlaxcala stammen.
21. Wegen der Beschädigungen am erhaltenen Manuskript, vor allem der Seiten CB 29-46 (Kap. XIII) und CB 74-76 (Kap. XXVIII) ist eine exakte Auszählung unmöglich. Auch eine Aufstellung der Tezcatlipoca-Vorkommen des XIII. Kapitels nach ikonographischen Kennzeichen bereitet Schwierigkeiten (s. z.B. CB 32 oben rechts, CB 39, CB 41 rechts, CB 45 rechts). Die "statische" Analyse von Garza T. de Gonzalez 1972:287-291 erscheint oberflächlich.
22. Die Summen 13 und 9 könnten auf 13 Himmelsschichten (Himmel, Tag) und 9 Unterwelten (Totenreich, Nacht) anspielen. Die Verteilungsmuster von Tezcatlipoca (Schwarzer T., Roter T., Xipe) und Tlazolteotl stimmen mit der Untergliederung des Codex Borgia in "Sechs Bücher" überein (s. dazu Barthel, "Borgia-Programm: Die Sechs Bücher", MS 1982:1-8).
23. Die Tagesregenten lassen sich auf das System der Tageszeichen CB 17 übertragen. Somit ergeben sich neuartige Beziehungsmuster unter den 20 Tagesregenten (Barthel, "Der Eine und die Vielen", in Vorbereitung; s. auch S.199).
24. Die rote Körperbemalung teilt Tlatlahqui Tezcatlipoca mit Xipe (CB 2, CB 25, CB 49, CB 61, CB 67), dem Feuergott (CB 13, CB 14, CB 61, CB 69), dem Sonnengott (CB 7, CB 9, CB 14, CB 15, CB 18, CB 23, CB 49, CB 55, CB 71), den Macuilli-Gestalten (CB 13, CB 15, CB 16, CB 48, CB 52, CB 72) und den Todesgestalten (CB 22, CB 49, CB 52), um nur die wichtigsten aufzuzählen.
25. Vermutlich repräsentiert der Gott mit Steinmesseramaske auf dem Dach des "Hauses der Schwarzen Schlange" CB 33 diesem gegenüber den Schwarzen Tezcatlipoca (Sondertyp mit schwarzer Nasenbemalung; s. CB 32, CB 43).
26. Vorausgesetzt, eine der beiden zerstörten Komponenten CB 76 l.o. läßt sich als Xipe oder Roter Tezcatlipoca emendieren (s. Barthel, "Die Sechs Bücher", MS 1982:5), haben wir es gegebenenfalls mit neun "kompletten" (?) Roten Tezcatlipocas zu tun. So würde sich die Gesamtsumme der Tlatlahqui Tezcatlipoca-Vorkommen im Codex Borgia (mit CB 34 und CB 58) auf elf (sic)

erhöhen. Dasselbe Resultat wird erzielt, wenn man den Wochenregenten CB 67 ("1 Hund"), Tlatlahuqui Tezcatlipoca/Xipe, in die Reihe der Roten Tezcatlipocas miteinschließt. Die Achtzahl (sic) der Xipe-Vorkommen bliebe unter der Voraussetzung gewahrt, daß es sich CB 76 links oben (in Analogie zur Götter-Konstellation des VIII. Kapitels; s. CB 24, Xipe) erwartungsgemäß um eine Xipe-Darstellung handelt. Einschließlich des emendierten Vorkommens CB 76 (Xipe oder Tlatlahuqui Tezcatlipoca) ergibt sich ein sinnvolles Verteilungsbild der Tezcatlipoca- und Xipe-Vorkommen im Codex Borgia, das - zusammen mit dem Verteilungsbild der Tlazolteotl/<sup>†</sup>DevI-Vorkommen -, sowohl mexikanistisch als auch indo-mexikanistisch relevant ist (s. Barthel, "Die Sechs Bücher", MS 1982:5 ff.).

27. Bei den fünf Paaren (CB 21, CB 39, CB 41, CB 45) fällt auf, daß das Spiegelattribut (an der Schläfe, am Fuß, auf der Brust) des Roten Tezcatlipoca kleiner gezeichnet zu sein scheint als bei seinem schwarzen Gegenpart.
28. S. z.B. CFM 2, "Weißer" (Tezcatlipoca- ?) Itztli als "Nachtherr" II; CFM 44, Yayauhqui Tezcatlipoca mit abgerissenem Unterarm wie Tlatlahuqui Tezcatlipoca CB 11; CL 3, weißgekleideter Tezcatlipoca-Typ; CC 28-31; CV 30, Parallelvorkommen zu CB 11, 15. "Adler".
29. S. z.B. CB 14, "Nachtherr" IV, Piltzintecuhtli; CB 34, Nanauatzin/Sonne
30. S. CB 34, drei weibliche, rothaarige Todesgestalten; s. auch CL 27 mit einer singulären rothaarigen Todesgestalt.
31. Von den Yopis wird im Codex Tudela überliefert, daß sie die Beschneidung praktizierten. So liegt es nahe, den "eingeschnittenen", an den Rändern rot (blutig) gezeichneten Lendenschurz ihrer Gottheit, Xipe, dahingehend zu interpretieren. Das würde wiederum bedeuten, daß Lendenschurz (maxtlatl) in den Bilderhandschriften für "Penis" steht (sic). (s. auch S.18; nach T.S. Barthel, mdl. Mitteilung).
32. S. dazu auch S.169, Anm.26
33. Eine solche Diskussion steht noch aus - sie wäre im Rahmen der lang-ersehten Tezcatlipoca-Monographie zu erwarten.
34. S. dazu Burland (1975), der zur Begründung der Abwesenheit einer phonetischen Schrift bei den Mexikanern folgende Argumente vorträgt:  
 "The Mexicans called them [die Bilderhandschriften, Anm.der Verf.] "Thought paintings" which expressed their function as well. They do not represent words, because there were so many tribal languages spoken in ancient Mexico that it was actually more practical to read pictures than to try to create an alphabetic or syllabic system of writing." (1975:24; s. zu dieser Frage auch Nowotny 1961:26).

35. S. dazu de Mallmann 1963:8-10,95-107,276-282; R.C. Agrawala 1958:375-378; K.C. Sarkar 1930:465-470; Srivastava 1972:319. KŪP.I.19.59-63 und LP.II.19.5 ff., 23 cd, 27 ff. enthalten Angaben, die an die Beschreibungen des Mārttaṇḍa-Bhairava im AgP. und Śāradātilakatantra (de Mallmann 1963:8 ff.) erinnern. Während nach dem Ag.P. und Śāradātilaka die linke (weibliche) Hälfte vom Sonnengott eingenommen wird, erscheint nach dem LP. und KŪP. die Devī (Umā) in dieser Position (s. dazu auch S.181-182,193 ff.).
36. In Tübingen ist ein Projekt mit dieser Aufgabenstellung geplant.
37. Diese Quellen wurden von Lorenzen analysiert (1972:13-83). Es handelt sich dabei im wesentlichen um die "Nirmand Copper Plate-Inschrift" (Fleet CII, III:286-291; s. dazu S.80,262-263), Bāpas Kādambarī (Ridding 1896), Bāpas Harṣacarita (E.B. Cowell and F.W. Thomas 1968), Rāmānujas Śrībhaṣya (R.D. Karmakar 1959-1962) und Mahendravarman's Mattavilāsa (L.D. Barnett 1930: 697-710).
38. Für indonesische Belege wurde in erster Linie Goudriaan and Hooykaas 1971 ("Stuti and Stava") hinzugezogen.
39. Gangadharan 1980:76. Der südindische Śiva ist gleich Skanda-Murukan ein roter Gott (s. dazu auch Clothey 1978:177-178).
40. S. dazu Clothey 1978:46-49,178 ff.; Bedekar 1975:148,156; s. auch ŚP, Vāy.S.II.21.44-45 (Agni).
41. Liebert 1976:328; Kramrisch 1981:244; s. dagegen Daniélou 1964:212 ("western face").
42. S. dazu Zachariae 1903:147-155,211-231; Pischel 1886:119-121; Hillebrandt 1897:172; Arbmman 1922:274-279; Bhattacharji 1970:113, 135, cf. TS.II.1.7.7 ("He who practices witchcraft should offer a red (cow) to Rudra..."). Die Vipras, die bei Abhicāra-Zeremonien (schwarze Magie) mitwirken, erscheinen in roter Tracht und mit roter Sandelpaste eingerieben (MP.93.150; s. dazu S.234).
43. "Black and red are the symbols of anger" (Clothey 1978:28, cf. Tolkappiyam).
44. S. dazu Pischel 1886:119; Zachariae 1903:213; Arbmman 1922:276; s. auch Mbh.7. App.I No.8, lines 118-119 (s. Kramrisch 1981:122-123); Hopkins, EM:113.
45. Rote Körper- und Haarfarbe ist ein Kennzeichen der Rākṣasas (MP.148.88 ff., 1972:60). Auch Rudra hat rotes Haar (Hopkins, EM:221; s. auch S.170, Anm. 29, 30).
46. Schwarz (kṛṣṇavarṇa) und rotgekleidet (raktavāsa) erscheint Jvara, geboren aus dem Schweiß Śivas (Mbh.12.274.39; s. dazu auch Arbmman 1922:276-277).

47. S. dazu Pischel 1886:120; Pischel, Ved. Studien I, 1889:55 f.; Zachariae 1903:211; Kirfel 1953:89-90, cf. Marshall 1931, I:55 f.; Gangadharan 1980:67; Daniélou 1964:102.
48. S. dazu Mayrhofer 1953:142-145, ZDMG 103
49. Nīlagrīva und Vilohita erscheinen in der Regel fest miteinander assoziiert, z.B. Mbh.7.57.51; Stuti A, mś 183; Mbh.10.7.6 (nīlakaṇṭha); KŪP.I.14.15; KŪP.I.19.63 (nīlakaṇṭha, rakta); KŪP.I.28.49-50; KŪP.II.18.40; MP.132.24.
50. S. jedoch Sivaramamurti 1976:39-40,81
51. Die rote Farbe und das Gold sind Symbole des kriegerischen Rudra, Agnis und Skandas (s. dazu Clothey 1978:173 ff.; O'Flaherty 1973:90-110).
52. Unter Bezugnahme auf Ch.Up.I.6.6 heißt es im ŚP:  
"Verily the Vedas mention lord Śiva as golden [hiraṇyamaya]. "Golden-armed" [hiraṇyabāhu] refers to his limbs being golden...Everywhere from the nail till the hair he is golden." (ŚP, Kail.S.11.50 cd - 55 ab, 1978: 1754 = Kail.S.19.13-17).
53. Mbh.7.57.51 ff., MP.132.21-28 und A/2, mś 171 ff. sind eng verwandt (s. dazu S.73-74, Anm.24).
54. S. dazu S.180, Anm.49
55. Vgl. KŪP.II.18.35 cd - 39 mit TĀ.X.15-18
56. Vgl. KŪP.I.19.59 ff. mit LP.II.19.5 ff.,23 cd,27 ff. (s. dazu S.178, Anm. 35)
57. S. dazu S.178, Anm.35 mit Literaturangaben
58. Vgl. LP.II.19.5-8,27-41 und KŪP.I.19.59-63 mit den Beschreibungen des Mārttaṇḍa-Bhairava im Ag.P. und im Śāradātilaka (s. de Mallmann 1963:97 f., 281).
59. Mbh.13.146.3-6 und Mbh.7.173.95-98 werden die fürchterliche und die milde Erscheinungsform/Hälfte Rudras mit Feuer (agni), Blitz (vidyut) sowie Sonne (bhāskara) und mit Wasser (āpas), Licht (jyotis) sowie Mond (candramas) gleichgesetzt. Die Devī wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt.
60. S. dazu z.B. LP.I.34.6 ff.; ŚP 1978:1869,1871.
61. Zum indonesischen Śivāditya s. Srivastava, Purāṇa 17, No.1, 1975:63-74; Hooykaas 1966; Biswas 1948:147; Majumdar 1938:106 ff.
62. "umāpate raver vā 'pi na bhedaḥ dṛśyate kvacit" (MP.55.6). S. auch MP.68. 16-17 (1972:203-204) und MP.47.128 ff. (Śukraśivastuti). Auch im LP (I und II) wird ein ritueller Śiva-Sūrya-Synkretismus deutlich (s. insbesondere

- LP.II.19, 1973:668 ff.). Śiva und der Sonnengott werden im LP oftmals miteinander identifiziert, z.B. LP.I.54.62 ff. (1973:215); LP.I.55.16 (1973:217); LP.I.60.6-15 (1973:232); LP.I.61.55-58 (1973:237); LP.I.72.124 (1973:357); LP.II.12.7-17 (1973:645); LP.II.18-22
63. S. dazu z.B. auch LP.I.4.10-15 (1973:12-13). Die dunkle Monatshälfte ist der Tag der "Väter", die helle Hälfte ihre Nacht. Auf das Jahr bezogen, entspricht der Tag der "Väter" dem uttarāyana (Weg nach Norden) der Sonne, ihre Nacht dem dakṣiṇāyana (Weg nach Süden).
64. Ausgehend vom Verteilungsbild der Tageszeichen (und implizit deren Regenten) CB 17 kann ein weiteres Modell erstellt werden (s.S.199), das zusätzliche Beziehungen unter den Regenten der Tageszeichen CB 9-13 vermittelt (s. Barthel, "Der Eine und die Vielen", in Vorbereitung).
65. S. Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976: "Eine Neugliederung der Tageszeichen-Regenten".
66. Dies eignet sich auch als Menstruationsmetapher (rajas, puṣpa).
67. Zur astronomischen Funktion von "Kaninchen im Rachen der Federschlange" (Mondfinsternis) und "Eule im Tempel" s. Barthel, Tribus 28, 1979:87-89.
68. Tryambaka wird häufig mit Trinetra gekoppelt, z.B. A/2, mś 179; Mbh.7.57.50-52; MP.132.22-25; MP.47.137; KŪP.I.24.66-71; KŪP.I.28.43; s. dazu auch S.190.
69. S. dazu Meinhard 1928:6; Arbmman 1922:293 f.; s. LP.I.35.18-19; LP.II.54.18-20 ab; Mbh.7.173.89 etc.
70. "Wenn der Herr der Welten drei Göttinnen besitzt [bhajate] (oder: mit drei Göttinnen verbunden ist), namentlich Himmel [dyām], Wasser [apaḥ] und Erde [pṛthivīm], nennt man ihn Tryambaka." (nach Mbh.7.173.89; s. auch RV.10.45.1, Kramrisch 1981:17). Die drei Sektoren der Xipe-Schilder stellen ebenfalls "Himmel" ("Sonne"; rote, konzentrische Kreise), "Wasser" (Wellenlinien) und "Erde" (Jaguarfellzeichnung) dar (sic). S. dazu Barthel 1963:174-175; Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad Xipe; Seler, GA II:164-166, S.165, Abb.76; GA II:594-598, S.596, Abb.159, S.597, Abb.160; GA II:406-407; Seler, BK II:257.
71. Innerhalb des "Systems der Sieben Mütter" CB 61-70 vertritt sie <sup>+</sup>Kaumārī (Barthel, mdl. Mitteilung).
72. Alle Erscheinungsformen der Devī (Gaurī, Umā, Kālī, Caṇḍikā etc.) werden Ambikā genannt (Stutley 1977:11).
73. Es sei in diesem Zusammenhang auf die identischen Brustanhänger des <sup>+</sup>Soma

(CB 13, 12. malinalli) und der<sup>+</sup>Devī (CB 12, 14. ocelotl) hingewiesen.

