

Nebel, Richard: Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe.

Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko. Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1992. 372 S. gr.8^o = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Suppl. 40. Kart. sFr 39.-. ISBN 3-85824-072-9.

Im Mittelpunkt der im Sommersemester 1990 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg als Habilitationsschrift angenommenen missionswissenschaftlichen Studie „Santa María Tonantzin Virgen des Guadalupe“ (1992 als Supplementa 40 der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft erschienen) steht das sog. „Acontecimiento Guadalupano“: Vor allem unter der indigenen Bevölkerung in Neuspanien/Mexiko setzte in der Mitte des 16. Jh.s auf dem Hügel Tepeyac (heute Stadtgebiet von Mexiko-City) – dort wo ein Heiligtum der Gottheit Tonantzi Cihuacóatl („Unsere verehrte Mutter Frau-Schlange“) gestanden hat – die Verehrung Unserer Lieben Frau von Guadalupe ein. Sie geht auf ein viermaliges Erscheinen (9.-12.12.1531) der Gottesmutter von Guadalupe auf dem Tepeyac zurück, ihrer Botschaft an den Nahuatl-Indio Juan Diego, an Fray Juan de Zumárraga OFM, den ersten Bischof von Mexiko und das „Wunder“ der Einprägung des Gnadenbildes in den Umhang von Juan Diego. Die Bedeutung des „Ereignisses“ von Guadalupe in Neuspanien wird in

der mit großer Akribie durchgeführten Arbeit in den Kontext einer Geschichte des Glaubens in Neuspanien/Mexiko gestellt, seines Beitrages auf der Suche und bei der Ausbildung einer spezifisch neuspanisch-mexikanischen Identität nach dem „Zusammenprall“ der spanischen und autochthonen Bevölkerung. Das „Acontecimiento Guadalupano“ ist kein „abgeschlossener historischer Vorgang“, mit ihm wird vielmehr „ein Prozeß in Gang gesetzt, der den Verlauf der Geschichte Mexikos mitgestaltet hat“ (12) und in den verschiedenen, auch widersprüchlichen Phasen der Identitätsbildung – sei es in Form eines Indigenismus, Hispanismus oder Mexikanismus – Gestalt angenommen hat. Die Jungfrau von Guadalupe (seit 1747 „Patronin von Neuspanien“, seit 1910 „Patronin Lateinamerikas“) ist Symbol für die Realität und Utopie des mexikanischen Volkes, in den ersten Jahren der Eroberung und Kolonisation wie in der Gegenwart, in einer Situation der Marginalisierung der Armen und Indígenas, in Prozessen der Säkularisierung und Verwestlichung, im Wertezerfall.

In der Durchführung der Arbeit, im Aufweis der Wurzeln des mexikanischen Guadalupe-Ereignisses in der spanischen Guadalupe-Volksreligiosität und seiner Transformation im Verlauf der Geschichte Neuspaniens (Teil I), der Vorstellung und Analyse seiner ersten literarischen Gestaltung in der aztekisch-toltekisch-spanischen „Zwei-Welten-Erzählung“ des Nican Mopohua – „Hier wird erzählt“ – (Teil II) und im Aufweis seiner theologischen und pastoralen Relevanz im Prozeß der Evangelisierung in der lateinamerikanischen Kirche der Gegenwart (Teil III) erweist sich das Guadalupe-Ereignis, vor allem die literarische Gestaltung des Nican Mopohua, als Leitfaden einer „interkulturellen Theologie“ (11), einer „dialogischen Theologie“ (199): Als „Evangelium-in-Kultur“ (231) stellt es die Frage nach der Offenbarung „im Horizont der Möglichkeiten der mexikanischen Welt“ (200). Die Wirkungsgeschichte des Dokumentes und des Guadalupe-Ereignisses spiegelt den langsamen Prozeß der Inkulturation des Christentums in Mexiko wider. In diesem Sinn versteht sich die missionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Abhandlung als Beitrag zu einer „interkulturellen Theologie“ (11) aus europäischer Perspektive. Die in ihrem Duktus historisch angelegte Arbeit weist dabei Wege, die in einer Missionswissenschaft unter systematischer Perspektive noch aufgearbeitet werden müssen. Den drei Hauptteilen sind knappe einführende methodische Überlegungen vorangestellt, die vor allem die „interkulturelle“ Relevanz der Untersuchung im Vergleich zu den Abhandlungen von F. Velázquez, Fr. de la Maza, E. O’Gorman, Jacques Lafaye, Ernesto de la Torre Villar, Ramiro Navarro de Anda usw. aufzeigen wollen. Ergänzt die Arbeit durch einen „Anhang“, in dem der Text des Nican Mopohua sowohl in seiner ersten Version (1649) als auch der modernen Fassung des Mario Rojas Sánchez (1978) in Náhuatl abgedruckt ist; ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis schließt sich an.

