

Mariano Delgado
Fribourg

Die Metamorphosen der Guadalupe-Verehrung in Mexiko

Von der Synkretismusgefahr zum
Nationalsymbol und Inkulturationsmodell*

The Metamorphoses of Guadalupe Worship in Mexico
From the ›Danger of Syncretism‹ to National Symbol
and Model of Inculturation

Zusammenfassung

In Mexiko sind seit dem 16. Jahrhundert drei Grundformen der Interpretation der Guadalupe-Verehrung entstanden. Die ersten Franziskaner, die die Verehrung der spanischen Guadalupe-Madonna eingeführt hatten, sahen in der mexikanischen Prägung eher eine Synkretismusgefahr, also die indigene Aneignung eines christlichen Motivs, um weiterhin die alte Göttin *Tonantzin* verehren zu können. Im 17. Jahrhundert verbreiteten kreolische Priester und Ordensleute, besonders Jesuiten, eine Interpretation des Guadalupe-Ereignisses als providenzielles Zeichen einer besonderen göttlichen Bevorzugung Mexikos. Daraus wurde im Verlauf des 18. Jahrhunderts eine Deutung als Nationalsymbol, die im Unabhängigkeitskampf gegen die Spanier politisch nützlich war. In den letzten Jahrzehnten wird die Guadalupe-Verehrung von Kirche und Theologie als Inkulturationsmodell und bester Ausdruck der marianischen Volksreligiosität bzw. der Weisheit des Volkes betrachtet.

Schlüsselbegriffe

→ Mexiko
→ Jungfrau von Guadalupe
→ Inkulturation
→ Synkretismus
→ göttliche Auserwählung
→ Religion und Nation
→ Volksreligiosität

Abstract

Since the 16th century, three basic forms of interpretation of the Guadalupe devotion have emerged in Mexico. The first Franciscans, who had introduced the veneration of the Spanish Guadalupe Madonna, saw the Mexican interpretation more as a danger of syncretism, i.e. the indigenous appropriation of a Christian motif in order to continue worshipping the old goddess *Tonantzin*. In the 17th century, Creole priests and religious, especially Jesuits, spread an interpretation of the Guadalupe event as a providential sign of a special divine preference for Mexico. Over the course of the 18th century, this became an interpretation as a national symbol, which was politically useful in the struggle for independence against the Spanish. In recent decades, the Church and theology have come to regard the veneration of Guadalupe as a model of inculturation and the best expression of Marian popular religiosity and the wisdom of the people.

Keywords

→ Mexico
→ Virgin of Guadalupe
→ inculturation
→ syncretism
→ divine election
→ religion and nation
→ popular religiosity

Sumario

Desde el siglo XVI, han surgido en México tres formas básicas de interpretación de la devoción guadalupana. Los primeros franciscanos, que habían introducido la veneración de la Virgen de Guadalupe española, veían en la interpretación mexicana más bien un peligro de sincretismo, es decir, la apropiación indígena de un motivo cristiano para seguir rindiendo culto a la antigua diosa *Tonantzin*. En el siglo XVII, sacerdotes y religiosos criollos, sobre todo jesuitas, difundieron una interpretación del acontecimiento de Guadalupe como signo providencial de una especial predilección divina por México. A lo largo del siglo XVIII predomina una interpretación como símbolo nacional, políticamente útil en la lucha por la independencia contra los españoles. En las últimas décadas, la Iglesia y la teología consideran la veneración de Guadalupe como un modelo de inculturación y la mejor expresión de la religiosidad popular mariana y de la sabiduría del pueblo.

Palabras clave

→ México
→ Virgen de Guadalupe
→ inculturación
→ sincretismo
→ elección divina
→ religión y nación
→ religiosidad popular

» Nur Trauerblumen und Trauergesänge gibt es hier in Mexiko, in Tlatelolco, ja, dort ist's, wo Leid gefühlt wird«¹ – so klagt ein aztekischer Gesang unmittelbar nach der Eroberung Mexikos durch Hernán Cortés 1521. Auch das Religionsgespräch von 1524 zwischen den ersten zwölf Franziskanern der Mexiko-Mission und aztekischen Priestern und Vornehmen ist von der bitteren Klage der Einheimischen geprägt: »[...] wohlan, lasst uns denn sterben, wohlan, lasst uns denn zugrunde gehen! Sind doch auch die Götter gestorben.«² Toribio de Benavente (Motolinía), einer dieser Franziskaner, sah angesichts des dramatischen Zusammenstoßes zwischen Spaniern und Azteken nach menschlichem Ermessen keine Möglichkeit zur erfolgreichen Evangelisierung – es sei denn, dass Gott ein Wunder tut.

Auf dem nördlich von México-Tenochtitlán gelegenen Hügel Tepeyac, wo einst die Göttin Tonantzin Cihuacóatl (Unsere verehrte Mutter Frau-Schlange) von den Azteken verehrt wurde, fand vom 9. bis zum 12. Dezember 1531 das ersehnte Wunder statt: Eine dunkelhäutige, wie die Sonne erstrahlende Jungfrau erschien viermal dem getauften Indigenen Juan Diego Cuauhtlatotzin (Sprechender Adler) mit dem Wunsch, er solle zum Bischof (zum Franziskaner Juan de Zumárraga) gehen und ihm sagen, dass sie, »die immerwährende heilige Jungfrau Maria und Mutter des einzig wahren heiligen Gottes«, möchte, »dass man mir hier an diesem Ort mein Heiligtum errichtet«. Dort werde sie den Menschen »meine ganze Liebe schenken, meinen mitfühlenden Blick, meinen Trost, meine Hilfe«. Denn sie sei »eure mitfühlende Mutter, die deinige und die aller Menschen, die ihr in Gemeinschaft dieses Land bewohnt. Und auch aller übrigen Menschen jedweder Herkunft, die mich lieben, die zu mir flehen, die mich suchen, die auf mich ihr Vertrauen setzen«.³

Als Juan Diego ein drittes Mal beim Bischof vorsprach, geschah das Wunder der Einprägung des Gnadenbildes Unserer Lieben Frau von Guadalupe in seinem Umhang oder *Tilma*: Das mexikanische »Guadalupe-Ereignis«, das mit der Guadalupe-Tradition der spanischen Extremadura nicht nur den Namen gemeinsam hat, war geboren. Damit entstand wie bei jeder Marienerscheinung damals wie heute das Problem der Deutung und der Einordnung in die kirchliche Tradition.