74. "ambā umā mahādevo hy tryambakas tu triyambakaḥ"
75. "namo hiranyabāhave hiranyapataye 'mbikāpataye umāpataye namo namaḥ, iti" (TĀ.X.18) erscheint oftmals (modifiziert) in purāṇischen Śivastutis, z.B. KŪP.II.18.39; LP.I.18.32; ŚP, Vāy.S.II.7.12-13; LP.I.95.37-38; LP.II.18.31-32; LP.II.6.21-22.
76. "Adler" und "Jaguar" ergibt quauhtlocelotl, eine Nahuatl-Metapher für "Krieger" (s. z.B. Schultze Jena/Sahagún 1950:38-39).
77. S. dazu Arbm. 1922:48-63; Karmakar 1950:99 f. Beim Tryambaka-Homa spielt der Kreuzweg (als Opferstätte) eine wichtige Rolle. Im Codex Borgia erscheinen vor allem Yayauhqui Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Śiva und Tlazolteotl/<sup>+</sup>Devī in Verbindung mit dem Kreuzweg (s. z.B. CB 14/II, CB 14/VII, CB 72).
78. Eine Studie zur Rolle des Śāktismus im Codex Borgia soll im Lauf der kommenden Jahre in Tübingen geleistet werden.
79. S. dazu auch S.256
80. Zur Funktion des Kriegers Tlatlahuqui Tezcatlipoca (Yaotl) s. auch S. 42 ff.
81. S. z.B. A/2, mś 176-188, Mbh.7.57.49-58 und MP.132.21-28, wo offenbar gegenseitige Entlehnung vorliegt.
82. S. S.190, Anm.81
83. Hier (A/2, mś 183) wie auch Mbh.7.57.51 und MP.132.23-24 erscheint Vilohita in Verbindung mit Nīlagrīva (s. dazu auch S.180, Anm.49) und Dhūmra.
84. Hiranyabāhu erscheint TS.IV.5.2 (s. auch S.259) und TĀ.X.18. Alle Śivastutis im Mbh. und in den Purāṇas (KŪP., MP., LP., ŚP), die dieses Epithet enthalten, sind anscheinend (direkt oder indirekt) an diesen Texten orientiert (s. dazu Tabelle B, S.192).
85. S. S.158, Anm.10; S.180, Anm.52. S. auch bhāskara...hiranyabāhu (Mbh.7.173.23-25); sūrya...hiranyabāhu (LP.I.18.31-32); "yo 'vasarpaty asau devo nīlagrīvo hiranyamayaḥ" (ŚP, Vāy.S.II.7.15, cf. TS.IV.5.1; laut ŚP, Vāy.S.II.7.12 f. ist hiranyamaya gleichbedeutend mit hiranyabāhu, während TS.IV.5.1 statt hiranyamaya vilohita zu finden ist). S. auch TĀ.X.13, "ya eṣo 'ntarāditye hiranyamayaḥ puruṣaḥ". Zur Erläuterung von "eṣa ta ātmāntaryāmī yo 'mṛtaś ca" ("This is your soul, the immanent, and the immortal one", ŚP 1978:1754), heißt es ŚP, Kail.S.11 50 cd ff.

unter Bezugnahme auf Ch.Up.I.6.6:

"It's Śiva himself, who is in the puruṣa, or in the sun [āditye]... Verily the Vedas mention lord Śiva as golden[hiranyamaya]. "Golden-armed" [hiraṇyabāhu] refers to his limbs being golden..." (1978:1754).

86. Die Beispiele werden in zwei Gruppen angeführt, da sie m.E. zwei Traditionsstränge reflektieren (I, nach TS.IV.5.2; II, nach TĀ.X.18; s. auch S.158, Anm.11), die sich nur Mbh.7.173.25-29 überschneiden.
87. KŪP.II.18.35-39 ("Sūrya-hṛdaya") weist engste Übereinstimmungen mit TĀ.X.15-18 auf.
88. bāhu erscheint sehr häufig als Bestandteil von Kriegerepitheta, z.B. mahābāhu. Für hiraṇya s. S.190, Anm.85.
89. Der gelbe Arm im Schnabel des Sonnenvogels (Arara; s. auch Schultze Jena 1944:21 ff.) CB 2 könnte als Sonnensymbol bewertet werden. Für den gelben Unterarm im Schnabel des Chalchiuhtotolin/<sup>†</sup>Ganeśa CB 18/VIII muß eine solare Interpretation nach den bisherigen Erkenntnissen jedoch ausgeschlossen werden (s. dazu S.233-234,240-241).
90. Vgl. CV 30. CV 62 ("1 Hund") zeigt Xipe als "Herrn des Goldes". Die goldenen Elemente in seinem Kopfschmuck erwäge ich als Hinweis auf <sup>†</sup>Hiraṇyakraṭacūḍa (A/2, mś 189 mit hiraṇyapati).
91. Vgl. CB 70 oben ("1 Affe")
92. S. dazu S.242, 259-261 (nach TS.IV.5.2 und B: ma 107)
93. S. dazu S. 239, 247 (Eule = <sup>†</sup>kaṣhika - <sup>†</sup>Kaṣhikī = Tlazolteotl/<sup>†</sup>Devī)
94. Die "Hexer" CB 21/IV, CB 21/V, CB 19/II, CB 19/VII tragen rote Kopfbinden/<sup>†</sup>Uṣṇīṣa (s. dazu S.234) - daher kann man den Roten <sup>†</sup>Rudra CB 21/V als <sup>†</sup>Uṣṇīṣin bewerten.
95. S. dazu S.254,257 (s. AV.11.2.10; TS.IV.5.2.1)
96. Ist Tlahuizcalpantecuhtli (Venus-Morgenstern) CB 19/VII <sup>†</sup>Bhārgava?
97. <sup>†</sup>Khaṇḍaparaśu trifft auf den Holzfäller mit der Axt, Tlahuizcalpantecuhtli/<sup>†</sup>Takṣaka CB 19/VII zu (s. dazu S.253, Anm.223)
98. <sup>†</sup>Bhava und <sup>†</sup>Śarva stehen sich m.E. im Bildabschnitt CB 21/V gegenüber (s. dazu S.256-257).
99. Im Bildabschnitt CB 21/V erscheint Tlatlahuqui Tezcatlipoca/<sup>†</sup>Rudra (<sup>†</sup>Agni-Typ) zusammen mit <sup>†</sup>Skanda-Kārttikeya (s. dazu S.237, Anm.177, S.261)
100. Nach MP.93.13 repräsentiert Īśvara die adhidevatā der Sonne (bhāskara), Umā die des Mondes (śaśin) (nach de Mallmann 1963:95).

101. Xipe/<sup>†</sup>Bhairava CB 67 ist Träger einer Blütenguirlande. Stellt er einen <sup>†</sup>Sragvin dar?
102. CB 67 erscheint eine menschen(-fleisch)fressende Federschlange (sic).
103. Ist der in Menschenhäute gehüllte Xipe ein <sup>†</sup>Kṛttivāsas? (s. dazu Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad CB 61, CB 67)
104. M.E. entspricht die Menschenhaut Xipes im Borgia-Programm der Elephantenhaut (gajacarman) des Rudra-Śiva (Bhairava).
105. Stellt Itzpapalotl/<sup>†</sup>Nirṛti, die Nachbarin des Tlatlahuqui Tezcatlipoca/Xipe/<sup>†</sup>Bhairava, <sup>†</sup>Caṇḍikā dar (CB 66, "1 Haus").
106. Der TĀ.X (s. auch MN.Up.) haftet gewiß ein sekundärer Charakter an. In unserem Zusammenhang kommt es jedoch vor allem darauf an, daß die erwähnten Passagen (TĀ.X.12-18) älter sind als die epischen und purāṇischen Stutis, die hier zur Diskussion stehen.
107. S. dazu S.193, Anm.92.
108. CB 69 ("1 Eidechse") stehen sich Yayauhqui Tezcatlipoca, der "Herr des Berges", und ein unbeweglicher/<sup>†</sup>acala Ixquimilli Itztlacoliuhqui gegenüber. S. dazu Seler, BK II:246 ff.; Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad "ce cuetzpalin", CB 69.
109. S. dazu Seler, BK I:144-145
110. Yayauhqui Tezcatlipoca ("Nachtsonne") hat enge Beziehungen zum Todesgott und Herrn der Unterwelt, Mictlantecuhtli. Nach dem "Yantra-Modell des <sup>†</sup>Maheśvara" (s. S.199 cf. T.S. Barthel, "Der Eine und die Vielen", in Vorbereitung) bilden Ixquimilli (13. acatl) und der Todesgott (10. itzcuintli) ein Paar, das den Gegensatz von Leben ("Eintritt in das spirituelle Leben") und Tod (Krankheit, Sterben) ausdrückt.
111. S. dazu S.12 (<sup>†</sup>necoc tlacaquini bei der Enface-Gestalt vom Jaguarpalast, Teotihuacan III-A, <sup>†</sup> 600 A.D.) cf. T.S. Barthel, "Aufzeichnungen zur Teotihuacan-Schrift", MS.
112. C: 1p 66 b = B: ma 42 b (s. dazu S.99) - daraus folgt, daß die Kombination zufällig zustande gekommen ist.
113. S. dazu z.B. ŚP, ŚatarudraS.8.49, 1978:llo2 (pāpa-bhakṣana); LP.I.15 (1973:52-55; Aghora); Rao, EHI II, I:176-177.
114. S. z.B. Vāmp.44.59-60 (1969:395); Mbh.12. App.I. No.28, lines 385 f. etc.
115. Ich vermute, daß der Dunkle Tezcatlipoca mit der Sonnenscheibe im Codex Laud eine - im Vergleich mit dem roten <sup>†</sup>Rudra <sup>†</sup>Vilohita des Codex Borgia - andersartige Umsetzung der Konzeption eines solaren Rudra darstellt, die

durch die (nicht-Nahua-) Sprache der Verfasser des Codex Laud bedingt sein könnte. Andererseits wäre zu überprüfen, ob der solare Dunkle Tezcatlipoca nach einem südostasiatischen Vorbild (Mārttaṅḡa-Bhairava-Typ) konzipiert wurde.

116. S. HMP 1891:228. Der Wochenregent Tonacatecuhtli/<sup>†</sup>Brahmā (<sup>†</sup>Dakṣa) CB 61 ("ce cipactli") besitzt androgyne Merkmale.
117. Zur Bedeutung von Goldperlen bei der Verschlüsselung des Pyramidenmodells CB 24-17 s. Barthel 1973:145 ff.
118. Codex Cospi 6, Kolumne 33, cipactli zeigt anstelle des nach oben blickenden Yayauhqui Tezcatlipoca das Gesicht des Roten Tezcatlipoca (sic). Die <sup>†</sup>Śakti (<sup>†</sup>Pārvatī ?) CB 2,11 wird auch unter Berücksichtigung der Nachbarkolumnen, 12. "Blume", Xipe Totec und 13. "Rohr", Feuergott, der auf einer Schlange Feuer bohrt, zu beurteilen sein.
119. MP.184.4o wird gesagt, daß diejenigen, die das Avimukta Tīrtha (Benares) nicht besuchen... "viṅmūtraretasāṃ madhye nivasanti punaḥ punaḥ". (immer wieder verharren (wohnen) sie inmitten der Flüsse von Kot und Urin).
120. "Los de Tlaxcala tenían que las almas de los señores y principales se volvían nieblas, y nubes y pájaros de pluma rica..." (Mendieta, 1945 II: 1o5)  
S. dazu auch Selser, BK I:145
121. Für Vimala, Amala, Nirmala als Śiva-Beinamen s. KūP.I.19.58 (1972:5o); LP.I.53.1o (1973:2o5); LP.I.72.145 cd - 146 ab (1973:369); LP.I.82.2 (1973:4o2); B: ma 135; KūP.II.5.45; LP.I.7o.98 (1973:315) etc.
122. 1978:1883 ff. = ŚP, Vāy.S.I.31.45,75,88 etc.
123. Ein Rauschtrankgefäß erscheint unterhalb des Ixquimilli/<sup>†</sup>Nirmala <sup>†</sup>Duṣṭa-antaka <sup>†</sup>Sārasvata? <sup>†</sup>Someśa? bei seiner vertikalen Nachbarin, der Regentin des 8. Tageszeichens "Kaninchen", Mayauel/<sup>†</sup>Sarasvatī (s. dazu S.213-215), und auch beim parallelen Wochenregenten-Paar, Ixquimilli/<sup>†</sup>Acala und Yayauhqui Tezcatlipoca ("Herr der Berge"), CB 69 ("1 Eidechse").
124. Selbst allwissend und all-sehend ist Tezcatlipoca für niemanden sichtbar:  
"for thou hast consulted the one who knoweth, who seeth things (within) wood, within stones. And he knoweth, he seeth things within thee; he heareth what thou sayest within thyself." (Sahagún VI, CF 1969:31).  
"And canst thou, perhaps, as a human being, behold the lord of the near, of the nigh, the youth, Moyocoya, Titlacauan, Tezcatlipoca? For he is the night; he is the wind." (Sahagún VI, CF 1969:33)
125. "In his right hand he bore four arrows, which signify the punishment for sin inflicted upon evil men. So it was that the people were deeply afraid that this idol would make known their sins." (Durán 1971:99).

