

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-

rischen Fortschritt aus 500 Jahren Geschichte mit Spanien. Mexicanisten wie Octavio Paz setzen auf Mestizaje, auf eine Nation im Gespräch mit Europa (264f).

Fray Bernardino de Sahagún (1499–1590) und die Franziskaner von 1523–1550 in Mexiko, allesamt Kenner der totekisch-aztekischen Religion, wollten zwar Indios und Mestizen zu Priestern weihen lassen, hielten aber den Synkretismus der Marienwallfahrtsorte für falsch. Sie wußten, daß die Indigenas in Maria auch ihre autochthonen Gottheiten verehrten (102ff). Heute aber fürchtet die »Guadalupe-Pädagogik« und deren Pastoral sich nicht vor Synkretismen. In Necaxa (Fallstudie 259–263) sprechen und leben Franziskanerinnen wie die Indios, setzen auf befreiende Identitätsfindung, die die nach der Legende Nahuatl sprechende Virgin dem Juan Diego vermittelte. Nur Pastoralagenten, die einzig den angeblich erwachsenen, reinen, europäischen Glauben gelten lassen, halten die Basisgemeinden der Guadalupe-Pädagogik für gefährlich.

Aus der konfliktiven, in ihrer nationalistischen Variante sogar gefährlichen Interpretationsgeschichte des Guadalupe-Ereignisses findet RICHARD NEBEL einen intelligenten Ausweg: Die ursprünglichen (und für NEBEL richtungweisenden) Leitlinien der Marienverehrung in Guadalupe-Mexiko eruiert er literarisch, kulturalanthropologisch und religionswissenschaftlich im minutiös ausgelegten Teil II (131–202) der Arbeit. Dies geschieht anhand der Erscheinungs-Erzählung in der Náhuatl-Sprache »Nican Mopohua« des Luis Lasso de la Vega, die 1649 in Mexiko gedruckt wurde und mündliche Überlieferungen der historischen »Reihe nach wiedergibt« (136ff). Das altmexikanische Gedankengut (154) der Indio-Ersterzähler bleibt deutlich in der »Zwei-Welten-Erzählung« des Nican Mopohua. Christliches wird mexikanisch – Mexikanisches wird christlich (163–164). Ein Kabinettstück in NEBELS Interpretation ist das Glossar zu Werten und Göttern der Náhuatl-Sprache (188–200). Nur bei Seler 1960, Lehmann 1949, Garibay 1971, León Portilla 1980 und Siller 1960 findet sich Vergleichbares. NEBEL bietet darüber hinaus eine deutsche Übersetzung (136–150), die dem Original des Nican Mopohua (Faksimile 280–292) verständnisvoll folgt. Im Text des Nican Mopohua legt NEBEL mit Siller eine anthropologische Konzentration frei und einen dialogischen Prozeß zwischen mexikanischer und christlicher Religiosität (197–202).

Der Mexikanist und Missionstheologe RICHARD NEBEL arbeitet in diese seine zweite große Mexiko-Publikation den gesamten Forschungsstand zum Thema ein. Ein umfangreiches Sach- und Namensregister (341–353, 354–372), dazu die Quellen- und internationalen Literaturangaben (307–339) erleichtern die Nutzung dieses flüssig geschriebenen »Handbuches Guadalupe«.

Nicht recht entscheiden kann NEBEL die aktuelle Frage, worum es denn genauer gehen könnte, wenn er von der emanzipatorischen Botschaft von Guadalupe spricht (117f, 128–130, 197–200, 215–237). Obwohl NEBEL weiß, daß auch die aztekische Volksreligion soziopolitisch eng mit dem Leben der Menschen verknüpft war (62) und Kontext wie Wirkungsgeschichte von Guadalupe Vergleichbares zeigen (79–92, 105, 114–130, 250–252), weicht er den emanzipatorischen Forderungen der Pastoral und der Gesellschaftspolitik aus. Brasilianische und mexikanische Basisgemeinden werden zwar anerkennend genannt. Doch gegen die Intention des Anregers Eduardo A. Hoornaert (REB 1974, 524–545) flüchtet NEBEL in psychologisch-therapeutische Hilfen zur Identitätsfindung der Autochthonen (263, 265). Damit folgt er eher den tröstenden Bildern von Hans-Jürgen Prien (1985, 297) und Antonio González Dorado (1988) als den Intentionen der Franziskanerinnen in Necaxa (259–263).