Wir wollen hier die Frage nach der Echtheit des Gnadenbildes beiseitelassen, also ob es wirklich quasi »vom Himmel gefallen« oder eher von Menschenhand gemacht worden sei. Der Streit zwischen den »apariacionistas« und den »antiapariacionistas«, den Anhängern und

* Eine digitale Fassung des Artikels finden Sie auf: <https://www.ctsi.uni-bonn.de/zmr/aktuelle-ausgaben/zmr-109-2025-3-4>

1 KLAUS KOSCHORKE/FRIEDER LUDWIG/MARIANO DELGADO (Hg.), *Außereuropäische Christentums-geschichte. Asien, Afrika, Latein-amerika 1450-1990* (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen; 6), Göttingen 2021, 218. Vgl. auch MIGUEL LEÓN-PORTILLA/RENATE HEUER (Hg.), *Rückkehr der Götter*, Frankfurt a. M. 1986, 110.

2 MARIANO DELGADO (Hg.), *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahr-hunderte*. Unter Mitarbeit von Bruno Pockrandt und Horst Goldstein, Düsseldorf 1991, 81 (Auszüge); DERS., *Das missionarische Religionsgespräch*

der Franziskaner mit den Azteken 1524, in: *Zeitschrift für Missionswis-senschaft und Religionswissenschaft* 108 (2024) 302-309. Vgl. das ganze Religionsgespräch in: *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vorneh-mer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524* »Coloquios y doctrina cristiana« des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564. Spani-scher und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann. Aus dem Nachlaß hg. von GERDT KUTSCHER (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufge-zeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, Bd. 3), Stuttgart 1949, 100-110.

3 RICHARD NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Reli-giöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*, Immensee 1992, 138, die ganze Botschaft vgl. ebd., 136-150. Zur mexikanischen Guadalupe-Verehrung vgl. u. a. auch DAVID BRADING, *Mexican Phoenix. Our Lady of Gua-dalupe*, Cambridge 2001; EDUARDO CHÁVEZ, *Our Lady of Guadalupe and Saint Juan Diego. The historical evi-dence*, Lanham, MD, 2006; VIRGILIO ELIZONDO, *Unsere Liebe Frau von Guadalupe. Evangelium für eine neue Welt*, Luzern 1999; WILHELM MARIA HAVERS, *Maria de Guadalupe. Unsere Liebe Frau von Mexiko*, Essen 31992; JACQUES LAFAYE, *Quetzal-cóatl y Guadalupe, México 1977*; MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *Tonantzin*

den Gegnern der Auffassung, das Guadalupe-Ereignis habe historisch ›so‹ stattgefunden, konnte bis heute nicht verstummen. Es ist auch gut so, denn Marienerscheinungen sind kein Dogma. Aber es fällt auf, dass die Selbstbezeichnung der Madonna dem damaligen Stand der Mariendogmen (immerwährende Jungfrau und Gottesmutter) entspricht. Zudem geschah das Wunder der Einprägung des Gnadenbildes, als Juan Diego vor dem Bischof seine *Tilma* mit den ›kastilischen Blumen‹ (Rosen) öffnete, die er auf Anweisung der Madonna auf dem Hügel Tepeyac gepflückt hatte. Literarisch sind das Zeichen der gelungenen Missionspredigt der Franziskaner und der Translation der spanischen Guadalupe-Verehrung nach Mexiko, wo sie von den Indigenen verinnerlicht und ihrer religiös-kulturellen Tradition angepasst wurde.

1 Ikonographie nach Offb 12

Ikonographisch folgt das mexikanische Gnadenbild von Guadalupe einem neuen Typus von Marienbildern, der sich erst am Ende des Mittelalters und in der Renaissance durchsetzt.⁴ Nach dem ersten marianischen Dogma beim Konzil von Ephesus 431, wo Maria als Gottesgebäerin (griechisch *theotókos*) bezeichnet wurde, entstehen Ikonen, die Maria mit dem Jesus-Kind auf dem Arm zeigen. In der Romanik sind Statuen einer hieratisch wirkenden, sitzenden Maria üblich, die uns das Kind als Retter der Welt auf ihren Knien zeigt. In der Gotik ist Maria zumeist aufgestanden und hält das Kind auf dem linken Arm, wobei zwischen Mutter und Kind eine Interaktion oft in der Form eines Lächelns oder einer zärtlichen Berührung stattfindet. Bei diesen Darstellungen, die der Typologie des Mariendogmas von Ephesus folgen, hat Maria immer das Kind dabei. Sie wird als Gottesmutter oder Gottesgebäerin verehrt. Unter dem Einfluss der Marienverehrung der Ordensgemeinschaften entstehen zudem die ›Schutzmantel-Madonnen‹. Es fehlen im Mittelalter auch nicht Gemälde (Tafelmalerei), in denen ›Maria in der Hoffnung‹ als schwangere Jungfrau dargestellt wird.

In Zeiten der Gefahr, geprägt von apokalyptischen Ängsten wie dies etwa in Spanien um das Jahr 1000 angesichts der muslimischen Bedrohung der Fall war, gibt es in den Buchmalereien und Kirchenfresken Mariendarstellungen, die sich am Kapitel 12 der Offenbarung des Johannes orientieren:

»Dann erschien ein großes Zeichen am Himmel: eine Frau, mit der Sonne bekleidet; der Mond war unter ihren Füßen und ein Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupt. Sie war schwanger und schrie vor Schmerz in ihren Geburtswehen. Ein anderes Zeichen erschien am Himmel und siehe, ein Drache, groß und feuerrot, mit sieben Köpfen und zehn Hörnern und mit sieben Diademen auf seinen Köpfen. Sein Schwanz fegte ein Drittel der Sterne vom Himmel und warf sie auf die Erde herab. Der Drache stand vor

FN 3 Guadalupe, Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el ›Nican mopohua‹, México 2000; TIMOTHY MATOVINA, Theologies of Guadalupe. From the Era of Conquest to Pope Francis, New York 2019; JEANETTE Favrot PETERSON, Visualizing Guadalupe. From Black Madonna to Queen of the Americas, Austin 2014; STAFFORD POOLE, Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797, Tucson 1995; JOSÉ

GUADALUPE RIVERA GONZÁLEZ, La religiosidad popular a través de las imágenes de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de San Luis de Potosí, México, 2014; JEANETTE RODRÍGUEZ, Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women, Austin 1994; MICHAEL SIEVERNICH, Die Offenbarung der ›Frau‹ am Himmel, in: Adveniat (Hg.), Licht und Schatten: 1492-1992, Essen 1991, 9-16; FIDEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ/EDUARDO CHÁVEZ SÁN-