"Weil aber dieser Gott unsichtbar, allgegenwärtig ist, weil er die Dinge und die verborgenen Dinge sieht und das Innere der Menschen kennt...daraus ist er es auch, der alles Unrecht sieht und straft. Er ist der Gott, vor dem die Sünder am meisten Angst haben." (Seler 1899:144)

126. S. dazu Seler, BK II:250-252; BK I:145. Zur <sup>+</sup>Dīkṣā-Hypothese s. S.209 ff.
127. S. insbesondere Śv.Up. 3.3; 3.11; 3.14; 3.16; 3.19; Roer 1979:285 ff.
128. S. z.B. KūP.II.2.46-48 (Iśvaragītā, 1972:303); SP.2.41 ff., Jahn 1908:5
129. Apu ist "Gottes atomische Selbstlimitation" (Gonda, RI II:224,235), ein anderer Begriff für den individuellen ātman. Die Kapitel ŚP, Vāy.S.I.27 und 28 reflektieren anscheinend die Lehre des kashmirischen Śivaismus (s. dazu Gonda, RI II, 1963:224 ff.).
130. S. ŚP, Vāy.S.I.2.41,42,52,61 (1978:1782-1783 = ŚP, Vāy.S.I.3.9,10,18,26); ŚP, Vāy.S.I.4.126-128 (1978:1798 = ŚP, Vāy.S.I.6.63-65); ŚP, Vāy.S.I.7.11 (1978:1805 = ŚP, Vāy.S.I.9.11); ŚP, Vāy.S.I.28.40-43 (1978:1890 = ŚP, Vāy.S.I.32.41-43) etc.
131. Nach ŚP, Vāy.S.I.2.41-42
132. Nach ŚP, Vāy.S.I.2.50
133. Nach ŚP, Vāy.S.I.2.52
134. Nach ŚP, Vāy.S.I.2.61
135. Nach ŚP, Vāy.S.I.4.126 cd - 127
136. Nach ŚP, Vāy.S.I.7.11
137. S. auch Mbh.7.57.52
138. S. dazu z.B. Sörensen, Index 1978 (1904):1-3,709; Hopkins, EM:91,170
139. S. Mbh.I.91.10-15, van Buitenen 1973:216; Mbh.I.93.30-40, van Buitenen 1973:221
140. Diejenigen Stellen im Mbh., die besagen, daß Suvarcas/Abhimanyu sich in Soma auflöst (pra. lī) oder seinen Platz an der Seite des Mondes einnimmt (s. Sörensen, Index 1978:1), sind anscheinend interpoliert bzw. gehören zu den späten Teilen des Epos.
141. S. dazu Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad 8. tochtli mit einem Hinweis auf das Chilam Balam von Chumayel (45, Roys 1933:104): bolon mayel, "The Fragrant One".
142. S. auch ŚP, ŚatarudraS.1.1.31 ff., 1978:1072
143. bhṛta: "borne, carried...hired servant, mercenary..." (MW:764)

144. Beide Gottheiten, Tezcatlipoca (Titlacauan, "dessen Sklaven wir sind", Monenequi, Moquequelo, Yaotl) und Śiva (Dama, Damanākara, Dambha, Anīśa, Paramardana, Bhṛtānām Damana etc.), manifestieren sich als Unterdrücker. Eine Namenreihe aus Stuti B (Mahādevasahasranāma) ist in diesem Zusammenhang instruktiv:
- damana, jagadīśvara (Herr der Welt), dambha (Betrüger, der etwas vortäuscht; vgl. Monenequi, Garibay 1958:181), dambhakara, dātṛ (Geber), vaṃśa (Bambusrohr, Rohr, Flöte, hohler Knochen, Lineage, Familie etc., Stolz, Arroganz; vgl. das Flötenspiel des Tezcatlipoca-Repräsentanten beim Toxcatl und das Zerschneiden der Flöten während seines Aufstiegs zur Opferstätte, s. dazu Sahagún II, CF 1951:65-68), vaṃśakara (Vorfahre, Familien-Begründer etc.) kali (Streit),...anīśa (der keinen Herrn (über ihm) hat), śuddhātman (dessen ātman rein ist), śuddha, māna (Meinung, Vorhaben, Selbsteinschätzung, Stolz, Arroganz, Ehre, Respekt, "Caprice" etc.; Maß, Dimension etc.),... darpa (Stolz, Arroganz, Hochmut), darpaṇa (was Eitelkeit verursacht, Spiegel), amitrajit (Besieger der Feinde)...paramardana (Zermahlen, Zerstören, Qualen)...mahāghora, vaśīkara (der Unterwerfer, der andere unterwirft, wie es ihm beliebt)... (B: lp loo - loṣ).
145. S. dazu z.B. Barthel, Indiana 2, 1974:53 ff.; Indiana 3, 1975:43 für die Projektion CB 14/CB 9-13, die auf das "Modell der zerschnittenen Woche" führt (s. auch Barthel, Tribus 30, 1981:205 ff.). Zu den Querverbindungen zwischen CB 17 (V.Kapitel) und CB 9-13 (II.Kapitel) s. Barthel, "Der Eine und die Vielen", in Vorbereitung (s. auch S.199).
146. Der Begriff Rahmen ist nicht unbedingt wörtlich aufzufassen; auch eine "umlaufende Lesung" des Codex Borgia (direkter Anschluss der beiden "Śivaitischen Blöcke" zu Beginn (Kap.I-VI) und am Ende (Kap.XXIII-XXVIII) der Bilderhandschrift) erweist sich als sinnvoll. Der mittlere Teil des Codex Borgia (16 Kapitel, in vier Blöcke untergliedert) enthält ebenfalls "Śivaitische Informationen", die systematisch verteilt sind und sich auf die Gesamtanlage des Codex beziehen. Die sechs Blöcke (oder: "sechs Bücher") aus denen der Codex Borgia besteht, CB I-VI (1-21) - CB VII-X (22-26) - CB XI-XIV (27-48) - CB XV-XVIII (49-54) - CB XIX-XXII (55-60) - CB XXIII-XXVIII (61-76), beinhalten eine Hierarchie zentraler Gestalten ("Entitäten")
- |                         |  |
|-------------------------|--|
| CB XI-XIV (27-48)       | : Nullposition: keine zentrale Gestalt                                 |
| CB VII-X (22-26)        | : Erstposition: <sup>+</sup> Prajāpati CB 22                           |
| CB XIX-XXII (55-60)     | : Zweitposition: <sup>+</sup> kāla CB 56                               |
| CB XV-XVIII (49-54)     | : Drittposition: <sup>+</sup> Prajāpati <sup>+</sup> Sanatkumāra CB 53 |
| CB XXIII-XXVIII (61-76) | : Viertposition: "Äther" CB 73   |
| CB I-VI (1-21)          | : Fünftposition: <sup>+</sup> Maheśvara CB 17                          |
- Die umgekehrte Reihenfolge der "Entitäten" "Äther" CV 75, <sup>+</sup>kāla CV 76 und <sup>+</sup>Prajāpati CV 77 (<sup>+</sup>Prajāpati <sup>+</sup>Sanatkumāra CV 96 fällt aus dieser Reihe

heraus) im Codex Vaticanus B indiziert eine Lesung, die bei <sup>†</sup>Maheśvara CB 17 (ranghöchste "Entität") beginnt und bei der Nullposition endet. Das übergeordnete System der "zentralen Positionen" bzw. "Entitäten" bezieht sich auf Grundsätze einer "Śivaitischen Lehre", nach der die Gesamtkomposition des Codex Borgia angelegt zu sein scheint. Die gegenwärtigen Tübinger Forschungen konzentrieren sich auf die Frage, um welches spezifische Glaubenssystem es sich dabei handelt. (cf. T.S. Barthel, "Die Sechs Bücher", MS 1982).

147. Eine Ausnahme stellt MP.153.15 ff. (1972:74 f.) dar, wo Kāpālin, der erste der 11 Rudras, den Elephantendämon tötet, d.h. eine Funktion Bhairavas (Vīrabhadras) wahrnimmt.
148. A: Mbh.I.60.1-3; Mbh.I.114.57-58; B: VP.I.15.123-124; HV.3.43 f.;  
C: LP.I.63.20-21; MP.5.29-30; Mbh.12.201.18 cd - 19; D: Mbh.13.App.I.No.18, lines 27-30; E: MP.171.38 cd - 39; PP.5.37.85 cd - 86; F: Bd.P.II.3.70 cd - 71; Nīlam.P.632-633 ab; G: MP 153.19.  
Auch das Mahādevasahasranāma (Stuti B) scheint eine Liste von Rudras zu enthalten (Mbh.13.17.100-101 ab; LP.I.65.125-126 ab).
149. S. z.B. LP.I.41; KūP.I.11.1-15; VP.I.7; Märk.P.50
150. Zur Rolle des indischen Schöpfergottes im Borgia-Programm ist eine Spezialstudie geplant. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll ausschließlich auf die Fragen eingegangen werden, die für die Interpretation der Beziehung zwischen <sup>†</sup>Rudra CB 21/V und <sup>†</sup>Prajāpati CB 22 relevant erscheinen.
151. David Kelley, mdl. Mitteilung
152. Vgl. CB 53 oben links sowie CV 96 und CV 76
153. Die Farbsequenz bei <sup>†</sup>Prajāpati CB 22 und <sup>†</sup>Bhairava CB 67 ist identisch: Gelb (Erde) - Grün (Wind) - Rot (Feuer) - Blau (Wasser).
154. Zwischen CB 21/V und TS.IV.5.1,2 bestehen derart zahlreiche Übereinstimmungen (s.S.258-261), daß ich nicht darauf verzichten möchte, die betreffende Stelle aus dem ŚB ausführlich zu zitieren:  
"And as to why he performs the Śatarudriya offering. When Prajāpati had become disjointed, the deities departed from him. Only one god did not leave him, to wit, Manyu: extended he remained within. He (Prajāpati) cried, and the tears of him that fell settled on Manyu. He became the hundred-eyed, hundred-quivered Rudra...  
The gods were afraid of him.  
They spake unto Prajāpati, "We are afraid of this one, lest he should hurt us!" He spake "Gather food for him, and appease him therewith!" Thus they gathered for him that food, the Śatarudriya, and thereby appeased him..." (ŚB.IX.1.1.6-7, Eggeling, SBE 43:157).
155. Vgl. KūP.I.10.21-22 und KūP.I.11.2-6

156. S. dazu Daniélou 1964:204-206; K.Bhattacharya 1961:58-59; Meinhard 1928: 9-14; Kramrisch 1981:101,107,109,111.
157. S. die Aufstellungen bei Meinhard 1928:11-12. Soweit bei den angeführten Beispielen keine Versangaben erscheinen, liegen Meinhard's Angaben zu Grunde.
158. Überall dort, wo die Murtis Äther, Mond und Sonne "en bloc" erscheinen, besetzen sie m.W. die Positionen 6., 7. und 8.
159. Die im folgenden dargestellten Ergebnisse und Fragen gingen gleich den vorausgegangenen (S.216 ff.) aus einer (noch nicht abgeschlossenen) Diskussion mit Prof. T.S. Barthel hervor. Da der gesamte Abschnitt über CB 18-21 (S.216-263) ein Produkt Tübinger Kooperation darstellt, wurde oftmals darauf verzichtet, den Autor einzelner Gedanken und Argumente zu benennen. Es sei jedoch klargestellt, daß im Abschnitt III.3 (S.228-232) ebenso wie im Abschnitt III.1 (S.216-218) Barthel's strukturelle Analysen des Kapitels referiert werden. Die Abschnitte III.4.1 und 2 beruhen weitestgehend auf mdl. Mitteilungen von T.S. Barthel, der auch die Anregung gab, CB 18-21 auf das Thema "Omina und Zauberei" hin indo-mexikanistisch zu untersuchen.
160. Nach T.S. Barthel, mdl. Mitteilung. S. dazu auch S.217
161. S. dazu Barthel, Indiana 2, 1974:47-68; Barthel, Indiana 3, 1975:41-66; Barthel, Tribus 30, 1981:203-230.
162. S. auch Seler, BK I:146. Falls es sich CB 19/II um einen Hinweis auf Itzpapalotl handelt, haben wir es auch in diesem Kapitel mit einer Kontrastierung <sup>†</sup>Lakṣmī (CB 20/III) vs. <sup>†</sup>Alakṣmī (CB 19/II) zu tun.
163. In der südindischen Ikonographie (Perumanāllūr) wird Ardhanārīśvara mit einem Wanderstab (sic) in der rechten Hand dargestellt (s. CB 21/V) (Adiceam, Arts Asiatiques 17, 1968:161).
164. Barthel weist auf die Distribution von männlichen und weiblichen Symbolen (Kopulationsmetaphern?) in den beiden Tetraden hin: CB 19/VII vs. CB 20/III: Baum, Beil vs. Gefässe; CB 20/VI vs. CB 19/II: Grabstock vs. Erdrochen; CB 21/V vs. CB 18/I: (Wander-)Stab vs. Feuergefäß; CB 21/IV vs. CB 18/VIII: Bälle, Ringe vs. ? (mdl. Mitteilung).
165. S. Schultze Jena/Sahagún 1950:29; Sahagún I, CF 1970:5; Seler 1899:142-143; Seler, BK I:146,222; Nicholson 1971:412 etc.
166. "Eins Tod", vgl. "ce miquiztli" für Tezcatlipoca. S. dazu Seler, BK I:146; Caso 1959:40; Nicholson 1958:599 f.; Seler, GA II:873-883; Kelley 1980:41; s. auch S.42, Anm.111.

167. Vgl. Codex Dresden 34 a: "mit einem Hals wie das männliche Glied"
168. Uṣpīṣa vermag alles zu bezeichnen, was um den Kopf gebunden wird. S. auch S.193, Anm.94.
169. Barthel gelang es, Tlahuizcalpantecuhtli CB 19/II als <sup>+</sup>Tripuradahana zu identifizieren (mdl. Mitteilung).
170. Yātudhāna = Yātu, MW:849. S. dazu auch S.258
171. Nach HGS I.5.16; s. auch O'Flaherty 1973:243 ff.
172. Eine unmittelbare Verbindung von Schlangen mit dem Körper des Roten Tezcatlipoca/<sup>+</sup>Rudra ist CB 58 unten links gegeben. Die blumenbekränzte Partnerin Tlatlauhqui Tezcatlipocas trägt wie Xipe CB 24 unten einen Quetzalvogel unter dem Arm. Ein Quetzalvogel (= Symbol des Reichtums) erscheint CB 21/V auf der Rückenkraxe des Roten <sup>+</sup>Rudra <sup>+</sup>Puṣṭānām Pati.
173. S. auch AV.12.5.55-60; TS.V.5.10; MS.II.13.21; TB.III.11.5
174. Svaja ist laut Sāyana eine doppelköpfige Schlange. Eine solche erscheint CB 67 unten bei Tlaloc/<sup>+</sup>Indra.
175. Der A t h a r v a V e d a (Paippalāda Śākhā) wird anscheinend bis heute noch von Brāhmanen in Orissa gelehrt (s. dazu S.263 cf. J.N. Banerjea 1966:129).
176. S. auch S.245 f. ad Aṣṭamahābhaya-Tārā
177. S. dazu Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976, Katalog ad malinalli und "ce ozomatli".
178. S. dazu Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976, Katalog ad itzcuintli und "ce tecpatl". Als Gottheit der Unterwelt stimmt die Todesgestalt (männlich) CB 18/VIII mit Yama überein.
179. "Zerreissen" und "Spalten" sind typische Aktivitäten der Itzpapalotl/<sup>+</sup>Nirṛti (s. dazu auch S.201-202 ad CB 5,28 und CB 11, 16. "Geier").
180. S. dazu z.B. BrS.46.66-70 (1947:361-363); BrS.86 (1947:645); BrS.88 (1947:680); AV.7.64(66) (Whitney 1905:431 f.); AV.8.4.17,18,22 (Whitney 1905:488-489); Kauśika Sūtra 46.47-48.
181. Es wäre zu überprüfen, ob auch CB 18-21 eine Klassifizierung nach "himmlischen" (divya), "atmosphärischen" (āntarīkṣa) und "irdischen" (bhauma) Omina (utpāta) vorliegt (s. BrS. 1947:345).
182. Der Geier CB 68 oben ist durch seinen Ohrschmuck als "Tänzer" ausgewiesen. Barthel identifiziert ihn mit guten Gründen als Äquivalent des Tāṇḍava-Tänzers Śiva (mdl. Mitteilung).