Unklar bleibt auch, was NEBEL bei der Evangelisierung von Inkulturation hält (228–237). Ohne zu definieren, verwendet er statt dessen häufig Ausdrücke wie Transformation oder Transkulturation (17, 162, 168, 196, 199, 216, 233, 252, 263, 265). Dabei spricht im Text nichts dafür, NEBEL verfolge wie Philipp II., die frühen Franziskaner in Mexiko und das 1. Mexikanische Konzil von 1555 (73f) bloß eine Verkündigung in den Sprachen der Eingeborenen. NEBEL will schon den Austausch der Kulturen, diesen aber nicht als Synkretismus (64, 67,

92), sondern so, daß eine »unbestimmbare Identität in eine bestimmbare« transformiert wird (265). Intendiert wird dabei ein psychologischer Ausweg aus der Melancholie von Mexikanern, die nicht wissen, ob sie Europäer oder Mexikaner sind (165). Mit dieser psychologischen Nachhilfe ist die in Santo Domingo 1992 formulierte Inkulturation des Evangeliums noch nicht in Sicht, sondern eher ein Mexikaner, den man als Missionar mit eigenem Selbstbewußtsein in anderen Ländern Lateinamerikas nicht versteht, selten akzeptiert.

Vergeblich sucht man bei NEBEL schließlich einen Bericht über die Erfahrungen der »Misioneros de Guadalupe«. Diese arbeiten nicht nur in Mexiko, sondern auch in anderen Ländern Lateinamerikas und in Korea. Deshalb wissen sie, daß Mexikanismus keine Missionsmethode ist.

Aachen

Norbert Schiffers

**Neckebrouck, Valeer (Hg.):** *Het christendom en de conquista 1492-1992* (Annua Nuntia Lovaniensia XXXV) Leuven University Press; Uitgeverij Peeters / Leuven-Louvain 1992; 200 S.

Das Lateinamerika-Institut der Universität Löwen hat am 27./28. Januar 1992 ein Colloquium veranstaltet, das dem Gedenken der Entdeckung Amerikas durch Christoph Columbus galt. Der Herausgeber nimmt Bezug auf den zeitgenössischen Chronisten López de Gómara, der die Entdeckung der Neuen Welt als das hervorragendste Ereignis der Weltgeschichte seit der Ankunft des Messias auf Erden bezeichnet. So sehr alles, was in dem halben Jahrtausend danach geschah, nicht bezweifelt werden kann, ist doch keine Einstimmigkeit in der Beurteilung der Tatsachen festzustellen. Die einen möchten aus der 500. Wiederkehr des 12. Oktober 1492 ein festliches Jubiläum veranstalten, andere wollen Trauerkundgebungen, Bußfahrten und Protestmärsche. Der Verfasser der Einleitung verweist auf Versuche, Columbus zur Ehre der Altäre zu erheben, weiß aber auch von gegenteiligen Beurteilungen, die den genuesischen Seefahrer mit Adolf Hitler vergleichen (9).

Da die Entdeckung Amerikas auch der Beginn der Evangelisierung der Neuen Welt ist, muß das Jahr 1992 auch als Gelegenheit zur Rückschau, zur Beurteilung und Wertung betrachtet werden. Dieser Aufgabe sollte das Colloquium der Theologischen Fakultät Löwen dienen, und zwar als ein interdisziplinäres Unternehmen, an dem Gelehrte aus Amerika, Afrika und Europa teilnehmen und aus der Sicht ihrer Wissenschaft beitragen sollten. Das Ergebnis der theologischen, missiologischen, geschichtlichen, kultur-anthropologischen, wirtschaftlichen und literaturwissenschaftlichen Referate ist unterschiedlich und wirft fast immer mehr Fragen als Antworten auf. Es ist unmöglich, in einer Rezension die Ergebnisse zu würdigen und sich ein Urteil zu bilden, ob das lateinamerikanische Christentum in der Lage sein wird, auf die vielfältigen Probleme einzugehen und sie mit Optimismus und Hoffnung aufzugreifen.

Bergisch Gladbach

Josef Glazik

**Ockenfels, Wolfgang:** *Kolonialethik: Von der Kolonial- zur Entwicklungspolitik* (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 32) Schöningh / Paderborn 1992; 151 S.

Der Trierer Sozialethiker WOLFGANG OCKENFELS folgt in seinem »Büchlein«, wie er selbst schreibt (6), »den Spuren der großen kolonialetischen Arbeit Joseph Höffners« (Christentum und