CHEZ/JOSÉ LUIS GUERRERO ROSADO, El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego, México 1999; FIDEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Storicità dell'Evento Guadalupano. Uno sguardo alla più antica documentazione storica a noi nota, in: PAOLO SCAROFONI/DERS., Guadalupe. Evangelizzazione e storia dell'America. Atti del Convegno svoltosi all'Ateneo Pontificio ›Regina Apostolorum‹, Roma, 21 marzo 2003, Città del Vaticano 2004, 111-144.

der Frau, die gebären sollte; er wollte ihr Kind verschlingen, sobald es geboren war. Und sie gebar ein Kind, einen Sohn, der über alle Völker mit eisernem Zepter herrschen wird. Und ihr Kind wurde zu Gott und zu seinem Thron entrückt. Die Frau aber floh in die Wüste, wo Gott ihr einen Zufluchtsort geschaffen hatte; dort wird man sie mit Nahrung versorgen, zwölfhundertsechzig Tage lang« (Offb 12,1-6).

Für uns heute naiv wirkende und zugleich sehr schöne Darstellungen dieses Motivs findet man in der ›Beatus-Buchmalerei‹, also in jenen Handschriften aus Spanien aus dem 10. bis 12. Jahrhundert, die den Apokalypse-Kommentar des Beatus von Liébana († nach 798) abschreiben und mit Bildern im Sinne der Visionen der Apokalypse illuminieren. Das scheinbar fehlende Kind ist nun im Bauch der schwangeren Jungfrau verborgen.⁵

Die Zeit der Renaissance mit der Entdeckung und Eroberung einer Neuen Welt und der emotionalen Destabilisierung der Alten Welt durch die Konfessionsspaltungen ist auch eine Zeit der Krise, in der Christen in Europa wie in Übersee Zuflucht zu der Frau der Offenbarung suchen. So entstehen Marienbilder in Kirchen (und im öffentlichen Raum auf Mariensäulen), die Maria ohne Kind zeigen, weil sie der Typologie der schwangeren Jungfrau der Apokalypse mit Sternenkranz und Sonnenstrahlen und der Mondsichel unter ihren Füßen folgen. Eines dieser Bilder, und das vielleicht wirkungsreichste von allen, ist das mexikanische Gnadenbild Unserer Lieben Frau von Guadalupe. Im Barock fehlt es nicht an Marienbildern, die romanische und gotische Madonnen mit dem Kind auf dem Arm nun auch mit den erwähnten Motiven aus Offb 12 versehen. Die vielleicht schönste Marienfigur dieser Art ist die in Andalusien verehrte Unsere Liebe Frau von El Rocío. Wirklich ohne Kind sind erst die Madonnen der Erscheinungen des 19. und 20. Jahrhunderts (wie Lourdes und Fatima), die zumeist dem marianischen Dogma von der unbefleckten Empfängnis aus dem Jahr 1854 folgen, während die vordogmatischen Darstellungen dieses Motivs in der spanischen Malerei des Barock – etwa bei Murillo, Velázquez oder Zurbarán – auch auf Motive von Offb 12 anspielen.

In Mexiko sind seit dem 16. Jahrhundert drei Grundformen der Interpretation der Guadalupe-Verehrung entstanden. Die ersten Franziskaner, die die Verehrung der spanischen Guadalupe-Madonna eingeführt hatten, sehen in der mexikanischen Prägung eher eine ›Synkretismusgefahr‹, also die indigene Aneignung eines christlichen Motivs, um weiterhin die alte Göttin *Tonantzin* verehren zu können. Im 17. Jahrhundert verbreiten kreolische Priester und Ordensleute, besonders Jesuiten, eine Interpretation des Guadalupe-Ereignisses als providenzielles Zeichen einer besonderen göttlichen Bevorzugung Mexikos. Daraus wird im Verlauf des 18. Jahrhunderts eine Deutung als Nationalsymbol, die im Unabhängigkeitskampf gegen die Spanier politisch nützlich war. In den letzten Jahrzehnten wird die Guadalupe-Verehrung von Kirche und Theologie als Inkulturationsmodell und als bester Ausdruck der marianischen Volksreligiosität bzw. der Weisheit des Volkes betrachtet.

4 Zum Wandel der Marienikonographie vgl. u. a. GREGOR M. LECHNER OSB, Das Marienbild der europäischen Kunst – ein Überblick, in: SEBASTIAN ANNESER u. a. (Hg.), MADONNA. Das Bild der Muttergottes, Freising 2003, 72-83; JUTTA STRÖTER-BENDER, Die Muttergottes. Das Marienbild in der christlichen Kunst. Symbolik und Spiritualität, Köln 1992; THOMAS NOLL, Zwischen Schmerzensmutter und Himmelskönigin. Maria in der Kunst des spä-

ten Mittelalters, in: KATJA LEMBKE (Hg.), Madonna. Frau-Mutter-Kultfigur, Hannover 2015, 182-202; WOLFGANG BRAUNFELS, Art. Das Marienbild in der Kunst des Westens bis zum Konzil von Trient, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3, Freiburg 1971, 181-198; MARTIN LECHNER, Art. Das Marienbild des Barock, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3, Freiburg 1971, 199-206.

5 Vgl. z. B. dieses Bild aus dem »Facundus-Beatus« aus der Mitte des 11. Jahrhunderts: [https://de.wikipedia.org/wiki/Beatus_\(Buchmalerei\)#/media/Datei:B_Facundus_186v.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Beatus_(Buchmalerei)#/media/Datei:B_Facundus_186v.jpg) (Aufruf: 22. 11. 2024).

2 Synkretismusgefahr

Die Typologie des Gnadenbildes unterscheidet die mexikanische Guadalupe-Madonna von der gleichnamigen in der spanischen Extremadura, die zu den schwarzen Madonnen der Romanik bzw. der Protogotik gehört. In den Erscheinungsberichten und -legenden, die die Entstehung dieser Marienfrömmigkeit nachträglich zu legitimieren und zu kanalisieren versuchen, gibt es einige strukturelle Ähnlichkeiten, aber auch Unterschiede.