183. Ein bildhafter Hinweis auf <sup>+</sup>Yātu kann CB 21/V entnommen werden (s.S.235, 258), während ein <sup>+</sup>Rakṣas in Gestalt des Jaguars (Wächters) mit erhobenen Pranken (s. dazu Barthel, "Indo-Mexicana" MS 1976, Katalog ad calli) CB 18/I erscheint.
184. S. S.193, Anm.93 und S.247
185. Tiere, die ihre natürlichen Gewohnheiten aufgeben, bringen dem Menschen Unglück (s. dazu Br̥S.91 (1947:701 ff.); Br̥S.91.3.3 (1947:702); Br̥S.46.66 (1947:361); MP.237.1 etc.).
186. S. dazu Barthel, "Indo-Mexicana", MS 1976, Katalog ad 12. malinalli, CB 13 und Barthel, "<sup>+</sup>Śivas Familie auf einer Maya-Keramik", MS März 1982:14.
187. S. auch Schultze Jena/Sahagún 1950:7-9; HG 1956 II:17
188. S. dazu auch S.254-258, "Die Rudra-Hymne AV.11.2 im Vergleich mit CB 21/V".
189. jalāśaya : "reservoir, pond, lake, ocean..." (MW:416).
190. S. dazu auch AV.19.57.4
191. S. dazu Debala Mitra, JAS XXIII, 1957:19-22
192. S. Debala Mitra 1957:19, Anm.3; Dasgupta 1967:122 (Ed. D.C. Sircar, "The Śakti Cult and Tārā")
193. Bhinnanauka erscheint im Sragdharāstotra als erste der Mahābhayas (BSS, Vol.I, 1908: v.10).
194. Die Reihenfolge der Mahābhayas im Sragdharāstotra (Wasser, Feuer, Elephant, Räuber, Löwe, Schlange, Gefangenschaft, Rakṣas) und in der besagten Inschrift (S.245, Anm.192) (Löwe, Elephant, Feuer, Schlange, Dieb, Fessel, Wasser, Piśāca) stimmen nicht überein.
195. Indem der Truthahn (Chalchiuhtotolin) ein Äquivalent des elephantengestaltigen Ganeśa darstellt (Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad tecpatl), impliziert er ohnehin einen Hinweis auf "Elephant".
196. Es sei daran erinnert, daß CB 21/IV und CB 18/VIII keine "echten" Datenanschlusspartner sind.
197. S. "The Śakti Cult and Tārā", Ed. Sircar 1967:111
198. Ein Tārā-Tempel ist im 8.Jh. A.D. in Java belegt (Dasgupta 1967:123).
199. Auch Devī Tārīṇī (Durgā) gewährt Schutz beim Überqueren des Wassers und hilft den Schiffbrüchigen (s. S.248-249).
200. S. Debala Mitra 1957:19-22
201. S. auch Devīmahātmyam, 3. Teil, 5.87-88 (1973:201); Mār̥k.P.85 (1969:494).

202. Kauṣika (von Kuṣika) ist ein Beiname Indras, Śivas und auch des Sonnengottes (Sūrya, TBṛ.I.5.10.2). Zur Vergesellschaftung von <sup>+</sup>kauṣika und Sonnengott CB 18/I sei angemerkt, daß Kauṣikāditya im SkP. als Name eines Tīrtha angeführt wird. <sup>+</sup>Kauṣikī, aus der bildhaften Wiedergabe von <sup>+</sup>koṣa abgeleitet, findet sich CB 65 unten bei <sup>+</sup>Lakṣmī und CB 28 unten rechts bei <sup>+</sup>Indra <sup>+</sup>Kauṣika? (Barthel, mdl. Mitteilung).
203. Der Skorpion CB 18/I (der brennende Stiche versetzt) vermittelt ein Wortspiel <sup>+</sup>uṣ - <sup>+</sup>Uṣas (s. Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad xochitl). Daher könnte in den vertikal benachbarten Bildabschnitten CB 18/I und CB 18/VIII eine Kontrastierung <sup>+</sup>Uṣas vs. <sup>+</sup>Rātri ausgedrückt sein (Barthel, mdl. Mitteilung). Für CB 18/I s. auch Mbh.6. App.I. No.1, line 30: "saṃdhyā prabhāvati caiva sāvitrī janānī tathā".
204. Laut MP.13.46 (1972:41) zählt Tārā zu den 108 Formen der Dakṣāyaṇī. S. auch Tārānāma-Mahāśakti im Bd.P., cf. Dasgupta 1967:116 (Ed. Sircar, "The Śakti Cult and Tārā").
205. Mbh.6. App.I. No.1, lines 21,28
206. Das Devīśahasranāmastuti KūP.I.11.76-212 (1972:68-78) liefert noch weitere Anhaltspunkte für die indo-mexikanistische Bewertung der beiden Bildabschnitte CB 18 (s. z.B. vv.175-177 mit gaṇeśvaranamaskṛtā...śaṣiprabhā für CB 18/VIII), die hier nicht diskutiert werden können.
207. S. S. Bhattacharji 1970:167 zu Durgā Kāntāravāsini ("die in der Wildnis wohnt").
208. Vgl. die Rudrakavacas No.673 und No.676 bei Goudriaan and Hooykaas 1971: 395 ff., 402 ff. (s. auch S.243).
209. Jāṅgulī oder Jāṅgala ist ein Beiname der Schlangen(-gift)-Göttin Tārā wie auch der Devī Durgā (MW:417). Eine Übersetzungsmöglichkeit lautet: "Die (Göttin) der Wildnis".
210. Hinweise auf <sup>+</sup>Ganeśa finden sich in nahezu allen Bildabschnitten des VI. Kapitels im Codex Borgia (Barthel, mdl. Mitteilung).
211. S. CB 11, CB 14, CB 17, CB 24, CB 26, CB 57, CB 65
212. S. dazu Vogel 1972:88 f. (Kāliya).
213. S. dazu Rawson 1955:151-158; Dimock 1962:307-321; Dimock and Ramanujan 1964:300-322; A.K. Bhattacharya 1967:152-168 (Ed. Sircar, "The Śakti Cult and Tārā"); Maity 1966.
214. Eine Beziehung zwischen der Schlangengöttin <sup>+</sup>Manasā <sup>+</sup>Jāṅgulī CB 20/III und der "Wildnis"/<sup>+</sup>Jāṅgala, dem Reich des <sup>+</sup>Nāgafürsten <sup>+</sup>Takṣaka CB 19/VII,

- könnte durch ein Wortspiel <sup>†</sup>Jāṅgulī (<sup>†</sup>Jāṅgalī) - <sup>†</sup>jāṅgala ("arid, sparingly grown with trees and plants, found in a jungly district, made of arid wood, coming from wild deer [sic], wild, savage...", MW:417) angedeutet sein. Zur Jāṅgulī-Etymologie: "Her of the Wilds" s. Rawson 1955:157, cf. S.Sen.
215. S. Dimock 1962:307-311; Dimock and Ramanujan 1964:300-322
216. "The evil in the eye of...a snake is called the poison, netraṅga, dr̥ṣṭi-ṅga..." (EM:25; s. dazu auch Vogel 1972:16).
217. Manasā ist gleich Kadrū eine einäugige Göttin (s. dazu Dimock 1962:315,318; Dimock and Ramanujan 1964:301).
218. Manasā wird als Schülerin Śivas (BvP.IV.51.23) und Śeṣas (Anantas, BvP.IV.51.21) angesehen, Dhanvantari besitzt den Status einer Teilinkarnation (aṃṣa) des Nārāyaṇa (BvP.IV.51.1) und gilt als Schüler Garuḍas, der seinerseits wiederum Śivas Schüler ist (BvP.IV.51.2).
219. Laut Vogel wurde der südindische Malabar-Adler mit Garuḍa identifiziert (1972:55). Wie der mythische Garuḍa ist dieser Adler ein Todfeind der Schlangen. Nach den Beschreibungen des Abbé Dubois und Ruiz de Alarcons (1892:148-149, s. dazu S.232) haben der indische Malabar-Adler und der mexikanische Huactli ganz ähnliche Verhaltensweisen gegenüber Schlangen.
220. S. Mbh.I.35.1 ff. (van Buitenen 1975:96); Vogel 1972:59
221. <sup>†</sup>Lakṣmī <sup>†</sup>Manasā CB 20/III trägt eine "Leibesfrucht" (Edelstein) im Schoß (s. dazu S.219), repräsentiert also "Mutterschaft" (sic).
222. Der Khāṇḍava-Wald, in Kurukṣetra gelegen, ist der traditionelle Wohnort Takṣakas (Mbh.I.3.144 ab). Ein Wortspiel mit khaṇḍa (zerbrochen, zerschnitten, in Stücke gerissen, zerteilt), zu beziehen auf den Zustand des zerstückelten Baumes CB 19/VII, läßt möglicherweise auf eine Ortsangabe <sup>†</sup>Khāṇḍava CB 19/VII schließen. Der Holzhacker (<sup>†</sup>Takṣaka) entspricht auch <sup>†</sup>Khaṇḍaparaśu (der etwas mit einer Axt in Stücke haut). Khaṇḍaparaśu ist ein Beinamen Paraśurāmas und Rudra-Śivas.
223. S. Mbh.I.36-39 (van Buitenen 1975:96-103)
224. S. Mbh.I.24-30 (van Buitenen 1975:81-91); Vogel 1972:51-57.
225. S. Mbh.I.48.10-20 (van Buitenen 1975:114); Mbh.I.217.15-20 (van Buitenen 1975:418) etc.
226. Tezcatlipoca und Rudra-Śiva wurden als unberechenbare, allmächtige Gottheiten sehr gefürchtet. Von beiden wird berichtet, daß sie mit den unterwürfigen (Sklaven-) Menschen (s. z.B. Sahagún VI, CF 1969:51; León-Portilla

- 1963:121) bzw. Göttern (IP.I.95.56; MP.154.178-179) umgingen wie mit Spielzeug (Sanskrit: *krīḍā*, *krīḍana*). Ein Vergleich der Namen und Anreden Tezcatlipocas bei Sahagún (insbesondere Buch VI; z.B. "Nacht und Wind", Moiocoya, Monenequi, Moqueueloa, Titlacauan) müsste m.E. Gegenstand einer Spezialuntersuchung sein. In Bezug auf CB 21/IV ist eine Stelle im Mbh. (7.18.35) aufschlussreich, wo es heißt, Rudras Spielplatz (*ākṛīḍa*) sei das Schlachtfeld des Todes (*kāla*). S. dazu Hopkins, EM:221 und EM:37 für ähnliche Beispiele. "<sup>+</sup>ākṛīḍa des <sup>+</sup>Rudra" wäre eine passende Umschreibung für den Ballspielplatz CB 21/IV, die Schädelstätte, wo ein <sup>+</sup>Paśu (gefesselter Mensch) getötet wird.
227. Ein "bâton de pèlerin" ist Attribut der Śiva-Hälfte des Ardhanārīśvara (Adiceam, Arts Asiatiques XVII, 1968:161; s. auch S.231, Anm.163).
228. Nach T.S. Barthel (mdl. Mitteilung). S. auch Barthel, "Indo-Mexicana", Katalog ad atl. Das "visquiritische Subsystem" innerhalb des II.Kapitels CB 9-13 beginnt mit dem Sonnenaufgang bei quiauitl (CB 13) und endet mit dem Sonnenuntergang (Feuer wird entfacht) bei atl (CB 9).
229. So dürfte auch der Weg der asiatischen Kulturbringer nach ihrer Landung an der Pazifikküste verlaufen sein.
230. Wie die indischen Quellen lokalisiert der Codex Borgia das Totenreich im Süden (s. CB 52).
231. Im folgenden stütze ich mich im wesentlichen auf die Ausgabe von R.Roth und W.D. Whitney, Berlin 1924 und die Übersetzungen von Whitney 1905 (Ed. C.R. Lanman) und Bloomfield 1964 (1897).
232. S. Bloomfield 1964:619-620.
233. Die folgende (tentative) Übersetzung nach dem Text bei Roth und Whitney 1924 und nach den Übersetzungen Whitneys (1905) und Bloomfields (1964) erfüllt primär den Zweck, solche Passagen hervorzuheben, die aus indomexikanistischer Sicht aufschlussreich sind.
234. Sind auch hier Vögel gemeint? S. Bloomfield 1964:155, dagegen Whitney 1905:620.
235. S. dazu Whitney 1905:622
236. S. dazu Whitney 1905:623
237. "The bough, namely (so it would seem), from which the portents that fall from the sky appear to be shaken by a hostile divinity." (Whitney 1905: 623).
238. S. dazu S.239, Anm.182

239. S. auch AV.4.28.1 ff.; AV.10.1.23
240. Tlahuizcalpantecuhtli/<sup>†</sup>Tripurāntaka CB 19/II entsendet seinen Pfeil gegen die von Eecatl/<sup>†</sup>Maya errichteten drei Festungen der Dämonen (T.S. Barthel, mdl. Mitteilung).
241. Ich richte mich im folgenden nach der Ausgabe und Übersetzung von Sivaramamūrti 1976 und nach der Übersetzung von Keith 1914.
242. Nach Keith 1914:355, "extender of the world"; vgl. Sivaramamurti 1976:17, "developer of the earth" und Sivaramamurti 1976:51, "one who expands the earth" (bhuvam tanoti).
243. Keith 1914:355 faßt Vārivaskṛt als "quasi-patronymic" von Varivaskṛt auf.
244. CB 67 erscheinen Tlatlahuqui Tezcatlipoca/Xipe/<sup>†</sup>Rudra <sup>†</sup>Bhairava und Tlaloc/<sup>†</sup>Indra vertikal benachbart. In mixtekischen Codices trägt Xipe mit der Maske Tlalocs den Kalendernamen "Sieben Regen". Beide Gottheiten kontrollieren den Regen und die Fruchtbarkeit der Felder. Zum Verhältnis zwischen Rudra-Śiva und Indra s. O'Flaherty 1973:85 ff.
245. Als mythisch-geographische Information gewertet, wäre <sup>†</sup>Indras <sup>†</sup>Kṣetra CB 20/VI <sup>†</sup>Kurukṣetra? S. dazu auch S.253, Anm.222 (<sup>†</sup>Khāṇḍava-Wald CB 19/VII).
246. Vgl. LP.I.65.132. Statt Vapija erscheint hier Prāpeśa, statt Vardhana (B: ma 107) oder Vardhakī (B: dn) Bandhakī.
247. Der Baum fungiert als Symbol des sich ständig erneuernden Lebens. Vgl. auch die Konzeption des "Tree of Dharma", der von den Äxten des Kali-Yuga zerstört wird. Nach einer Inschrift aus dem 12.Jh. A.D. (aus der Nähe von Udaipur) inkarnierte Śiva deshalb als Lakula (Stabträger) [sic], um eine neue Lehre zu verkünden (s. Lorenzen 1972:176).
248. Die Namenäquivalente des Roten <sup>†</sup>Rudra CB 11 stammen weniger aus dem Ś a t a r u d r i y a selbst als aus Quellen (Stutis), die die Tradition der Rudra-Hymne fortsetzen (s.S.190 ff.).
249. S. z.B. Muṣpatām Pati, TS.IV.5.3.6 (s. auch S.241).
250. Zu den Beziehungen zwischen Tezcatlipoca und den Göttern des Handels s. Thompson 1966:159 ff.; Seler/Sahagún 1899:152; Durán 1971:241; Sahagún I, CF 1970:43; Seler, GA II:1106; Seler, BK II:128.
251. <sup>†</sup>Skandas Rivale bei diesem Wettrennen, <sup>†</sup>Ganeśa, ist CB 18/VIII dargestellt.
252. Wie andere Götter besitzt Śiva sechs Aiśvaryas, die Kennzeichen eines Bhagavān. Sarvajñatā, Tr̥pti, Anādibodha, Svatantra, Aluptaśakti und

Anantaśakti sind laut KūP.II.8.13 (1972:323) die sechs Aṅgas des Maheśvara. Diese Fähigkeiten werden bei der Śivaitischen Dīkṣā vom Guru auf den Śiṣya übertragen ("to establish this identity of the soul with Śiva", Rao, EHI II.I:14).

253. S. dazu LP.II.20.44-52; ŚP, Vāy.S.II.17.1-2,9-10; ŚP, Vāy.S.II.18.16,37 etc., cf. Gangadharan 1980:103.

254. Zum Navagrahacakra von Khiching bemerkt de Mallmann:

"Nous ne prétendons pas cependant qu'il s'agisse d'un maṇḍala de Mārttaṇḍa-Bhairava...auquel le dieu central du cakra ne ressemble qu'imparfaitement... Mais...cette sculpture atteste que - vers le Xe. siècle environ - un culte était rendu à un dieu śivaite intégré dans le système solaire." (1963:104).