Zu Teil I: *Das Guadalupe-Ereignis und der historische Rahmen* (Guadalupe in Spanien, Kap. 1, Guadalupe in Mexiko, Kap. 2): Der Wallfahrtsort Nuestra Señora Santa María de Guadalupe von Villuercas in der spanischen Extremadura hat sich, vor allem in der Zeit der Reconquista (1370, nach dem Sieg Alfons XI. über die Muslime und der Entdeckung eines Gnadenbildes), zu einem Zentrum der Marienverehrung ausgebildet, in dem römisch-christliche Antike, islamische Einflüsse und europäisch-mittelalterliche Tradition eine Symbiose eingingen und sich eine „inkultierte“, von spanischem Nationalismus und Patriotismus geprägte Volksfrömmigkeit (41) ausbildete. Für die Spanier in der „neuen Welt“ wurde die Marienverehrung, vor allem die Jungfrau von Guadalupe, zu einem Referenzpunkt der „Hispanität“ in Neuspanien; zahlreiche Sanktuarien, Laienbruderschaften entstanden (z.B. in Mexico, La Plata, Potosí, Lima, Cochabamba, Quito...); Santiago und die Virgen

de Guadalupe gewährten – wie in den Zeiten der Reconquista gegen die Muslime – Beistand gegen die aufständischen Indios (59).

Erstauflächlich ist jedoch der Prozeß der Inkulturation dieser Volksreligiosität in der Indio- und Mestizenbevölkerung, der bald nach der Conquista Mexikos durch Hernán Cortés (1531) einsetzte und vor allem auf die Erscheinung der Jungfrau Maria auf dem Tepeyac zurückging: Verehrt wurde hier Tlazoltéotl, die „Mutter des Menschengeschlechts“ – Tonantzin –, die „Göttermutter“ (Teteoinnan bzw. Toci), die Göttin des Maisreifefestes, die alte Erdgöttin der Mexikaner (68). In der Verehrung der Jungfrau und Mutter Maria lebt für die Indios ihr alter Glaube weiter; die Erscheinung auf dem Tepeyac vor dem Indio Juan Diego „repräsentierte auf diese Weise gleichsam die Rückkehr der Tonantzin, den Fortbestand ihres Glaubens an ihre eigenen Götter“ (117). Ein Prozeß der Transkulturation, der „Einschmelzung altmexikanischer, insbesondere Nahua-Kultureinflüsse in die koloniale Kultur und Religion Mexikos bzw. Neuspaniens“ (59) setzte ein. So drückt das Guadalupe-Ereignis – im Gegensatz zu der in sich widersprüchlichen „geistigen Eroberung“ (73) mit ihren unterschiedlichen, divergierenden Missionspraktiken (89) – einen Prozeß der „Resistenz und eine Verweigerung [aus], verbunden mit der zunehmenden Bereitschaft, Authentisches aus dem großen Erbe Altmexikos als Reaktion gegen die Kolonialmacht, sozusagen als passiven Protest, zu bewahren“ (71). Ab Mitte des 17. Jh.s setzt – vor allem seit Vorlage mehrerer Versionen der Erscheinungserzählung (der sog. „4 Guadalupe-Evangelisten“) und der ihnen impliziten „kreativen Theologie“ (127) – eine bedeutende Wirkungsgeschichte des Guadalupanismo ein: Maria wird „somit ein Symbol, das Familie, Politik und Religion, koloniale Vergangenheit und gegenwärtige Unabhängigkeit, Indianisches, Spanisches und Mexikanisches, Europa und Amerika miteinander verbindet.“ (130)

Zu Teil II: *Das Guadalupe-Ereignis und seine literarische Gestaltung* (Nican Mopohua: „Hier wird erzählt“, Kap. 1. Literarische Sachverhalte und Fragestellungen, Kap. 2. Theologische Zusammenhänge unter linguistischen, anthropologischen und kulturellen Aspekten, Kap. 3): Das Kernstück der Untersuchung Richard Nebels stellen Vorstellung und Analyse der im 16. Jh. abgefaßten, von Lasso de la Vega 1649 in Náhuatl überlieferten Erscheinungserzählung, das sog. „Nican Mopohua“ – „Hier wird erzählt“ –, dar. Die spanische und toltekisch/aztekische Motive aufgreifende „Zweiwelten-Erzählung“ (150) stellt ein Beispiel für eine gelungene Transkulturation des Christentums dar, für „Neuinterpretation und Neuorientierung altmexikanischer Wert- und Glaubensvorstellungen“ (18): „Das Christliche wird ‚Mexikanisch‘, das Mexikanische wird ‚Christlich‘“ (163). Der von N. angefertigten Übersetzung aus dem Náhuatl ist ein textkritischer Kommentar angefügt; die redaktionskritischen und komparatistischen Anmerkungen weisen auf Motivähnlichkeiten und -wanderungen der spanischen Guadalupe-Legende nach Neumexiko hin sowie auf die „Cantares Mexicanos“ (2. Hälfte des 16. Jh.s), die missionarische Náhuatl-Literatur Neuspaniens, die eine „geschichtlich-theologische Besinnung unter der autochthonen Bevölkerung“ „angesichts der nicht abwendbaren Bedrohung und des Kulturschocks“ (171) darstellen.