Der Name ›Guadalupe‹ kommt wahrscheinlich aus dem arabischen (*guad al upe*) und bedeutet ›verborgener Fluss‹ oder ›versteckte Quelle‹.⁶ In Spanien geht es um eine Marienerscheinung, die im 13. Jahrhundert ein Hirte namens Gil Cordero erlebte. Die Madonna sagte ihm, er solle zu einem Fluss in den Bergen gehen und dort nach einem Bild von ihr graben. Als der Hirte das Bild wundersamerweise fand, ging er mit der Kunde zu einem hohen Kleriker, um ihm zu sagen, dass die Madonna dort verehrt werden möchte. Der Kleriker glaubte ihm zuerst nicht, aber nach gewissen Wunderzeichen nahm er die Geschichte an. Mit der Zeit wurde aus der ersten bescheidenen Kapelle, von der nichts mehr übrigblieb, der bedeutsamste Wallfahrtort Spaniens zur Zeit der Entdeckung der Neuen Welt bzw. der Eroberung Mexikos. Obwohl die 59cm große und vier Kilo wiegende Marienfigur aus Zedernholz romanische bzw. protogotische Züge trägt, entstanden alsbald Legenden, dass sie im ersten Jahrhundert in Palästina vom Evangelisten Lukas geschnitzt worden sei oder aus der Westgotenzeit vor dem Maureneinfall 711 käme. So viel in aller Kürze zum Guadalupe-Ereignis in der spanischen Extremadura.

Aus dieser Region war Hernán Cortés, und von dort kamen auch einige der ersten Franziskaner der Mexiko-Mission. Auch Kolumbus war ein Verehrer der spanischen Jungfrau von Guadalupe und benannte nach ihr eine Karibikinsel. Im Wallfahrtsort betete er und verabschiedete sich von den Katholischen Königen vor seiner ersten Entdeckungsreise. Dort wurden auch die ersten Menschen der Neuen Welt getauft, die er nach Spanien als Zeichen seines Entdeckungserfolgs gegen ihren Willen gebracht hatte. Mit dem nüchternen religions- bzw. kulturwissenschaftlichen Blick ist es klar, dass wir es beim mexikanischen Guadalupe-Ereignis im Prinzip mit einer Translation, Anpassung oder Metamorphose der spanischen Tradition zu tun haben.

Im mexikanischen Bericht dieses Ereignisses, dem *Nican Mopohua* (»Hier wird erzählt« auf Náhuatl, der Verkehrssprache der Azteken) gibt es viele strukturelle Ähnlichkeiten, aber auch Unterschiede, zur spanischen Tradition.⁷ Zu den Ähnlichkeiten gehört, dass ein einfacher Mann von der Madonna zu einem hohen Kleriker geschickt wird, damit man ihr am Ort der Erscheinungen eine Kirche baut, aber auch dass der Kleriker dem Boten nicht glaubt, bis die Madonna ein Wunder tut. Zu den Unterschieden gehört der Ort der Erscheinungen, der Hügel Tepeyac bei der alten Hauptstadt der Azteken Tenochtitlán, wo früher *Tonantzin* die Hauptgöttin der Azteken in einem Tempel verehrt wurde. Während die spanische Jungfrau von Guadalupe zum Typus der schwarzen Madonnen gehört, trägt die mexikanische ein eher indigenes Gesicht. Ihr Kleid hat indigene Motive, und die Sterne in ihrem blauen Umhang scheinen auf eine Sternkonstellation im Hochland von Mexiko anzuspielen. Die Sonnenstrahlen, das Zingulum als Zeichen der Schwangerschaft und die Mondsichel unter ihren Füßen folgen Offb 12. Auch die theologische Grundbotschaft der Erscheinungen ist ein wichtiger Unterschied. Denn Maria sagt Juan Diego in einer Zeit der Ausweglosigkeit nach der gewaltsamen Eroberung des Aztekenreiches nicht nur, dass sie auf dem Hügel Tepeyac in einer Kirche verehrt werden möchte, sondern auch dass sie dort die Menschen trösten werde, denn sie sei seine Mutter und die Mutter aller. Sie will damit eine emotionale Brücke zwischen den Einheimischen und den Spaniern schaffen – und

vor allem den Azteken in der neu angebrochenen Zeit das Gefühl vermitteln, dass sie nicht verwaist sind, wie Octavio Paz angedeutet hat: »Manche indianische Pilger nennen sie immer noch Guadalupe-Tonantzin. [...] Die Jungfrau ist der Trost der Armen, der Schild der Schwachen, der Schutz der Unterdrückten. In einem Wort, sie ist die Mutter der Waisen. Wir alle kommen ohne Erbschaft auf die Welt, unsere eigentliche *conditio humana* (menschliche Verfassung) ist die Verwaisung; das gilt besonders für die Indios und alle Armen von Mexiko.«⁸

Es ist kein Wunder, dass der Ort des Guadalupe-Ereignisses bei den ersten Missionaren den Verdacht wachrief, unter dem Namen der Lieben Frau von Guadalupe könnte die alte Göttin *Tonantzin* verehrt werden. Aber es ist auch zu vermuten, dass die Namensgebung ›Guadalupe‹ und der Ursprung der Verehrung auf die Franziskaner selbst zurückgehen. Die ersten zwölf Franziskaner waren im Mai 1524 nach Mexiko gekommen. Gleich im selben Jahr führten sie ein Religionsgespräch mit aztekischen Priestern und Vornehmen, um sie von der Wahrheit des Christentums, aber auch von den Vorteilen der Annahme der neuen Religion und der spanischen Herrschaft zu überzeugen.⁹ Nachdem dies nicht die erwartete Wirkung zeigte und die Franziskaner sahen, »dass die Zeit vergeudet war und die Arbeit ins Leere lief, solange die Götzenbilder existierten«, konnten sie der Versuchung nicht widerstehen, im ›starken Gott‹ den besten Katecheten zu sehen. Der Ordenschronist Jerónimo de Mendieta erzählt um 1600, wie sie nun begannen,

»die Tempel einzureißen und niederzubrennen, bis sie alle dem Boden gleichgemacht und mit ihnen zugleich auch die Götzenbilder zerstört hatten, obwohl sie sich damit in Lebensgefahr begaben [man musste einen Aufstand der Indigenen befürchten, und die Spanier waren noch wenige im Lande]. So gingen sie zu Werke und begannen damit in Texcuco, wo sehr schöne Tempel mit vielen Türmen standen, dies geschah am Neujahrstag des Jahres 1525. Darauf fuhren sie damit in Mexico, Tlaxcala und Guexozingo fort. Die Patres nahmen die Kinder und Jugendlichen mit, die sie aufzogen und unterrichteten, Kinder der Herrscher und Fürsten; Gott gab ihnen dazu Riesenkräfte und ließ ihnen Unterstützung durch Leute aus dem Volk zukommen, die bereits im Glauben erstarkt waren und dies unter Beweis stellen wollten. [...] Dies geschah in den Anfängen, als die Patres nahezu zwei Jahre lang viel zu tun hatten, um alles radikal auszurotten.«¹⁰