S. dazu auch Barthel, Tribus 30, 1981:207-209 (ad CB 14).

255. Zur Bedeutung von Guggulu s. Lorenzen 1972:16-17,27-28

256. S. dazu Lorenzen 1972:5; Liebert 1976:136

257. S. Rudrakavaca No.676, Goudriaan and Hooykaas 1971:402 ff, "May...the Bearer of the trident [triśūlin] (protect me) on an unlevel path [viṣama pathin]." (1971:402,405)

## LITERATUR

ACOSTA, JORGE

- 1956-1957 Interpretación de algunos datos obtenidos en Tula relativos a la época tolteca. "Revista Mexicana de Estudios Antropológicos" (RMEA), Bd.XIV, No.2, S.75-110. Mexiko (s. auch LEON-PORTILLA 1971:86-107).

ACOSTA SAIGNES, MIGUEL

- 1950 Tlacaxipeualiztli. Un complejo mesoamericano entre los caribes. Caracas.

ADICEAM, M.E.

- 1966 Les images de Śiva dans l'Inde du Sud - V. Harihara. "Arts Asiatiques", Bd. XIII, S.83-98. Paris.
- 1968 Les images de Śiva dans l'Inde du Sud - VI. Ardhanārīśvara. "Arts Asiatiques", Bd.XVII, S.143-164. Paris.

ADYA, P.M.

- 1965 The Word "Sthāṇu". "Purāṇa", Bd.VII, No.1, S.194-196

AGRAWALA, P.K.

- 1966 Skanda in the Purāṇas. "Purāṇa", Bd. VIII, No.1, S.135-158

AGRAWALA, R.C.

- 1958 A Unique Mārttaṇḍa Bhairava Relief from Rajasthan. "Journal of Indian History, Trivandrum", Bd. XXXVI, S.375-378
- 1958 An Unpublished Sculpture of Ardhanārīśvara from Rajasthan. "Journal of Indian History, Trivandrum", Vol.XXXVI, S.229-232

AGRAWALA, V.S.

- 1960 The Pāśupata-Yoga. "Purāṇa", Bd.I, No.2, S.233-245
- 1960 A Commentary on the Rudra-Stotra. "Purāṇa", Bd.II, Nos.1-2, S.2-11
- 1960 The One Rudra and the Many. "Purāṇa", Bd.II, Nos.1-2, S.211-224
- 1960-1961 The Śiva-Tāṇḍava Stotra of Rāvapa. "Journal of the Oriental Institute, Baroda" (JOIB), Bd.X, S.18-21
- 1963 Matsya Purāṇa. A Study. Varanasi
- 1965 The Meaning of Mahādeva. "Purāṇa", Bd.VII, No.2, S.291-299

ANALES DE QUAUHTITLAN (DIE GESCHICHTE DER KÖNIGREICHE VON COLHUACAN UND MEXIKO)

- 1938 Text mit Übersetzung von Walter Lehmann. "Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas" I. Stuttgart und Berlin

ANAWALT, PATRICIA

- 1981 Costume Analysis and the Provenience of the Borgia Group Codices. "American Antiquity", Bd.46, No.4, S.837-852

## ARBFANN, E.

- 1922 Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus. Dissertation, Uppsala.

## ARMILLAS, PEDRO

- 1945 Los Dioses de Teotihuacan. "Anales del Instituto de Etnología Americana", Bd.VI, S.35-61. Mendoza
- 1951 Tecnología, formaciones socio-económicas y religión en Mesoamérica. "The Civilizations of Ancient America, Selected Papers of the XXIX International Congress of Americanists". Ed. by Sol Tax. S.19-30. New York.

## ATHARVA VEDA SAMHITĀ

- 1905 Translated by W.D. Whitney. "The Harvard Oriental Series", Bd.7-8. Cambridge, Mass.
- 1924 Herausgegeben von R.Roth und W.D. Whitney. Berlin

## AWASTHI, A.B.L.

- 1978 Studies in the Skanda Purāṇa. Part II: Education, Economic Life, Religion and Philosophy. Lucknow.

## BAGCHI, P.C.

- 1939 Studies in the Tantras. Calcutta.

## BĀṆA

- 1896 The Kādambarī of Bāṇa. Translated, with occasional omissions by C.M. Ridding. Oriental Translation Fund, New Series II. London.
- 1897 The Harṣa-carita of Bāṇa. Translated by E.B. Cowell and F.W. Thomas. London (Reprint, Delhi 1968).

## BANERJEA, J.N.

- 1925 The Representations of Sūrya in Brāhmanical Art. "Indian Antiquary", Bd.LIV, S.161-171
- 1935 The Phallic Emblem in Ancient and Medieval India. "Journal of the Indian Society of Oriental Arts" (JISOA), Bd.III, S.36-44. Calcutta.
- 1940 Śiva and His Emblems on Early Indian Coins and Seals. "Indian Historical Quarterly" (IHQ), Bd. XVI
- 1948 Sūrya, Ādityas and the Navagrahas. "Journal of the Indian Society of Oriental Arts" (JISOA), Bd.XVI, S.47-100
- 1956 The Development of Hindu Iconography (DHI). Calcutta (2.Ed.)
- 1966 Pauranic and Tantric Religion. Calcutta.

## BARTHEL, T.S.

- 1963 Die Stele 31 von Tikal - Ein bedeutsamer Neufund aus der frühklassischen Mayakultur. "Tribus", Nr.12, S.161-214. Stuttgart

## BARTHEL, T.S.

- 1964 Einige Ordnungsprinzipien im aztekischen Pantheon (Zur Analyse der Sahagünschen Götterlisten). "Paideuma", Bd.X, S.77-101
- 1972 Asiatische Systeme im Codex Laud. "Tribus", Nr.21, S.97-128. Stuttgart
- 1973 Informationsverschlüsselungen im Codex Laud. "Tribus", Nr.22, S.95-166.
- 1974 Zur Frage der "Señores de la Noche". Eine indische Planetenserie in Alt-Mexiko. "Indiana" 2, S.47-68. Berlin.
- 1975 Weiteres zu den hinduistischen Äquivalenzen im Codex Laud. "Tribus", Nr.24, S.113-136. Stuttgart.
- 1975 Weiteres zur Frage der altmexikanischen Nachtherren. "Indiana" 3, S.41-66. Berlin.
- 1979 Enigmatisches im Codex Vaticanus 3773; Kosmogramm und Eschatologie. Ein Beitrag zur Indo-Mexikanistik. "Tribus", Nr.28, S.83-122. Stuttgart.
- 1980 Methods and Results of Indo-Mexican Studies. A Preliminary Report. "Indiana" 6, Gedenkschrift Walter Lehmann, Teil 1, S.13-21. Berlin.
- 1981 Planetary Series in Ancient India and Prehispanic Mexico: An Analysis of their Relations with Each Other. "Tribus", Nr.30, S.203-230. Stuttgart.
- 1981 Ein siderisches Chronogramm im Codex Vaticanus 3773. "Zeitschrift für Ethnologie" (ZfE), Bd.106, Heft 1 u.2, S.177-184. Berlin.
- 1982 Veritable "Texts" in Teotihuacan Art? "Masterkey", Bd.56, No.1, S.4-12.
- MS 1976 "Indo-Mexicana". Ein hinduistisches Programm im Codex Borgia. In Vorbereitung. Tübingen.
- MS 1980 "Der Eine und die Vielen": Tezcatlipoca als <sup>†</sup>Maheśvara. In Vorbereitung. Tübingen.
- MS 1981 TIS: Ein Totenreich im Süden (Palenque Programm II). Tübingen.
- MS 1981 "Aufzeichnungen zur Teotihuacan-Schrift". Handschriftl. MS, Tübingen. Dezember 1981.
- MS 1982 Materialien zum Hindu-Maya-Synkretismus in Yaxchilan. Tübingen.
- MS 1982 <sup>†</sup>Sivas Familie auf einer Maya-Keramik. Tübingen, März 1982.
- MS 1982 Borgia-Programm: "Die Sechs Bücher". Tübingen.

## BASHAN, A.L.

- 1956 The Wonder That was India. London

## BEANE, W.C.

- 1977 Myth, Cult and Symbols in Śākta Hinduism. A Study of the Indian Mother Goddess. Leiden.

## BEDEKAR, V.M.

- 1968 The Doctrine of the Color of the Souls in the Mahābhārata. "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute" (ABORI), Bd. XLVIII und XLIX, S.329-338. Poona.

BEDEKAR, V.M.

- 1975 Kārttikeya (Skanda) in Sanskrit Literature, with Special Reference to the Mahābhārata: From a Folk Spirit to the Chief War-God. "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute" (ABORI), Bd. LVI, Parts I-IV, S.141-177. Poona.

BERNAL, IGNACIO

- 1965 Notas preliminares sobre el posible imperio teotihuacano. "Estudios de Cultura Nahuatl", Bd.V, S.31-38.
- 1966 The Mixtecs in the Archaeology of the Valley of Oaxaca. in: "Ancient Oaxaca", Ed. by John Paddock, Stanford University Press, S.345-366.

BEYER, HERMANN

- 1919-1922 ?Guerrero o dios? Nota arqueológica acerca de una estatua mexicana del Museo de Historia Natural de Nueva York. "El Mexico Antiguo", Tomo I, S.73-81.
- 1965 La "Serie de los contrastes cosmos", un capítulo de los codices mexicanos. "El Mexico Antiguo", Tomo X, S.1-33. Mexico. Segundo tomo especial de Homenaje consagrado a honrar la memoria del ilustre Antropólogo Doctor Hermann Beyer. Primer tomo de sus Obras Completas. Ed. Carmen Cook de Leonard.

BHANDARKAR, SIR R.G.

- 1929 Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems. "Collected Works of Sir R.G. Bhandarkar", Bd.IV, S.1-238. Government Oriental Series, Class B, No.4, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

BHATTACHARJI, SUKUMARI

- Rudra from the Vedas to the Mahābhārata. "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute" (ABORI), Bd.XLI, S.85-128. Poona.
- 1978(1970) The Indian Theogony. First Edition: 1970 (Cambridge Univ. Press) Corrected Indian Edition 1978. New Delhi.

BHATTACHARYA, D.C.

- 1967 S. SIRCAR, D.C., Ed. The Śakti Cult and Tārā.

BHATTACHARYA, KAMALESHVAR

- 1953 The Aṣṭa-mūrti Concept of Śiva in India, Indo-China and Indonesia. "Indian Historical Quarterly", Bd.XXIX, No.3, S.233-241.
- 1955 La Secte des Pāśupata dans l'Ancien Cambodge. "Journal Asiatique", Bd.CCXLI, S.479-490.
- 1961 Les Religions Brahmaniques dans l'Ancien Cambodge d'après l'Épigraphie et l'Iconographie. Paris.

BHATTACHARYYA, N.N.

- 1971 Indian Mother Goddess. Calcutta
- 1974 History of the Śakta Religion. Delhi

BHATTACHARYYA, SIVAPRASAD

- 1925 The Stotra Literature of Old India. "Indian Historical Quarterly" (IHQ), Bd.I, No.2, S.340-360.

BISWAS, D.K.

- 1948 Sūrya and Śiva. "Indian Historical Quarterly" (IHQ), Bd.XXIV, No. 2, S.142-147.

BLOOMFIELD, M.

- 1897 Hymns of the Atharva Veda. "Sacred Books of the East" (SBE), Vol. XLII. 1.Ed.1897, Reprint Delhi, 1964.
- 1899 The Atharva Veda. "Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde", Bd.II, Heft 1, B. Strassburg.

BOSCH, F.D.K.

- 1961 Guru, Trident and Spring. in: "Selected Studies in Indonesian Archaeology", S.155-170. The Hague.

BRAHMANḌAPURĀṆA

- 1973 Ed. by Prof. J.L. Shastri. Delhi.

BRAHMA PURĀṆA

- 1895 Ed. by Nārāyaṇa Āpte. ĀSS 28. Poona.

BRAHMAVAIVARTA PURĀṆA

- 1920-1922 Translated by Rajendra Nath Sen. "The Sacred Books of the Hindus" (SBH), Vol.XXIV, Parts 1-2. Allahabad 1920-1922, Reprint, New York 1974.
- 1935 Ānandāśrama Sanskrit Series (ĀSS) 102, Parts 1-2, Poona.

BRODA DE CASAS, JOHANNA

- 1970 Tlacaxipeualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources. "Revista Española de Antropología Mexicana", Bd.5, S.197-274. Madrid.
- 1979 Estratificación social y ritual mexicana. Un ensayo de Antropología Social de los mexica. "Indiana" 5, S.45-82. Berlin.

BRUNDAGE, BURR CARTWRIGHT

- 1981 The Phoenix of the Western World. Quetzalcoatl and the Sky Religion. University of Oklahoma Press, Norman.

BURLAND, COTTIE

- 1967 The Gods of Mexico. London.

BURLAND, COTTIE AND W.FORMAN

- 1975 Feathered Serpent and Smoking Mirror. London.

CALAND, W.

- 1900 Altindisches Zauberritual. Probe einer Übersetzung der wichtigsten Theile des Kauśika Sūtra. Amsterdam 1900, Reprint, Wiesbaden 1967.

CARLSON, JOHN B.

- 1981 Olmec Concave Iron-Ore Mirrors: The Aesthetics of a Lithic Technology and the Lord of the Mirror. in: "The Olmec and Their Neighbors", Ed. by E.P. Benson, Dumbarton Oaks, Washington. S.117-147

## CARRASCO, PEDRO

- 1979 Las bases sociales del politeísmo: los dioses tutelares. Actes du XLII CIA, Paris, 2.-9.Sept. 1976, S.11-17.

## CASO, ALFONSO

- 1927 Las ruinas de Tizatlan, Tlaxcala. "Revista Mexicana de Estudios Antropologicos" (RMEA), Bd.1, S.139-172. Mexiko.
- 1959 El dios l Muerte. "Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg", Bd.XXV, S.40-43.
- 1971 ?Religi6n o religiones mesoamericanas? Verhandlungen des XXXVIII. IAK, Stuttgart-München 12.-18.Aug. 1968, Bd.III, S.189-200.
- 1977 Reyes y Reinos de la Mixteca. Fondo de Cultura Economica, Mexiko.

## CASO, A. und BERNAL, IGNACIO

- 1952 Urnas de Oaxaca. "Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia II, Mexiko.

## CASTAÑEDA, F. DE

- 1905 Relaci6n de Teutitlan del Camino (1581). in: "Papeles de Nueva Espafia", publicadas por Francisco del Paso y Troncoso, Segunda Serie, Geografía y Estadística, Tomo IV, "Relaciones Geográficas de la Di6cesis de Oaxaca", S.213-231, Madrid.

## CHADWICK, ROBERT

- 1966 The "Olmexa-Xicallanca" of Teotihuacan: A Preliminary Study. "Mesoamerican Notes", Nos.7-8, S.1-24, Mexiko.
- 1971 Native Pre-Aztec History of Central Mexico. "Handbook of Middle American Indians (HMAI), Bd.XI, S.474-504.

## CHADWICK, R. and MAC NEISH, R.S.

- 1967 Codex Borgia and the Venta Salada Phase. in: "The Prehistory of the Tehuacan Valley", Ed. by D.S.Byers, Bd.I, S.114-131, University of Texas Press, Andover, Mass.

## CHAKRAVARTY, CHINTAHARAN

- 1963 The Tantras - Studies on Their Religion and Literature. Calcutta.

## CHAKRAVORTY, A.K.

- 1962 Vedic Deities: The Mystery Behind Their Multiple Names. "Indian Historical Quarterly" (IHQ), Bd.XXXVIII, No.4, S.292-302.

