

da die rhetorische Trias docere, movere und delectare gerade um das Delektieren verkürzt scheint. Das Buch ist jedenfalls von einem Wissenschaftler geschrieben, dessen gelehrsame Darstellung dennoch mit Freude zu lesen ist.

Etwas geschmälert wird die ansonsten erfreuliche Lektüre durch die fehlende Reflexion der angewandten Methodik zu Beginn der Untersuchung und auf den Verzicht einer abschließenden Zusammenfassung. Unverständlich bleibt auch, warum bei dem heutigen Stande der Technologie und den nicht geringen Kosten des Buches die Anmerkungen (mit 124 kleingedruckten Seiten eine »barocke« Fülle) dem Haupttext nachgestellt wurden, wodurch die wissenschaftliche Arbeit erschwert wird. Die umfangreiche Bibliographie läßt erkennen, daß ein Literaturwissenschaftler am Werk war, dessen Auswahl neuerer theologisch-homiletischer Literatur offenbar eher kontingent als repräsentativ ist. Bei bestimmten Themen (z.B. Kanzel und Predigt) vermißt man einfach die einschlägigen Literaturhinweise. Das heißt aber keinesfalls, daß Theologen von URS HERZOG nichts lernen könnten. Im Gegenteil: Obgleich bei dem »derzeitigen Stand der Forschung ... die hohe Zeit der Ernte noch« (9) aussteht, legt HERZOG ein erstes Florilegium der verhallten Klänge, Bilder und Figuren der Barockpredigt vor, das uns erkennen läßt, auf welche Weise die Redner damals dem Gesetz von der Entropie in der Kybernetik – von dem auch das ekklesiale Sprechen nicht verschont bleibt – begegneten. Damit wird auch die Relevanz des Buches für das Fachgebiet dieser Zeitschrift deutlich: Der hermeneutische locus missionarischen Verkündens hat sich zunehmend verlagert von der Verkündigung über Jesus von Nazaret unter den Menschen, die noch nie etwas von ihm gehört haben, zu einer christlichen Verkündigung unter Menschen, denen Tradiertes neu verständlich zu machen ist. Die Tektonik der Homilie hat diesem Paradigmenwechsel Rechnung zu tragen, denn Bekanntes wird nicht durch Repetition des bereits immer schon Gewußten am besten verstanden, sondern beispielsweise durch überraschende Verfremdungen, die verdeckte Bindeglieder zwischen Tradition und Fortschritt erkennbar werden lassen. Der Blick auf die oftmals engagierten resp. derben Barockpredigten und der Vergleich mit einigen (gutgemeinten) Ansprachen der Gegenwart, die (mit verchromter Amtsstimme gesprochen) bisweilen in ihrer Unverbindlichkeit einer Standardkarikatur geistlichen Redens entsprechen und durch eine gänzlich fehlende »Bodenhaftung« charakterisiert sind, läßt zudem nach einem trefflichen Wortspiel von F. Schulz von Thun die Frage formulieren, ob nicht allzuviel an Friedlichkeit und Höflichkeit mancherorts zu »Fried-höflichkeit« geführt hat?

Münster

Thomas Reschke

Knippenkötter, Anneliese (Hg.): *Ich will Zeugin der Hoffnung sein. Frauenleben in Lateinamerika*, Klens / Düsseldorf; Butzon & Bercker / Kevelaer 1992; 148 S.

Das zweite Frau & mutter-Taschenbuch, herausgegeben von der Redaktionsleiterin Anneliese Knippenkötter, verdankt sein Entstehen den persönlichen Erfahrungen der Herausgeberin in Begegnungen mit Lateinamerikanerinnen. Diesen Frauen »bei uns im Land Gehör zu verschaffen«, ist das Anliegen der von ihr zusammengestellten, vielfach bereits an anderer Stelle veröffentlichten Beiträge. Die leicht lesbare und ansprechend gestaltete Sammlung bietet einen guten Einblick in die Lebenswirklichkeit lateinamerikanischer Frauen, die zumeist selbst zu Wort kommen, und eignet sich als Einführung für Gesprächskreise, Unterricht etc. Umso ärgerlicher die unbedachte Wortwahl im Vorwort (die Entdeckung eines neuen Kontinentes durch Kolumbus) und v.a. die das alte Klischee aufleben lassende Aufteilung der Beiträge in Alltagsberichte lateinamerikanischer Frauen einerseits und von »Frauen, die Hoffnungszeichen setzen« – ge-

meint sind hier Europäerinnen, die als Sozialarbeiterinnen etc. in Lateinamerika arbeiten – andererseits.