Die entstandene emotionale Lücke bei den Indigenen versuchten die Franziskaner nun mit der Substitution der alten ›Götzen‹ und Kultorte durch christliche Bilder und Kirchen zu füllen, wie dies in der Kirchengeschichte immer wieder der Fall gewesen war.¹¹ Juan de Torquemada, ein anderer Franziskanerchronist, erzählt um 1600, wie die ersten Franziskaner dann beschlossen, der »heiligsten Jungfrau, die Unsere Liebe Frau und Mutter ist, in Tonantzin bei Mexiko eine Kirche zu bauen«.¹² In der Missionspredigt betonten die Franziskaner, dass die immerwährende Jungfrau und Gottesmutter Maria auch die Mutter aller ist, der Einheimischen wie der Spanier.

6 Vgl. LAFAYE, Quetzalcóatl y Guadalupe, 303.

7 Vgl. den Bericht in NEBEL, Santa María Tonantzin, 136–150; vgl. ebd. auch die gründliche Studie des Autors.

8 OCTAVIO PAZ, Das Labyrinth der Einsamkeit, Frankfurt a. M. 1979, 88.

9 Vgl. Sterbende Götter.

10 DELGADO (Hg.), Gott in Lateinamerika, 206–208.

11 Zu dieser ›Substitutionsmethode‹ in Lateinamerika vgl. DERS., Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 43), Immensee 1996, 113–189.

12 JUAN DE TORQUEMADA, Monarquía indiana. 3 Bde., México 1944 (Faksimile-Nachdruck der Ausgabe von 1723), Bd. 2, 245f.

Aber diese Marienverehrung muss infolge der Erscheinungen bzw. Visionen von 1531 mit einem einfachen Indigenen als Protagonisten eine nicht zu kontrollierende Eigendynamik entwickelt haben, wie sie auch zur ›Volksreligiosität‹ gehört. Daher die kritische Sicht des Franziskaners Bernardino de Sahagún um 1570 in seinem Werk *Historia general de las cosas de Nueva España*. Mit diesem Werk, in dem die Geschichte, Kultur und Religion der Azteken nach dem missionarischen Ikonoklasmus der Anfänge für die Nachwelt beschrieben werden, gilt Sahagún als Vater der modernen Ethnographie. Er kannte also die aztekische Religiosität sehr gut, was seine kritische Sichtung der Guadalupe-Verehrung als Form eines ›verborgenen Götzendienstes‹ erklärt. Er spricht vom Hügel Tepeyac, der nun von den Spaniern Unsere Liebe Frau von Guadalupe genannt wird, weil die Missionare dort eine Kirche mit diesem Namen gebaut hatten: An diesem Ort hatten die Einheimischen »einen Tempel der Göttermutter errichtet, die sie *Tonantzin* nannten, was ›unsere Mutter‹ bedeutet. Dort verrichteten sie viele Opfer zu ehren dieser Göttin, und sie kamen von weither von mehr als 20 Meilen und von allen Gegenden Mexikos mit vielen Opfergaben [...]. Sie sagten ›gehen wir zum *Tonantzin*-Fest‹, und nun, nachdem dort die Kirche für Unsere Liebe Frau von Guadalupe errichtet worden ist, nennen sie sie auch *Tonantzin*, nicht zuletzt weil die Missionare Unsere Liebe Frau, die Mutter Gottes, *Tonantzin* nennen«. ¹³ Sahagún, der die aztekische Sprache besser als die ersten Missionare kannte, schreibt weiter: »Dies sollte man ändern, denn der eigentliche Name der Mutter Gottes, der heiligsten Maria, ist nicht *Tonantzin* [unsere Mutter], sondern Gottes *inantzin* [Gottes Mutter]«. ¹⁴ Die Dynamik des Kultes auf dem Tepeyac-Hügel scheint für Sahagún »eine teuflische Erfindung zu sein, um den Götzendienst unter dem falschen Namen *Tonantzin* zu verbergen. [...] Diese Verehrung ist auch verdächtig, denn überall gibt es viele Kirchen für Unsere Liebe Frau, die von den Indigenen ignoriert werden; aber sie kommen von weit her zu dieser *Tonantzin*, wie sie es früher taten«. ¹⁵

3 Ausdruck einer besonderen marianischen Bevorzugung und Nationalsymbol Mexikos

Der spanische Providenzialismus speiste sich aus der Überzeugung, das Land der Verkündigung des Apostels Jakobus und des Besuchs der Jungfrau Maria zu Lebzeiten in Saragossa am Ebro-Fluss zu sein. Gerade um 1600 entstanden Geschichtswerke, die diese Gründungslegende des hispanischen Christentums untermauern wollten. Der Providenzialismus diente auch dazu, das Recht auf die Eroberung Mexikos mit dem Argument zu rechtfertigen, dass die Spanier als erste das Evangelium dorthin gebracht hätten. Nun, dieses spanische Auserwählungsbewusstsein wurde im 17. und 18. Jh. zu einem mexikanischen transformiert. Der Transformationsprozess zeigt, dass die Mexikaner gelernt haben, die Spanier auf dem Gebiet der Geschichtstheologie bzw. der nationalen, marianischen Auserwählung mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Der politischen Unabhängigkeit ging also die geistige, theologische Transformation voraus.

Entscheidend dafür war die neue Sicht, welche die vier ›Guadalupe-Evangelisten‹ (die kreolischen Priester Miguel Sánchez, Lasso de la Vega, Luis Becerra Tanco und Francisco de Florencia SJ) nach der Publikation des Berichtes des Guadalupe-Ereignisses im 17. Jahrhundert verbreiteten. Indem sie dabei das Guadalupe-Ereignis mit einer Evangelisierung Mexikos durch den Apostel Thomas in Verbindung brachten, schufen sie einen Gegenmythos zur spanischen Jakobus-Tradition. Dies ließ das mexikanische Gefühl wachsen, eine von Gott und Maria auserwählte Nation zu sein.