## CHĀNDOGYA UPANIṢAD

- 1978 "The Twelve Principal Upaniṣads", Bd.III, S.2-249, Ed. and Transl. Raja Rajendralal Mitra and Prof.E.B. Cowell, Delhi (1.Ed. 1906, 2.Ed. 1932).

## CHANDRA, PRAMOD

- 1955-1956 The Kaula-Kapālika Cults at Khajurāho. "Lalit Kalā", Nos.1-2, S.98-106.

## CHARPENTIER, JARL

- 1909 Über Rudra-Siva. "Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes" (WZKM), Bd.XXIII, S.151-179. Wien.

## CHATTERJEE, ASOKE

- 1967 Padma Purāna - A Study. Calcutta.

## CHATTOPADHYAYA, SUDHAKAR

- 1970 Evolution of Hindu Sects up to the Time of Śaṅkaracārya. Delhi.

## CHAUDHURI, NANIMADHAB

- 1939 Rudra-Siva - as an Agricultural Deity. "Indian Historical Quarterly" (IHQ), Bd.XV, No.2, S.183-196
- 1948 Liṅga Worship in the Mahābhārata. "Indian Historical Quarterly" (IHQ), Vol.XXIV, No.4, S.269-292.

## CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN, D.F.

- 1889 Annales de Domingo Francisco de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuantzin, Sixième et Septième Relations (1258-1612). Publiés et Traduites sur le Manuscrit Original par Remi Siméon. Paris.
- 1950 Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan y México, y de otras provincias. Das manuscrit mexicain nr.74 der Bibliothéque Nationale de Paris. 5. Relación. Übersetzt und erläutert von Ernst Mengin. "Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg", Bd.XXII.
- 1958 Das Memorial Breve Acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan und weitere ausgewählte Teile aus den "Diferentes Historias Originales" ("Ms. Mexicain No.74", Paris) von Domingo de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuantzin. Aztekischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann und Gerdt Kutscher. "Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas" Bd.VII, Stuttgart.
- 1963 Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexiko's Teil I: Die Zeit bis zur Conquista 1521. Text herausgegeben von Günter Zimmermann. "Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde", Bd.68, Reihe B (Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen), Band 38. Universität Hamburg.
- 1965 Relaciones originales de Chalco Amaquemecan Escritas por Don Francisco De San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuantzin. Paleografiadas y traducidas del Náhuatl, con una introducción por S. Rendón. Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Americana, Serie de Literatura Indígena. Mexico - Buenos Aires.

## CHOUDHARY, RADHAKRISHNA

- 1957(1956) Heretical Sects in the Purānas. "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute" (ABORI), Vol.XXXVII, Parts I-IV, S.234-257

## CLARK, T.W.

- 1955 Evolution of Hinduism in Medieval Bengali Literature: Śiva, Caṅgī, Manasā. "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", Bd.XVII, S.503-518.

CLAVIJERO, F.J.

- 1958 Historia antigua de Mexico. "Colección de Escritores Mexicanos" 7-  
lo, Editorial Porrúa, 4 Bde. Mexiko.

CLOTHEY, FRED W.

- 1978 The Many Faces of Murukan. The History and Meaning of a South  
Indian God. The Hague - New York - Paris.

CODEX BODLEY 2858

- 1960 Facsimile Edition of a Mexican Painting Preserved in the Collection  
of Sir Thomas, Bodleian Library, Oxford. Interpreted by A.Caso.  
Sociedade Mexicana de Antropologia. Mexiko.

CODEX BORGIA

- 1976 Biblioteca Apostolica Vaticana (Codex Borgia Messicano 1). Voll-  
ständige Faksimile-Ausgabe des Codex im Originalformat. Kommentar  
von Karl Anton Nowotny. Codices Selecti, Vol. LVIII, Graz.

CODEX COSPI

- 1968 Calendario Messicano 4093. Biblioteca Universitaria Bologna. Ein-  
leitung von K.A. Nowotny. Codices Selecti, Vol.XVIII, Graz.

CODEX FEJÉRVÁRY-MAYER

- 1971 12014 M. City of Liverpool Museums. Introduction C.A. Burland.  
Codices Selecti Vol.XXVI. Graz.

CODEX LAUD

- 1966 MS Laud Misc. 678, Bodleian Library. True-color Facsimile of the  
Old Mexican Manuscript. Introduction by C.A. Burland. Codices  
Selecti, Vol.XI, Graz.

CODEX MENDOZA o CODICE MENDOCINO

- 1980 Colección de Mendoza o Codice Mendocino. Documento mexicano del  
siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford,  
Inglaterra. Facs. fototípico dispuesto por Don F. Del Paso y Tron-  
coso, Versión de 1925, Reprint Mexiko 1980

CODEX NUTTALL

- 1902 Faksimile of an Ancient Mexican Codex. Belonging to Lord Zouche  
of Harynworth. With an Introduction by Zelia Nuttall. Peabody Museum  
of American Archaeology and Ethnology. Harvard Univ. Cambridge, Mass.

CODEX TUDELA

- 1980 José Tudela de la Orden. Con un prólogo de D. Robertson y un épi-  
logo de W. Jiménez Moreno. Ediciones Cultura Hispanica del Instituto  
de Cooperación Iberoamericana. Faksimile und Textband. Madrid.

CODEX VATICANUS 3738 (CODEX VATICANUS A, CODEX RIOS)

- 1979 Biblioteca Apostolica Vaticana. Farbreproduktion des Codex in ver-  
kleinertem Format. Codices Selecti, Bd.65, Graz.

## CODEX VATICANUS 3773 (CODEX VATICANUS B)

- 1972 Il Manoscritto Messicano Vaticano 3773 (Ed. Loubat, Rom 1896).  
Codices Selecti, Vol. XXXIII, Graz.

## CODEX VINDOBONENSIS MEXICANUS I

- 1963 Österreichische Nationalbibliothek Wien. Codices Selecti, Vol. VII,  
Graz.

## COE, MICHAEL D.

- o.J. Mexico (Ancient Peoples and Places). London.

- 1972 Olmec Jaguars and Olmec Kings. in: "The Cult of the Feline", A Conference in Pre-Columbian Iconography, October 1st and November 1st, 1970, Ed. E.P. Benson. Dumbarton Oaks Research Library and Collections. Washington, D.C., S. 1-18.

- 1977 The Maya Scribe and His World. The Grolier Club 1973, 2. Ed. New York.

## COE, M. and WHITTAKER, G.

- 1982 s. RUIZ DE ALARCON

## COE, WILLIAM R.

- 1976 Tikal. A Handbook of the Ancient Maya Ruins. The University Museum, University of Pennsylvania. 8. Ed. Guatemala.

## COEDÈS, GEORGE

- 1953 Die Ausbreitung der indischen Kultur nach Südostasien. "Saeculum",  
Bd. 4, S. 347-369. Freiburg - München.

## DANDEKAR, R.N.

- 1953 Rudra in the Veda. "Journal of the University of Poona" (JUP), No. 1,  
S. 94-148.

## DANIÉLOU, ALAIN

- 1964 Hindu Polytheism (HP). Bollingen Series LXXIII. New York.

## DASGUPTA, K.K.

- 1967 s. SIRCAR, Ed. "The Śakti Cult and Tārā".

## DAVANE, K.G.V.

- 1976 A Critical Study of Dhanvantari. "Annals of the Bhandarkar Oriental  
Research Institute" (ABORI), Vol. LVII, Parts I-IV, S. 95-102. Poona.

## DAVIES, NIGEL

- 1977 The Toltecs Until the Fall of Tula. University of Oklahoma Press,  
Norman.

- 1980 The Toltec Heritage. From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan. University of Oklahoma Press, Norman.

## DE, SUSHIL KUMAR

- 1959 Aspects of Sanscrit Literature. Calcutta.

DEPPERT, J.

- 1977 Rudras Geburt. Systematische Untersuchungen zum Inzest in der Mythologie der Brähmapas. "Beiträge zur Südasien-Forschung" Bd.28, Südasien-Institut, Universität Heidelberg. Wiesbaden.

Dimock, Edward C.

- 1962 The Goddess of Snakes in Medieval Bengali Literature. Part I. "History of Religions" (HR), Vol.I, No.2, S.307-321. Chicago.

DIMOCK, E.C. and RAMANUJAN, A.K.

- 1964 The Goddess of Snakes in Medieval Bengali Literature. Part II. "History of Religions" (HR), Vol.III, No.2, S.300-322. Chicago.

DOWSON, J.A.

- 1928 A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion. Trübner's Oriental Series. London (6. Ed.).

DUMONT, P.E.

- 1933 The Indic God Aja Ekapad, the One-Legged Goat. "Journal of the American Oriental Society", Vol.53, S.326-334.

DURÁN, FRAY DIEGO

- 1951 Historia de las Indias de Nueva-España y Islas de Tierra Firme. la publica con un atlas de estampas, notas e ilustraciones José F. Ramirez. 2 Bde. und ein Atlas. Editora Nacional, Mexiko.
- 1971 BOOK of the Gods and Rites and The Ancient Calendar by Fray Diego Durán. Translated and edited by Fernando Horcasitas and Doris Heyden. University of Oklahoma Press, Norman.

DURAND-FOREST, JACQUELINE DE

- 1974 Los grupos chalcas y sus divinidades según Chimalpahin. "Estudios de Cultura Náhuatl" (ECN), Vol.XI, S.37-44. Mexiko.

ECKERT, GEORG

- 1940(1939) Die Kopfjagd im Caucatal. "Zeitschrift für Ethnologie" (ZfE), Bd. 71, S.305-318. Berlin.

EKHOLM, GORDON F.

- 1973 The Archaeological Significance of Mirrors in the New World. Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti, 3.-10.Sept.1972 Roma - Genova, Vol.1, S.133-135.

FAUSBØLL, V.

- 1902 Indian Mythology According to the Mahābhārata. London.

FELDMAN, LAWRENCE H.

- 1974 Tollan in Hidalgo: Native Accounts of the Central Mexican Tolteca. in: Studies of Ancient Tollan: A Report of The University of Missouri, Tula Archaeological Project, Ed. by A.Diehl. University of Missouri Monographs in Anthropology I, S.130-149.

- FERGUSSON, JAMES and BURGESS, JAMES  
1880 The Cave Temples of India. London.
- FEUCHTWANGER, FRANZ  
1972 Representaciones relacionadas al culto de Xipe procedentes de Tlatilco y sitios similares. in: Sociedad Mexicana de Antropología, XII Mesa Redonda, "Religion en Mesoamerica", S.69-72. Mexiko.
- FILIPI, GIAN GUISEPPE  
1976 Some Iconographic Aspects of Śiva as "King of Dancers" in Early Cola Art. New Delhi.
- FURST, JILL LESLIE  
1978 Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary. Institute for Mesoamerican Studies. State University of New York at Albany. Publication No.4.
- GAIROLA, C.K.  
1965-1966 The Cult of Bhairava and an Image from Ladol in the Baroda Museum. "Bulletin Museum and Picture Gallery, Baroda", Vol.19, S.12-16.
- GANGADHARAN, N.  
1972 Garuḍa Purāṇa - A Study. Varanasi.  
1980 Liṅga Purāṇa - A Study. Ajanta Publications, Delhi.
- GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUIN Ed.  
1886-1892 Nueva colección de documentos para la historia de México. 5 Bde. Mexiko.
- GARCÍA QUINTANA, JOSEFINA  
1974 Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos. "Estudios de Cultura Náhuatl" (ECN), Vol.XI, S.137-182.
- GARIBAY, ANGEL M.  
1958 Veinte Himnos Sacros de los Nahuas. "Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl", Informantes de Sahagún 2, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, UNAM, Mexiko.  
1959 Semejanza de algunos conceptos filosóficos en las culturas Indú y Náhuatl. "Cuadernos Americanos", Vol.XVIII, No.2, S.119-144. Mexiko.  
1965 Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres Opusculos del Siglo XVI. Editorial Porrúa, Mexiko.
- GLASENAPP, HELMUTH VON  
1974 Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren. Stuttgart.
- GONCALVES DE LIMA, OSWALDO  
1956 El maguey y el pulque en los Codices Mexicanos. Fondo de Cultura Economica. Mexiko - Buenos Aires.

## GONDA, JAN

- 1960 Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus. "Die Religionen der Menschheit", Band 11, Stuttgart.
- 1963 Die Religionen Indiens. II. Der jüngere Hinduismus. "Die Religionen der Menschheit", Bd.12. Stuttgart.
- 1970 Notes on Names and the Name of God in Ancient India. "Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen", Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 75, No.4. Amsterdam - London.
- 1970 Viṣṇusim and Śivaism. A Comparison. "Jordan Lectures in Comparative Religion" IX, School of Oriental and African Studies, University of London.
- 1977 A History of Indian Literature Vol.II: Medieval Religious Literature in Sanskrit. Wiesbaden.

## GONZALEZ, SILVIA GARZA T. DE

- 1972 La indumentaria de los dioses masculinos en el Codice Borgia. in: Sociedad Mexicana de Antropología, XII.Mesa Redonda, "Religi6n en Mesoamerica". Editores Jaime Litvak King, Noemi Castillo Tejero. S.287-292. Mexiko.

## GOUDRIAAN, T. and HOOYKAAS, C.

- 1971 Stuti and Stava (Bauddha, Śaiva and Vaiṣṇava) of Balinese Brahman Priests. "Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen", Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 76. Amsterdam - London.

## GUPTA, D.K.

- 1978 The Purāṇic Hindu Theological System in the Seventh-Century India. "Purāṇa", Vol.XX, No.2, S.224-245.

## HANDIQUI, K.K.

- 1968 Yaśastilaka and Indian Culture. "Jivaraja Jaina Granthamala", No.2. Sholapur.

## HAZRA, R.C.

- 1951 The Gaṇeśa Purāṇa. "Journal of the Ganganatha Jha Research Institute", Bd.IX, Part 1, S.79-99. Allahabad.
- 1955 The Śāmba Purāṇa, a Saura Work of Different Hands. "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute" (ABORI), Vol.36, S.62-84. Poona.
- 1956 Compilation of Purāṇic Works or Chapters on Śakti-Worship. "Our Heritage", Vol.IV, Part 1, S.67-88.
- 1958 Studies in the Upapurāṇas I: Saura and Vaiṣṇava Upapurāṇas. "Calcutta Sanskrit College Research Series" No.11. Calcutta.
- 1963 Studies in the Upapurāṇas II: Śākta and Non-Sectarian Upapurāṇas. "Calcutta Sanskrit College Research Series" No.22. Reprint 1979. Calcutta.
- 1975 Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs. 2. Ed. Delhi (1.Ed. Dacca 1940).

## HILTEBETTEL, ALF

- 1978 The Indus Valley "Proto Šiva", Reexamined Through Reflections on the Goddess, the Buffalo, and the Symbolism of the Vāhanas. "Anthropos", Bd.73, S.767-797.

## HISTORIA DOCUMENTAL DE MEXICO

- 1964 Primera Parte: Epoca prehispanica: Náhuatl y Maya por M. León-Portilla y Alfredo Barrera Vasquez. Instituto de Investigaciones Históricas, Publicación Núm.71, Serie Documental Núm.4. UNAM, Mexiko

## HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS

- 1891 In: "Nueva colección de documentos para la historia de México." Ed. J.García Icazbalceta, Tomo III (Siglo XVI), S.228-262. Mexiko.

## HISTORIA TOLTECA CHICHIMECA

- 1937-1938 Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca. Die Manuskripte 46-58 der Nationalbibliothek in Paris. Übersetzt und erläutert von Konrad Theodor Preuss und Ernst Mengin. "Baessler Archiv", Beiheft IX und Bd.21, S.1-66. Berlin.
- 1976 Ed. und Übers. Paul Kirchhoff (1900-1974), Lina Odena Güemes, Luis Reyes García. CISINAH. Mexiko.