Das Nican Mopohua ist, so N.s Interpretation, durch eine „Anthropozentrik“ geprägt; Maria erscheint „in Funktion eines Macehualtintli, eines Schwachen und Erniedrigten, um sich seiner anzunehmen“ (197). In der Erscheinung der Jungfrau vor dem armen Indio Juan Diego ist – und genau dies drückt sich in der bedeutenden Wirkungsgeschichte des Nican Mopohua aus – ein „solidarischer Dialog der Völker“ angelegt, ein „harmonischer Ausgleich“, die Vision „einer in eine neue ‚kosmische Ordnung‘ eingebundenen Solidarität und Brüderlichkeit“ (200). Das Nican Mopohua ist Ausdruck einer „dialogischen“ und „solidarischen“ Theologie (199/200), ist eine „Menschwerdungsgeschichte, eben die Geschichte der ‚sozialen‘ Geburt der Indios in Neuspanien, die durch das ‚Eingreifen‘ der Jungfrau von Guadalupe in respektierte sozio-kulturellen Beziehungen und gleichzeitig in den Horizont der Geschichte des Christentums eintreten“ (201). Mit der theologischen Botschaft des Nican Mopohua eröffnet sich ein neuer „Sinnhorizont in der gewandelten historischen Situation Mexikos“ (180).

Hier schließt sich die *theologische Reflexion* des dritten Teiles der Arbeit an (Teil III: *Das Guadalupe-Ereignis und die theologische Reflexion*: Theologie und Bildnis der Santa María de Guadalupe, Kap. 1, Theologie und Guadalupe-Botschaft, Kap. 2, Theologie und Volksreligiosität, Kap. 3, Die Bedeutung

für Kirche und Gesellschaft, Kap. 4), die sich vor allem auf die Bedeutung des „Acontecimiento Guadalupano“ im Rahmen einer „befreienden“ Theologie (219-226), einer feministisch-befreienden Mariologie (227) sowie in pastoraler Perspektive als Modell einer „genuinen Evangelisation des mexikanischen Volkes“ (213; 228-237) bezieht.

Dem Nican Mopohua kommt „Modellcharakter“ für die Evangelisation und „Relevanz für die Entfaltung einer autochthon christlichen Theologie sowie eines authentisch mexikanischen Christentums“ (19) zu; es stellt eine kritische, aber vor allem positive Reflexion auf das Moment des „Synkretismus“ in der Volksreligiosität Neuspaniens als Zeichen für eine gelingende Inkulturation des Christentums dar. Als Beispiel für seine Bedeutung in Katechese und Pastoral der Gegenwart werden das 1987 initiierte „Proyecto para la creación de un Centro de Coordinación de Educación Guadalupana“ und die in der Diözese von Tulancingo praktizierte Guadalupe-Pastoral „Evangelización Indígena por Indígenas“ (EVIPI) vorgestellt.

Die Relevanz der Arbeit von N. liegt vor allem im Aufweis des Prozesses der „Inkulturation und Inkarnation“, der mit dem Guadalupe-Ereignis in der neuspanisch/mexikanischen Kultur und Gesellschaft eingeleitet wurde (231). Die Gestalt der Santa María Tonantzín, Virgen de Guadalupe, hat zu einer „Indigenisation, Inkulturation, Inkarnation“ des Evangeliums geführt, zu einem „Integrationsgeschehen, ein Ein-Gehen des christlichen Evangeliums in die mexikanische Kultur“ (231). So steht die Arbeit im Kontext der Gestaltfindung der lateinamerikanischen Kirche auf den letzten Bischofsversammlungen von Medellín, Puebla und Santo Domingo und ihrer Suche nach Formen einer befreienden und inkulturierten Evangelisierung, vor allem angesichts des rapiden kulturellen Wandels der Gegenwart (265/266). Die historisch angelegte missionswissenschaftliche Untersuchung legt Spuren aus für eine systematische Reflexion, für die Entfaltung einer in der mexikanischen Gesellschaft und Kirche „inkulturierten Theologie“ (234).