Im ersten gedruckten Buch über das Guadalupe-Ereignis, das der kreolische Weltpriester Miguel Sánchez 1648 publizierte, werden die Weichen in diesem Sinne gestellt. Sánchez beschreibt die Mexikaner als auserwähltes Volk und Mexiko-Stadt als neues Jerusalem. Die Jungfrau von Guadalupe habe für Mexiko eine ähnliche Bedeutung wie Jesus für Israel. Daher gilt der Autor als Begründer der nationalen Guadalupe-Tradition, wie Jacques Lafaye betont hat.¹⁶ Aber Sánchez hat auch andere Weichen gestellt: Er ist der erste, der das mexikanische Guadalupe-Bild in Verbindung mit Kapitel 12 der Offenbarung bringt. Daher lautet der volle barocke Titel seines Werkes: »Bild der Jungfrau Maria, Mutter Gottes von Guadalupe, in der Stadt Mexiko auf wunderbare Weise erschienen, gerühmt in seiner Geschichte, mit der Prophetie des Kapitels zwölf der Apokalypse«.¹⁷ Die Symbole (das Zingulum der Schwangerschaft, die Sonnenstrahlen, die Mondsichel unter ihren Füßen, der Mantel mit den Sternen, der Drache) werden im Guadalupe-Bild identifiziert. Aber die historisch-allegorische Übertragung auf die Situation Mexikos in der Zeit der Conquista durch Miguel Sánchez ist für uns heute nicht nachvollziehbar, etwa wenn der siebenköpfige Drache mit dem Heidentum und dem »Götzendienst« der sieben Völker im aztekischen Tributimperium identifiziert wird; oder wenn der Erzengel Michael und seine Engelschar symbolisch auf Hernán Cortés und die Eroberer Mexikos bezogen werden; oder wenn die Wüste, in die die Frau der Apokalypse vor dem Drachen flieht, zum Hügel Tepeyac wird, »einem steinigen Ort, wo das alte Heiligtum der Tonantzin stand und nun das neue der Jungfrau von Guadalupe steht«.¹⁸ Ungeachtet dieser seltsamen Allegorik wurde die Nationalisierung der Guadalupe-Tradition durch die anderen oben genannten Autoren des 17. Jahrhunderts verstärkt.

Wie schon bei Sánchez war für sie die Evangelisierung Mexikos weniger das Werk der Spanier als vielmehr das der Mutter Gottes selbst, die vom Himmel herabkam, um sich einem einfachen Indigenen zu zeigen und ihn als ihren besonderen Boten zum spanischen Bischof Juan de Zumárraga zu schicken. Das Guadalupe-Ereignis, das im 16. Jahrhundert von den Franziskanern (Bernardino de Sahagún) als ein eher synkretistisches Phänomen betrachtet wurde, wird nun zu einem Zeichen für die besondere göttlich-marianische Bevorzugung Mexikos: Der Ausdruck »Non fecit taliter omni nationi« (Die Jungfrau hat nicht mit allen Völkern etwas Ähnliches getan) ist seit dem kreolischen Jesuiten Francisco de Florencia 1688 das Motto der Guadalupe-Anhänger (guadalupanos).¹⁹

Ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war die Kreolisierung Spanisch-Amerikas ein weit verbreitetes Phänomen. Die Kreolen fühlten sich bei der Vergabe von Ämtern und Ehrungen in Kirche und Staat diskriminiert und stießen auf Hindernisse beim freien Handel. Sie wurden von bischöflichen Ämtern und von den wichtigsten Positionen in der Verwaltung und der Armee ausgeschlossen, weil ihre Loyalität angezweifelt wurde und weil man glaubte, dass die in Amerika Geborenen nicht so fleißig und intelligent sein könnten wie die Europäer. Laut Alexander von Humboldt gab es Ende des 18. Jahrhunderts in Mexiko 2.500.000 Indigene, 1.25.000 Kreolen, 70.000 Spanier von der Halbinsel, 1.231.000 Mestizen und 6.100 Schwarze. Einige Kreolen reagierten auf die Diskriminierung mit Denkschriften

13 BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Hg. von JUAN CARLOS TEMPRANO (Crónicas de América 55a, 55b), Madrid 1990, Bd. 2, 937.

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Vgl. LAFAYE, Quetzalcóatl y Guadalupe, 332-346. Vgl. dazu auch SIEVERNICH, Offenbarung.

17 MIGUEL SÁNCHEZ, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de México. Celebrada en su Historia con la Profecía del capítulo doze del Apocalipsis*, México 1648.

18 SIEVERNICH, Offenbarung, 15.

19 Vgl. NEBEL, Santa María Tonantzin, 124.

an die Krone und behaupteten darin, sie stünden den Spaniern in nichts nach. Berühmt ist das Memorandum vom 2. März 1771, in dem sie von König Karl III. Abhilfe erwarten.²⁰

Andere argumentierten eher geschichtstheologisch. Das Guadalupe-Ereignis als solches stellte keine große Gefahr für den spanischen Providenzialismus dar. Denn es handelte sich um eine marianische Vorliebe für Mexiko ›nach‹ der Eroberung, während Spanien das Privileg der eigenen Evangelisierung zu Lebzeiten des Apostels Jakobus und Mariens sowie der Evangelisierung der Neuen Welt hatte. Daher mussten sich die Mexikaner auf die Tradition einer Urevangelisierung Altamerikas in der Apostelzeit berufen.

Die apokryphen Thomasakten²¹ berichten, dass der Apostel Thomas jenseits des Ganges missioniert habe. Bereits im 16. Jahrhundert wird im Schatten der Amerikamission postuliert, dass er nach China und sogar nach Amerika gekommen sei, da man von der Existenz einer Landbrücke zwischen beiden Kontinenten ausging bzw. von der Nachbarschaft beider ›Indien‹ in der Antike.²² Die erste Postulierung einer Evangelisierung Altamerikas in der Apostelzeit diente zunächst der Rechtfertigung der Conquista (Unterwerfung der großen altamerikanischen Reiche), da aus den Indigenen damit abtrünnige ›Ketzer‹ werden konnten: Wenn sie von der wahren Religion Kunde erhielten, wären sie wegen des Rückfalls in den ›Götzendienst‹ umso unentschuldbarer (vgl. Röm 1,18-23) und daher mit aller Strenge zu behandeln. Paradigmatisch findet sich diese Position im Geschichtswerk des Hofchronisten Gonzalo Fernández de Oviedo Mitte des 16. Jahrhunderts. Ihm war nicht entgangen, dass viele Völker der Neuen Welt deutliche Anzeichen einer hohen sittlichen Entwicklung zeigten; da dies seiner Meinung nach nur aus dem Kontakt mit dem Evangelium stammen konnte, postulierte er, dass die Altamerikaner vor der Ankunft der Spanier durch einen Apostel evangelisiert gewesen sein müssten, obwohl sie später in den ›Götzendienst‹ zurückgefallen waren. Als Bibelbeleg stützte er sich auf Ps 18/19,5: »Doch ihre Botschaft geht in die ganze Welt hinaus, ihre Kunde bis zu den Enden der Erde«.²³