## HISTOYRE DU MÉCHIQUE

- 1905 Manuscrit francais inédit du XVI<sup>e</sup> siècle, publié par M. Edouard de Jonghe. "Journal de la Société des Américanistes de Paris", Nouvelle Série - Tome II, S.1-41. Reprint New York 1966.

## HOYKAAS, C.

- 1965-1966 Śaivism in Bali. "Journal of the Oriental Institute, Baroda" (JOIB), Vol.XV, S.381-390.
- 1966 Surya-Sevana. The Way to God of a Balinese Śiva Priest. "Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen", Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel LXXII, No.3. Amsterdam.

## HOPKINS, E.WASHBURN

- 1915(1974) Epic Mythology. "Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde", Bd.III, 1. Heft B. Strassburg. Reprint, Delhi 1974.

## HVIDTFELD, ARILD

- 1958 Teotl und <sup>+</sup>Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion. Copenhagen.

## IXTLILXOCHITL, FERNANDO DE ALVA

- 1975 Obras Históricas. Incluyen el texto completo de las llamadas "Relaciones" e "Historia de la Nación Chichimeca" en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen. Tomo I. Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Historiadores y Cronistas de Indias:4. Mexiko.

JAHN, W.

- 1908 Das Saurapurāṅam. Ein Kompendium spätindischer Kulturgeschichte und des Sivaismus. Strassburg.

JIMÉNEZ MORENO, WIGBERTO

- 1942 El enigma de los olmecas. "Cuadernos Americanos", Bd. V, S.113-145.
- 1954-1955 Síntesis de la historia precolonial del Valle de México. "Revista Mexicana de Estudios Antropológicos" (RMEA), Vol.XIV, No.1, S.219-236.
- 1966 Los imperios prehispanicos de Mesoamerica. "Revista Mexicana de Estudios Antropológicos" (RMEA), Vol.XX, S.179-195.
- 1966 Mesoamerica Before the Toltecs. in: "Ancient Oaxaca". Ed. by John Paddock, S.1-82. Stanford.
- 1971 Religión o religiones mesoamericanas? Verhandlungen des 38. IAK Stuttgart - München, 12. - 18. August 1968, Bd.III, S.201-206.
- 1972 Estratigrafía y tipología religiosas. in: "Religión en Mesoamerica", XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, Editores: Jaime Litvak King, Noemi Castillo Tejero, S.31-36. Mexico.
- 1979 De Tezcatlipoca a Huitzilopochtli. Symposium: "Los dioses tutelares étnicos y los héroes deificados.", Actes du XLII<sup>e</sup> CIA, Paris 2. - 9. September 1976, S.27-34.

KALIKAPURĀṆA

- 1972 Edited by Srī Bīṣwanārāyan Śāstrī. "Jaikrishnadas-Krishnadas Pracyavidya Granthamala" 5. Varanasi.

KANTAWALA, S.G.

- 1964 Cultural History from the Matsya Purāṅa. Baroda.

KARMAKAR, A.P.

- 1950 The Religions of India I. Lonavla.

KEITH, A.B.

- 1914 The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittirīya Saṃhitā. Translated by A.B. Keith. "Harvard Oriental Series" 18-19.
- 1925 The Religion and Philosophy of the Vedas and Upaniṣads. "Harvard Oriental Series" 31-32. Cambridge, Mass.

KELLEY, DAVID H.

- 1975 The World Ages in India and Mesoamerica. "Newsletter and Proceedings of the Society for Early Historic Archaeology" (SEHA), No.137, S.1-9.
- 1980 Astronomical Identities of Mesoamerican Gods. "Archaeo-Astronomy", Supplement to "Journal for the History of Astronomy", No.2, Suppl. to Vol.11, S.1-54.

KHANNA, MADHU

- 1980 Das Grosse Yantra-Buch. Das Tantra-Symbol der kosmischen Einheit. Mit einem Vorwort von Ajit Mookerjee. Freiburg.

## KIRCHHOFF, PAUL

- 1940 Los pueblos de la Historia Tolteca-Chichimeca: sus migraciones y parentesco. "Revista Mexicana de Estudios Antropológicos" (RMEA), Vol.IV, S.65-76.
- 1955 Quetzalcoatl, Huemac y el fin de Tula. "Cuadernos Americanos", Vol. 14, S.163-196.
- 1956-1957 Composición étnica y organización política de Chalco según las Relaciones de Chimalpahin. "Revista Mexicana de Estudios Antropológicos" (RMEA), Vol.XIV, No.2, S.297-298. Mexiko.
- 1958 La ruta de los tolteca-chichimeca entre Tula y Cholula. in: "Miscellanea Paul Rivet", XXXI CIA, 1954, UNAM, S.485-492. Mexiko.
- 1959 Las dos rutas de los colhua entre Tula y Culhuacan. "Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg", Bd.XXV, Amerikanistische Miscellen, Festband Franz Termer.
- 1963 The Adaptation of Foreign Religious Influences in Pre-Spanish Mexico. "Diogenes" 47 (Offprint), S.13-28.
- 1964 The Diffusion of a Great Religious System from India to Mexico. Actas y Memorias del 35. CIA, Mexico 1962, Vol.I, S.73-100. Mexiko.
- 1971 Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles. Verhandlungen des 38.IAK, Stuttgart - München 12. - 18. August 1968, Bd.III, S.207-221. München.

## KIRFEL, WILLIBALD

- 1953 Śiva und Dionysos. "Zeitschrift für Ethnologie" (ZfE), Bd.78, S.83-90. Braunschweig.

## KOOIJ, K.R. VAN

- 1972 Worship of the Goddess According to the Kālikāpurāṇa. "Orientalia Rheno-Trajectina", Bd.40. Leiden.

## KRAMRISCH, STELLA

- 1973 Śiva, the Archer. Verhandlungen der Indologischen Arbeitstagung im Museum für Indische Kunst Berlin, 7. - 9. Oktober 1971. Herausgegeben von Herbert Härtel und Volker Moeller. S.140-150. Wiesbaden.
- 1974 The Indian Great Goddess. "History of Religions" (HR), Vol.14, S.235-265. Chicago.
- 1981 The Presence of Śiva. Princeton University Press.
- 1981 Manifestations of Śiva. Katalog, Philadelphia Museum of Art.

## KRICKEBERG, WALTER

- 1958 Bemerkungen zu den Skulpturen und Felsbildern von Cozumalhuapa. XXXI CIA 1954, "Miscellanea Paul Rivet", S.495-513, UNAM. Mexiko.

## KUBLER, GEORGE

- 1972 Jaguars in the Valley of Mexico. in: "The Cult of the Feline", A Conference in Pre-Columbian Iconography, October 1st and November 1st, 1970. Ed. E.P. Benson, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, S.19-49. Washington, D.C.

## KUBLER, GEORGE and GIBSON, CHARLES

- 1951 The Tovar Calendar. An Illustrated Mexican Manuscript ca.1585. Reproduced with a Commentary and Handlist of Sources on the Mexican 365-Day Year by George Kubler and Charles Gibson. "Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences", Jan. 1951, Vol.XI. New Haven.

## KŪRMA PURĀṆA

- 1972 With English Translation. Ed. by Sri Anand Swarup Gupta. Varanasi.

## LAL, S.K.

- 1975 Kṛtyā. "Purāṇa", Bd.XVII, No.1, S.52-62.

## LEÓN-PORTILLA, MIGUEL

- 1958 Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses. UNAM, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, "Textos de los Informantes de Sahagún" I. Mexiko.
- 1959 La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes. UNAM, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl. Prólogo de A.M. Garibay. 2.Ed. Mexiko.
- 1971 De Teotihuacan a los Aztecas. Antología de Fuentes e Interpretaciones Históricas. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. Mexiko.

## LEYENDA DE LOS SOLES

- 1938 Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko, Zweiter Teil. Text mit Übersetzung von Walter Lehmann. "Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas" I. Stuttgart.

## LIEBERT, GÖSTA

- 1976 Iconographic Dictionary of the Indian Religions Hinduism - Buddhism - Jainism. "Studies in South Asian Culture", edited for the Institute of South Asian Archaeology, University of Amsterdam by J.E. van Lohuizen-de-Leeuw, Vol.V. Leiden.

## LĪṄGA PURĀṆA

- 1885 Edited by Jīvananda Vidyāsāgara. Calcutta.
- 1973 Translated by a Board of Scholars, 2 Bde. "Ancient Indian Tradition and Mythology Series" 5-6. Delhi.

## LONG, BRUCE

- 1972 Śiva as Promulgator of Traditional Learning and Patron Deity of the Fine Arts. "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute" (ABORI), Vol.52, Parts 1-4, S.67-80. Poona.

## LORENZEN, DAVID H.

- 1972 The Kāpālikas and Kālamukhas: Two Lost Śaivite Sects. Australian National University Center of Oriental Studies. "Oriental Monograph Series", Vol.XII. New Delhi.

## MAHĀBHĀRATA

- 1884-1894 Translated by P.C. Roy. 13 Bde. Calcutta.
- 1933-1959 For the First Time Critically Edited by Viṣṇu S. Sukthankar et. al.  
19 Vols. Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona.
- 1973-1978 Translated by J.A.B. van Buitenen. Bücher I-V in 3 Vols.  
Vol.1: The Book of the Beginning, Chicago 1973 (1975)  
Vol.2: The Book of the Assembly Hall and The Book of the Forest,  
Chicago 1975.  
Vol.3: The Book of Virāta and the Book of the Effort, Chicago 1978  
The University of Chicago Press, Chicago and London.

## MAHĀ-NĀRĀYAṆA UPANIṢAD

- 1960 Edition crit. et traduction Jean Varenne. Publications de L'Institut  
de Civilisation Indienne, Série IN-8<sup>o</sup>, Fasc.11. Paris.

## MAITY, PRADYOT KUMAR

- 1966 Historical Studies in the Cult of the Goddess Manasā. Calcutta.

## MAJUMDAR, R.C.

- 1937-1938 Ancient Indian Colonies in the Far East, Vol.II: Suvarṅadvīpa.  
Part I, Dacca 1937. Part II, Calcutta 1938.

## MALLMANN, MARIE THÉRÈSE DE

- 1963 Les Enseignements Iconographiques de l'Agni-Purāṇa. "Annales du  
Musée Guimet", Tome LXVII. Paris.

## MANIFESTATIONS OF ŚIVA

- 1981 s. KRAMRISCH

## MANUSCRIT TOVAR

- 1972 Origines et Croyances des Indiens du Mexique.  
Relación del origen de los Yndios/ que havitan en esta/ Nueva  
España/ según sus/ Historias. Tratado de los ritos y ceremonias/  
y Dioses que en su Gentilidad/ usavan los Indios de esta Nueva  
España.  
Edition établie d'après le manuscrit de la John Carter Brown Library  
par Jacques Lafaye. Graz.

## MĀRKANDEYA PURĀṆA

- 1904 Translated with Notes by F. Eden Pargiter. Bibliotheca Indica.  
Calcutta (Reprint 1969).

## MARTÍ, SAMUEL

- 1953 Flautilla de la penitencia, fiesta grande de Tezcatlipoca. "Cuader-  
nos Americanos" , S.147-157.
- 1960 Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos. "Estudios  
de Cultura Náhuatl" (ECN), Bd.II, S.93-127. Mexiko.

## MATSYA PURĀṆA

- 1907 Edited by Nārāyaṇa Apte. ĀSS 54. Poona.
- 1972 The Sacred Books of the Aryans, Vol.I. Translated by Various Oriental  
Scholars. Edited by Jamma Das Akhtar. Delhi.

MAYRHOFER, MANFRED

1953 Der Gottesname Rudra. "ZDMG", Bd.103 (MF Bd.28), S.140-150. Wiesbaden.

MEINHARD, HEINRICH

1928 Beiträge zur Kenntnis des Śivaismus nach den Purāṇas. "Baessler Archiv", Beiträge zur Völkerkunde, Bd.XII, S.1-45. Berlin.

MENDIETA, GERONIMO DE

1945 Historia eclesiastica Indiana. Einführung von J. García Icazbalceta. 4 Bde. Chavez Hayhoe, Mexiko.

MILLER, ARTHUR

1973 The Mural Painting of Teotihuacan. Dumbarton Oaks, Washington.

MITRA, DEBALA

1957 Aṣṭamahābhaya-Parā. "Journal of the Asiatic Society", Letters and Science, Vol.XXIII, No.1, S.19-22.

MONIER-WILLIAMS

1974 A Sanskrit-English Dictionary. Delhi (Reprint der Ed. Oxford 1899).

1976 A Dictionary, English and Sanskrit. Delhi.

MOSER, CHRISTOPHER L.

1973 Human Decapitation in Ancient Mesoamerica. "Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology", No.11. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

MOTOLINIA (FRAY TORIBIO DE BENAVENTE)

1971 Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de Ella. Nueva transcripción palaeográfica del manuscrito original, con inserción de las porciones de la "Historia de los Indios de la Nueva España" que completan el texto de los "Memoriales". Edición, notas, estudio analítico de los escritos históricos de Motolinia por Edmundo O'Gorman. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de historiadores y cronistas de Indias:2. Mexiko.

MUIR, J.

1872-1874 Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, Their Religion and Institutions. Collected, translated and illustrated by J.Muir. 5 Bde. London. Reprint, Amsterdam 1967.

MUKHOPADHYAYA, B.

1951 The Tripura Episode in Sanskrit Literature. "Journal of the Gangadhara Research Institute", Vol.VIII, Part 4, S.373-395. Allahabad.

MUÑOZ CAMARGO, DIEGO

1892 Historia de Tlaxcala. Publicada y anotada por Alfredo Chavero. Mexiko.

## NICHOLSON, H.B.

- 1955 The Temalacatl of Tehuacan. "México Antiguo", Vol.8, S.95-154.
- 1957 Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Ethnohistory. Diss., Harvard University.
- 1958 An Aztec Monument Dedicated to Tezcatlipoca. XXXI CIA, 1954, "Miscellanea Paul Rivet", S.594-607. UNAM, Mexico.
- 1960 The Mixteca-Puebla Concept in Mesoamerican Archaeology: A Re-examination. "Men and Culture", Selected Papers from the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Philadelphia, September 1. - 9., 1956. Ed. Anthony F. Wallace S.612-617.
- 1966 The Problem of the Provenience of the Members of the "Codex Borgia Group": A Summary. in: "Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner", S.145-158. Instituto de Antropología e Historia. México.
- 1971 Religion in Pre-Hispanic Central Mexico. "Handbook of Middle American Indians" (HMAI), Bd.10, S.395-446.
- 1972 The Cult of Xipe Totec in Mesoamerica. in: XII Mesa Redonda, "Religión en Mesoamerica". Sociedad Mexicana de Antropología. Ed. Jaime Litvak King, Noemi Castillo Tejero. S.213-220. Mexico.
- 1976 Preclassic Mesoamerican Iconography from the Perspective of the Postclassic: Problems in Interpretational Analysis. in: "Origins of Religious Art and Iconography in Preclassic Mesoamerica", Ed. H.B. Nicholson, S.159-175. UCLA Latin American Studies, Vol.31. Los Angeles.
- 1979 Ehecatl Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Religion and History. Actes du XLIII<sup>e</sup> CIA, Paris 2.-9. Sept. 1976, "Los dioses tutelares étnicos y los héroes deificados", S.35-47.