Münster

Katja Heidemanns

Nebel, Richard: *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko* (Supplementa Vol. 40) Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft / Immensee 1992; 372 S.

1531, nur 10 Jahre nach der Eroberung von Mexiko-Tenochtitlan durch Hernán Cortés, erscheint Unsere Liebe Frau von Guadalupe dem armen Nahuatl-Indio Juan Diego auf dem Hügel Tepeyac. Das Bild der Virgen mit dem Mestizenantlitz im Umhang des Diego und ein Heilungswunder an dessen Onkel überzeugen den zögernden spanischen Bischof von Mexiko. Auf dem Hügel Tepeyac, der vorher das Heiligtum der Tonantzin Cihuacótl »Unsere verehrte Mutter Frau-Schlange« beherbergte, wird 1532 eine Marienkapelle errichtet. 150 Jahre lang strömen tausende Indios und Mestizen dorthin. 1682–1709 läßt der Bischof die große alte Basilika errichten und Diegos Gnadenbild dorthin übertragen. Während einer Pestepidemie wird die Virgen de Guadalupe Patronin von Mexiko-Stadt, 1746/47 von ganz Mexiko. Gegen die Spanier kämpfen Mexikaner unter dem Banner von Guadalupe im Unabhängigkeitskampf. Ähnliches geschieht 1784, weil die Virgen geholfen hat gegen die aufständischen Catari-Indios. Päpste seit Benedikt XIV. (1754) fördern den Kult der Virgen de Guadalupe bis heute. Neben die alte, angeblich baufällige Basilika wird 1976 eine moderne Basilika gesetzt, die auf die Inkulturation der Indios baulich nicht die geringste Rücksicht nimmt. Trotzdem kommen jährlich 20 Millionen Pilger. Die Verehrung der Santa María Tonantzin de Guadalupe hat in Mexiko in der Tat ihre eigene, aufregende Geschichte (61–130).

Noch komplizierter wird diese Geschichte, geht man mit NEBEL dem Ortsnamen Guadalupe nach (29–60). Die Spur führt nach Spanien. Genauer ins Marienheiligtum Guadalupe in der Estremadura. Das Marienbild dort ist legendär uralte, wurde vor den Mauren versteckt, beim Sieg der Reconquista wiedergefunden. Nach dem Sieg gründet Alfons XI. 1340 die Abtei von Guadalupe. Sie war bis 1563 (Escorial) das religiös-politische Zentrum Spaniens. Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Pedro de Valdivia, Eroberer Mexikos, des Incareiches und Chiles und andere Conquistadoren beteten im Guadalupe der Estremadura.

Die Tradition der Verehrung Marias in der Estremadura verbindet den Sieg über die Heiden mit den Siegen der Eroberer Lateinamerikas. Die Tradition der Verehrung Mariens im Guadalupe von Mexiko aber verbindet in einer »eher europäischen Kirche« (74f) Maria synkretistisch (64–69 mit Anneliese Mönnich, 1969) mit Göttinnen altmexikanischer Religionen (81ff), den Indios und den Mestizen. Der Ortsname Guadalupe steht für zwei Marienbilder. Für das der Spanier, deren Christianisierung und später die Reconquista in Legenden mit Maria verbunden werden – für das der Indios, die den Kulturschock nach dem Sturz ihrer Götter überwinden, weil Maria einem von ihnen und dazu noch am heiligen Berg der Mutter des Menschengeschlechts Tonantzin erschienen ist.

Die beiden konfliktiv-alternativen Marienbilder bestimmen bis heute die Diskussion im kirchlichen bzw. nationalmexikanischen »Guadalupanismo« (205ff). Indignisten preisen die Frömmigkeit von Guadalupe als Selbstbehauptung der Mexikaner und ihrer Werte. Hispanisten rechnen mit dieser »kindlichen« Frömmigkeit, setzen dagegen aber den kulturellen und zivilisato-