Für die ersten Franziskaner Mexikos ist hingegen eine Evangelisierung Altamerikas in der Apostelzeit kein Thema. Den aztekischen Priestern und Vornehmen sagen sie im Religionsgespräch von 1524: »Niemals zu euch gelangte der Hauch, das Wort des Herrn des Himmels und der Erden«.²⁴ Sie seien daher wie Blinde, wie Taube, die gleichsam in der Zeit der Nacht, der Finsternis gelebt hätten, womit ihre Sünde schließlich nicht allzu groß sei. Die Franziskaner wollten damit vor allem sagen, dass die Einwohner der Neuen Welt eine neue Art von unwissenden Heiden darstellen und nicht mit jener Strenge zu behandeln seien, die die Kirche für Ketzer, Juden oder Muslime reserviere. Aus demselben Grund wird Bartolomé de Las Casas sämtliche Theorien von einer jüdischen Herkunft der Altamerikaner oder einer früheren Evangelisierung ablehnen und die in ihren Religionen vorhandenen Ähnlichkeiten mit dem Christentum auf die ›natürliche Gotteserkenntnis‹ und den allgemeinen Drang der Menschen zur Sittlichkeit und Religion zurückführen.²⁵

20 Vgl. Auszüge in KOSCHORKE / FRIEDER / DELGADO (Hg.), *Christentums-geschichte*, 263.

21 Vgl. HANS J. W. DRIJVERS, *Thomasakten*, in: WILHELM SCHNEE-MELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen*. Bd. 2, Tübingen 1987, 289-303.

22 Vgl. URS BITTERLI/EBERHARD SCHMITT (Hg.), *Die Kenntnis beider ›Indien‹ im frühneuzeitlichen Europa* (Akten der Zweiten Sektion des 37. Deutschen Historikertages in Bamberg 1988), München 1991. Vgl. auch PAUL J. GALLEZ, *Das Geheimnis des Drachen. Die Kenntnis Amerikas vor Kolumbus*, Berlin 1980.

23 Vgl. GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia General y natural de las Indias*. Hg. von Juan PÉREZ DE TUDELA. 5 Bde. (Biblioteca de Autores Españoles 117-121), Madrid 1959, Bd. 1, 30f.

24 DELGADO (Hg.), *Gott in Lateinamerika*, 83; *Sterbende Götter*, 109.

Mit dem Abschluss der Conquista und der besseren Kenntnis der indigenen Religionen gewinnt allerdings die Theorie einer Urevangelisierung Altamerikas an Bedeutung. Sie ist zur Legitimierung der Conquista nicht mehr nötig, wohl aber zur Erklärung erstaunlicher Phänomene in den Religionen und Kulturen der Neuen Welt. Missionare aller Orden entdecken darin Ähnlichkeiten mit dem Christentum sowie Spuren eines weißen Gottes oder Kulturheros (Viracocha bei den Ketschua und Aymara, Zumé/Zomé oder Sumé bei den Tupí-Guaraní, Bochica bei den Chibcha, Quetzalcóatl bei den Azteken oder Cuculcan bei den Maya). Aufgrund von apokryphen Legenden identifizieren sie ihn mit dem Apostel Thomas bzw. mit Bartholomäus. Die Jesuiten, die durch die Asienmission mit den ›Thomas-Christen‹ Indiens in Kontakt standen, suchten schon um 1550 nach Spuren des Apostels Thomas in Brasilien. Um 1600 wird dies in allen großen Kulturen Altamerikas getan. Für Fernando Mires,²⁶ der Machtgelüste und Intrigen der Kirche für den einzig ausschlaggebenden Grund zur Aufstellung solcher Theorien hält, dienen diese keinem anderen Zweck, als die Ansprüche der Kirche, vor der Conquista bereits in der Neuen Welt tätig gewesen zu sein, zu untermauern: So wie die Konquistadoren die Rückkehr-Mythen von Viracocha und Quetzalcóatl als Beweisführung der Notwendigkeit ihrer quasi messianischen Ankunft als ›Befreier‹ der Indigenen uminterpretierten, so dient die Identifizierung dieser Gestalten mit Aposteln dem Selbstbewusstsein der Kirchenmänner gegenüber der weltlichen Macht. Deshalb – so Mires – zeigte sie auch für die positive Bewertung der altamerikanischen Religionen keine Wirkung, wurden die darin gefundenen Ähnlichkeiten doch trotz der Postulierung einer apostolischen Predigt weiterhin als »Täuschung des Teufels«²⁷ abgetan.

In Wirklichkeit weisen die Erkenntnisinteressen – vor allem ab 1600 – in eine andere Richtung: Es geht um die Erfindung einer eigenständigen (nicht-kolonial-missionarischen) christlichen Vergangenheit als Antwort auf die emotionale Krise von Indigenen, Mestizen und Kreolen. Dieser Perspektivenwechsel ist am deutlichsten beim peruanischen Kreolen Antonio de la Calancha OSA 1639 zu finden.²⁸ Das Postulat einer apostolischen Evangelisierung Altamerikas ist für ihn ein Gebot evangelischer Gerechtigkeit und eine logische Folge des universalen Missionsbefehls Jesu Christi (Mk 16,15; Mt 28,19): Warum sollte die Verkündigung oder die universale Erlösung des Christentums räumlich auf die Alte Welt begrenzt gewesen sein? Denen, die solches behaupten, wirft Calancha schlichtweg vor, sie suchten einen Vorwand, um die Verteufelung und Verdammung der indigenen Religionen und Kulturen mit gutem Gewissen weiterhin zu betreiben. Seine Gegenthese lautet: Die Indigenen sind genauso Christen der ersten Stunde wie wir gewesen, doch im Verlauf der Zeit verdunkelte sich das Licht des Glaubens durch den Mangel an Priestern und Lehrern, der die Arbeit des Teufels begünstigte. Sehen wir genauer hin, so stellen viele ihrer Riten nicht die radikal zu beseitigende Nachäffung der wahren Religion dar – so die meistverbreitete Theorie der Missionare –, sondern lediglich

²⁵ Vgl. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, Werkauswahl, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften. Hg. von MARIANO DELGADO, Paderborn u. a. 1995, 381-399.