## NOWOTNY, KARL ANTON

- 1939 Kommentar zum Codex Laud. Masch. Diss. Phil. Fakultät der Universität Wien.
- 1961 Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften. Stil und Inhalt. Mit einem Katalog der Codex-Borgia-Gruppe. "Monumenta Americana" III. Berlin.

## O'FLAHERTY, WENDY DONIGER

- 1969 Asceticism and Sexuality in the Mythology of Śiva, Part II. "History of Religions" (HR), Vol.9, No.1, S.1-41. Chicago.
- 1969 The Symbolism of the Third Eye of Śiva in the Purāṇas. "Purāṇa" Vol.XI, No.2, S.273-284.
- 1971 The Symbolism of Ashes in the Mythology of Śiva. "Purāṇa", Bd.XIII, No.1, S.26-35
- 1971 The Origin of Heresy in Hindu Mythology. "History of Religions" (HR), Vol.10, No.1, S.271-333. Chicago.
- 1973 Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva. London
- 1976 The Origins of Evil in Hindu Mythology. Berkeley.
- 1980 Women, Androgynes and Other Mythical Beasts. University of Chicago Press, Chicago and London 1980.

## ORÍGEN DE LOS MEXICANOS

1891 in: "Nueva colección de documentos para la historia de México", Ed. J.García Icazbalceta. Bd. III (Siglo XVI), S.281-308. Mexiko.

## PADDOCK, JOHN

1966 Ed. "Ancient Oaxaca". Discoveries in Mexican Archaeology and History. Stanford.

1978 s. E. PASZTORY (Ed.) 1978

## PADMA PURĀṆA

1893-1994 Edited by Viśvanātha Nārāyaṇa Maṅḍalika. "Anandāśrama Sanskrit Series" (ASS), 4 Bde. Poona.

## PAI, G.K.

1975 Cultural History from the Kūrma Purāṇa. Sukrtindra Oriental Research Institute. Cochin.

## PALERM, ANGEL

1955 La secuencia de la evolución cultural de Mesoamerica. "Ciencias Sociales", Vol.VI, S.343-370. Washington.  
s. auch:  
"Boletín Bibliográfico de Antropología Americana", Vol. XVII, parte primera, 1954:205-233.

## PASZTORY, ESTHER

1972 The Gods of Teotihuacan: A Synthetic Approach in Teotihuacan Iconography. Atti del XI CIA, Roma-Genova, 3.-10. Settembre 1972, Bd.I, S.147-159.

1974 The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc. "Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology", Nr.15. Dumbarton Oaks. Washington, D.C.

1978 Ed. "Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400-700." Columbia University Press. New York.

## PATHAK, M.V.S.

1960 History of Śaiva Cults in North India. Varanasi.

## PATIL, DEVENDRAKUMAR R.

1973 Cultural History from the Vāyu Purāṇa. Poona 1946. Reprint Delhi

## PAYNE, EARNEST A.

1979 The Śaktas. An Introductory and Comparative Study. New York and London (1.Ed. 1933).

## PISCHEL, R.

1886 Veda. "ZDMG", Bd.40, S.111-126. Leipzig.

## POMAR, JUAN BAUTISTA

1891 Relación de Tezcoco. in: "Nueva colección de documentos para la historia de México". Ed. J.García Icazbalceta. Tomo III (Siglo XVI), S.1-69. Mexiko.

## POPOL VUH

- 1944 Das Heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala. Übersetzt und erläutert von Dr. Leonhard Schultze Jena. "Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas" II. Stuttgart und Berlin.

## PRE-COLUMBIAN ART FROM MESOAMERICA AND ECUADOR

- 1980 Exhibition organized by P.D. Joralemon. Essay by E.P. Benson. The Lowe Art Museum, 9.Okt. - 30.Nov. 1980. Miami.

## PREM, H.J.

- 1979 Methodische Forderungen an den Nachweis transpazifischer Kulturkontakte. "Archiv für Völkerkunde", Bd.33, S.7-14.

## RAO, GOPINATHA T.

- 1971 Elements of Hindu Iconography. (EHI). 2 Bde., 4 Teile. Indological Book House. Varanasi, Delhi (Reprint).

## RAWSON, P.S.

- 1955 The Iconography of the Goddess Manasā. "Oriental Art", New Series, Vol.I, No.4, S.151-158.

## RELACION DE LA GENEALOGIA

- 1891 in: "Nueva colección de documentos para la historia de México". Ed. J. García Icazbalceta. Tomo III (Siglo XVI), S.263-281.

## ROSE, EUGEN

- 1934 Die Śivasahasranāmastotras in der epischen und purānischen Literatur. Eine textkritische und kulturgeschichtliche Untersuchung. Diss. Phil.Fak. der Univ. Bonn.

## RUIZ DE ALARCON, HERNANDO

- 1892 Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España. Escrito en Mexico por H. Ruiz de Alarcón. Año 1629. Imprenta del Museo Nacional. México.
- 1982 Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico: The Treatise on Superstitions by H. Ruiz de Alarcón. Transl. and ed. by M. D. Coe and Gordon Whittaker. State University New York at Albany. Inst. of Mesoamerican Studies Publ. No.7. New York.

## SAHAGÚN, FRAY BERNADINO DE

- 1950 s. SCHULTZE JENA
- 1950-1969 Florentine Codex: General History of the Things of New Spain. Charles Dibble and Arthur Anderson, Editors and Translators. "Monographs of the School of American Research, Santa Fe", New Mexico 14, Parts 2-13.
- 1956 Historia General de las Cosas de Nueva España. La dispuso para la prensa en esta nueva edición, con numeración, anotaciones y apéndices Angel M. Garibay. Tomos I-IV. Biblioteca Porrúa 8-11, Editorial Porrúa. México.

## SAHAI, SUDHA

- 1976 Śaiva Sects as Found in the Skanda Purāṇa. "ABORI" LVII, Parts I-IV, S.188-191. Poona.

SARKAR, K.C.

1930 A New Form of Sūrya from Varendra (Mārttaṅga-Bhairava). "Indian Historical Quarterly" (IHQ), Bd.VI, S.465-470. Calcutta.

SASTRI, H.K.

1916 South Indian Images of Gods and Goddesses. Madras.

SASTRI, R. ANANTAKRISHNA

1902 Śiva Sahasranāma Stotra with Śrī Nīlakaṅṭha's Commentary. English Translation. Madras.

ŚATAPATHA BRĀHMAṆA

1963 According to the Text of the Mādhyandina School. Translated by Julius Eggeling. 5 Bde. "The Sacred Books of the East" (SBE), XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV. Oxford 1892-199. Reprint Delhi.

SAURA PURĀṆA

1889 Edited by Kaśinātha Śāstri Lele. ĀSS 18. Poona (2.Aufl. 1924).

SCHULTZE JENA, LEONHARD

1944 s. POPOL VUH

1950 Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der Alten Azteken. "Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas" IV. Stuttgart.

SĒJOURNÉ, LAURETTE

1957 Pensamiento y religi6n en el México Antiguo. Fondo de Cultura Econ6mica. Mexiko.

SELER, EDUARD

1899 Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner. "Altmexikanische Studien" II. Ver6ffentlichungen aus dem K6niglichen Museum f6r V6lkerkunde, VI. Band, 2./4. Heft. Berlin.

1901 Codex Fej6rv6ry-Mayer. Eine altmexikanische Bilderhandschrift der Free Public Museums in Liverpool. Erl6utert von Dr. Eduard Selser. Berlin.

1902-1923 Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde (GA). Berlin.

1904-1909 Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderhandschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide. Berlin.

SHANKARANARAYANAN, S.

1973 Glory of the Divine Mother (Devīmahātmyam). Pondicherry 1968.

SIRCAR, D.C.

1967 Ed. "The Śakti Cult and Tārā". Centre of Advanced Study in Ancient Indian History and Culture, University of Calcutta. Lectures and Seminars No.II-B (Seminars). Calcutta.

1971 Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India. Delhi.

## ŚIVA PURĀṆA

- 1869 Edited by Paṇḍitavara Śrīyukta Pañcānana Tarakaratna. Calcutta.  
 1973-1978 Translated by a Board of Scholars and Edited by J.L. Shastri. 4 Bde.  
 "Ancient Indian Tradition and Mythology" 1-4. Delhi. 1. Ed. 1969-  
 1970 (Reprint 1973-1974, 1977-1978).

## SIVARAMAMURTI, C.

- 1957 Iconographic Gleanings from Epigraphy. "Arts Asiatiques", Vol.IV,  
 Fasc. 1, S.35-70. Paris.  
 1976 Śatarudrīya: Vibhūti of Śiva's Iconography. Foreword by Prof.  
 Guisepe Tucci. New Delhi.

## SMITH, MARY E.

- 1973 Picture Writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec Place Signs  
 and Maps. University of Oklahoma Press, Norman.

## SÖRENSEN, S.

- 1904 An Index to the Names in the Mahābhārata. With Short Explanations  
 and a Concordance to the Bombay and Calcutta Editions and P.C.  
 Roy's Translation. 1.Ed. 1904 (Reprint 1978, Delhi).

## SOUSTELLE, JACQUES

- 1959 Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos (representación  
 del mundo y del espacio). Versión española: Maria Elena Landa A.  
 1. spanische Ausgabe, Federación Estudiantil Poblana 1959-1960,  
 Puebla.

## SPRANZ, BODO

- 1964 Göttergestalten in den mexikanischen Bilderhandschriften. Eine  
 ikonographische Untersuchung. "Acta Humboldtiana, Series Geographica  
 et Ethnographica", No.4. Wiesbaden.

## SRAGDHARĀ-STOTRAM

- 1908 Baudha Stotra Saṅgrahaḥ, Vol.I. Edited by Mahāmahopādhyāya Satis  
 Chandra Vidyabhusana. Calcutta.

## SRINIVASAN, P.R.

- 1955 Śiva Nataraja, The Cosmic Dancer. An Introduction to the Study of  
 the Theme in Indian Art. "Roopa Lekhā", Vol.XXVI, No.2, S.4-12  
 1956 The Nataraja Concept in Tamilnad Art. "Roopa Lekhā", Vol.XXVII,  
 No.1, S.24-35.  
 1957 The Nataraja Theme in Chola and Subsequent Period (Concluded).  
 "Roopa Lekhā", Vol.28

## SRIVASTAVA, V.C.

- 1972 Sun-Worship in Ancient India. Allahabad.  
 1975 Sun-Worship in Bali - A Hypothesis. "Purāṇa", Vol.XVII, No.1,  
 S.63-74.

## STERN, PHILLIPE

- 1934 Le Temple-Montagne Khmer, le Culte du Liṅga et le Devarāja.  
"Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient", Vol. 34, S.  
611-616. Paris.

## STIETENCROON, H. VON

- 1966 Indische Sonnenpriester. Śāmba und die Śākadvīpiya-Brāhmaṇa.  
"Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidel-  
berg", Band 3. Wiesbaden.
- 1969 Bhairava. "ZDMG", Supplementa I. VXII Deutscher Orientalistentag  
vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg. Vorträge. Herausgegeben von  
Wolfgang Voigt, Teil 3, S. 863-871. Wiesbaden.

## STUTLEY, MARGARET and JAMES

- 1977 A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Develop-  
ment 1500 B.C. - A.D. 1500. London and Henley.

## SUR, ATUL K.

- 1931-1932 Beginnings of Liṅga Cult in India. "Annals of the Bhandarkar  
Oriental Research Institute" (ABORI), Bd. XII, S. 149-153. Poona.

## SURYA KANTA

- 1954 Tāntric Dīkṣā. "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Insti-  
tute" (ABORI), Bd. XXXV, S. 10-19. Poona.

## ŚVETĀŚVARATARA UPANIṢAD

- 1979 in: "The Twelve Principal Upaniṣads" (in Three Volumes). Edited  
by Dr. E. Roer. Vol. I, S. 253-312. Delhi.

## SYNKRETISMUSFORSCHUNG. THEORIE UND PRAXIS.

- 1978 Hrsg. Gernot Wiessner. Göttinger Orientforschungen, Veröffent-  
lichungen des Sonderforschungsbereiches Orientalistik an der  
Georg-August-Univ. Göttingen. Reihe: Grundlagen und Ergebnisse,  
Bd. 1. Wiesbaden.

## TAITTIRIYA ĀRANYAKA

- 1897-1898 With the Commentary of Śāyana. Edited by Bābā Śāstri Phaṅke.  
"Anandāśrama Sanskrit Series" (ASS) 36 (2 Parts). Poona.

## TAITTIRIYA SAṂHITĀ

- 1914 s. KEITH, A.B.

## TEZOZOMOC, HERNANDO ALVARADO

- 1944 Crónica Mexicana. Escrita hacia el año de 1598. Notas de Manuel  
Orozco y Berra. Mexiko.
- 1949 Crónica Mexicayotl. Traducción directa del Náhuatl por Adrian León.  
UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. Primera Serie Pre-  
hispanica: 3. Mexiko (Reprint 1975).

## THOMPSON, J.ERIC

- 1948 An Archaeological Reconnaissance in the Cozumalhuapa Region, Escuintla, Guatemala. "Contributions to American Anthropology and History", No.44. Carnegie Institute, Publication 574. Washington.
- 1962 A Catalog of Maya Hieroglyphs. University of Oklahoma Press, Norman.
- 1966 Merchant Gods of Middle America. in: "Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner". Instituto Nacional de Antropología e Historia, S.159-172. Mexiko.

## TIWARI, A.R.G.

- 1959 Tandī's Śivasahasranāma Stotra (Mbh.). "Poona Orientalist", Vol. XXIV, S.147-156.

## TORQUEMADA, FRAY JUAN DE

- 1943 Monarquía Indiana. Tomos I-III. Editorial Chavez Hayhoe. Mexiko. (3. Ed.).

## TOVAR CALENDAR

- 1951 s. KUBLER, G. und GIBSON, G.

## VĀMANA PURĀṆA

- 1968 With an English Translation. Edited by Anand Swarup Gupta. Varanasi.

## VARĀHAMIHĪRA

- 1947 Bṛhat Saṃhitā. With an English Translation and Notes by Pandita-bhusana V. Subrahmanya Sastri. Bangalore.

## VASIJAS PINTADAS MAYAS EN CONTEXTO ARQUEOLÓGICO

- 1979 Katalog. Marta Foncerrada de Molina, Sonia Lombardo de Ruiz. UNAM, Mexiko.

## VĀYU PURĀṆA

- 1880-1888 Edited by Rajendralala Mitra. 2 Bde. Calcutta.

## VIṢṆU PURĀṆA

- 1972 The Viṣṇu Purāṇa. A System of Hindu Mythology and Tradition. Translated by H.H. Wilson, with an introduction by R.C. Hazra. Calcutta (Reprint der 3. Ed. 1961).

## VOGEL, J. PH.

- 1972 Indian Serpent-Lore or The Nāgas in Hindu Legend and Art. Varanasi, Delhi.

## WAGNER, HERMANN

- 1971 Die Tolteken. Ein Beitrag zur frühen Geschichte Mesoamerikas. Diss. FU Berlin.

## WEBER, ALBRECHT

- 1859 Zwei vedische Texte über Omina und Portenta. "Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin" 1858. Berlin S.313-413.

WINNING, HASSO VON

1981 MS La Iconografía de Teotihuacan: Los Dioses y los Signos. Los Angeles.

WOLTERS, O.W.

1979 Khmer "Hinduism" in the Seventh Century. in: "Early Southeast Asia". Ed. R.B. Smith and W.Watson. S.427-442.

ZACHARIAE, THEODOR

1903 Zum altindischen Hochzeitsritual. "WZKM", Bd.17, S.135-155,211-231. Wien.