²⁶ Vgl. FERNANDO MIRES, Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung. Theologische und politische Diskussionen, Freiburg i. Ue. 1989.

²⁷ So das berühmte Urteil des Jesuiten José de Acosta um 1590, der für die festgestellten Ähnlichkeiten keine andere Erklärung fand, »als dass der Teufel auch jetzt tobend darauf aus ist, Gott in allem nachzuäffen, und dass er [...] auch danach strebt, sich durch falsche Nachahmung die Sakramente und religiösen Zeremonien des wahren Gottes zu eigen zu machen«. JOSÉ DE ACOSTA, De procuranda indorum salute (Corpus hispanorum

de pace 23, 24), Madrid 1984-1987, Bd. 2, 424-429.

²⁸ Vgl. ANTONIO DE LA CALANCHA, Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú. 6 Bde., Lima, 1974-1981), Bd. 3, 710-771. Eine deutsche Auswahlübersetzung dieses Textes findet sich in: DELGADO, Gott in Lateinamerika, 286-289.

vom Heidentum überwucherte christliche Sakramente und Feste; diese werden wieder an die Oberfläche kommen, wenn man behutsam die heidnische Patina abträgt, für die die Indigenen keine Schuld tragen, da sie während so vieler Jahrhunderte von der Kirche der Macht des ›Teufels‹ überlassen wurden. Es ist kein Zufall, dass gerade Kreolen nun eine freundliche Deutung der Zeit vor der Conquista zu entwerfen versuchen. Anders als die aus Europa kommenden Missionare fühlen sie sich immer mehr als ›Amerikaner‹ und sehen in der Geringschätzung und Verteufelung der indigenen Traditionen auch eine Beleidigung der langsam keimenden eigenen kulturellen Identität. Indem diese Kreolen zu den indigenen Kulturen eine hermeneutische Brücke schlagen, stärken sie einerseits das eigene Bewusstsein, ›Amerikaner‹ zu sein, und versuchen andererseits, die geistigen (geschichtstheologischen) Voraussetzungen für die Emanzipation von Spanien zu schaffen.

Wir haben es also nicht primär mit klerikalen Machtgelüsten gegenüber dem Staat zu tun, sondern mit der Geburtsstunde dessen, was man ruhig emanzipierte, iberamerikanische Identität nennen könnte. Um mit Spanien gleichziehen zu können, benötigten die Länder Spanisch-Amerikas einen ähnlichen geistlichen Status wie das Mutterland, d. h. sie müssten von einem Apostel evangelisiert worden sein.²⁹

Was Calancha im peruanischen Kontext geleistet hat, werden in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Jesuiten Manuel Duarte und Carlos de Sigüenza y Góngora in Mexiko tun.³⁰ Die Postulierung einer Evangelisierung Altamerikas durch den Apostel Thomas ist für sie auch ein Gebot evangelischer Gerechtigkeit und eine logische Folge des universalen Missionsbefehls Jesu Christi. Es scheint theologisch unmöglich, dass Amerika, wo ca. ein Drittel der Menschheit lebte, nicht die Ehre der apostolischen Evangelisierung empfangen hätte. Die zusätzliche Identifizierung des aztekischen Kulturheros Quetzalcóatl mit dem Apostel Thomas half, die Geistesgeschichte Mexikos anders zu interpretieren.

Aber es fehlte noch der Funke, um die Lunte zu entzünden, nämlich dass das Gnadenbild der Jungfrau von Guadalupe auf die Zeit des Apostels Thomas zurückgeht, und dass dies zudem in Altmexiko geschah, bevor Maria den Apostel Jakobus am Ufer des Ebro bei Saragossa besuchte. Gerade dies ist das Thema der feurigen Predigt, die der Dominikaner Servando Teresa de Mier am 12. Dezember 1794 in der Basilika von Guadalupe in Anwesenheit des Erzbischofs, des Vizekönigs und anderer Behörden hielt. Mier versucht, diese Thesen zu untermauern:

- »1. Das Bild Unserer Lieben Frau von Guadalupe ist nicht auf den Bauernmantel des Juan Diego, sondern auf den Umhang des hl. Thomas gemalt, des Apostels dieses Reiches. 2. Bereits vor 1750 Jahren [also vor dem Guadalupe-Ereignis von 1531; M.D.] wurde das Bild Unserer Lieben Frau von Guadalupe schon feierlich verehrt und angebetet durch die zu Christen gewordenen Indigenen auf der Hochebene dieser Sierra von Tenayuca, wo der hl. Thomas einen Tempel errichtete. 3. Von unserer Religion soeben erst abgefallene Indigene haben dann das Bild geschändet, auch wenn sie es nicht auslöschen

²⁹ Vgl. LAFAYE, Quetzalcóatl y Guadalupe, 271.

³⁰ Vgl. ebd., 265-271.

³¹ Vgl. Niederschrift der Predigt in: ERNESTO DE LA TORRE VILLAR / RAMIRO NAVARRO DE ANDA (Hg.), Testimonios históricos guadalupanos, México 1982, 732-752, 739f. Deutsche

Auswahlübersetzung in: DELGADO, Gott in Lateinamerika, 316-320, 316f.

³² Vgl. ENRIQUE MARROQUÍN, Fray Servando Teresa de Mier, in: PABLO RICHARD (Hg.), Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología, San José (Costa Rica) 1987, 85-96.

Vgl. auch ANNE KRAUME, Literatur und Unabhängigkeit. Transatlantische Verflechtungen bei Fray Servando Teresa de Mier (1763-1827) (Latin American Literatures in the World / Literaturas Latinoamericanas en el Mundo 18), Berlin-Boston 2023.

konnten; der hl. Thomas hat es daraufhin versteckt. Zehn Jahre nach der Conquista erschien dem Juan Diego die Himmelskönigin, erbat sich einen Tempel und übergab ihm beim letzten Mal ihr altes Bild, damit er es zum Herrn Zumárraga bringe. 4. Das Bild Unserer Lieben Frau ist ein Gemälde aus den Anfängen des ersten Jahrhunderts der Kirche; aber wie seine Bewahrung ist auch seine Gestaltung jedem menschlichen Eifer überlegen, als ob sich die Jungfrau Maria selbst zu Lebzeiten auf natürliche Weise in Leinen eingepreßt hätte.«³¹

Mier verbindet in seiner Predigt die Geschichten des Apostels Thomas/Quetzalcóatl und der Jungfrau von Guadalupe bzw. der aztekischen Göttin Tonantzin. Denn es geht ihm – wie den bereits genannten Autoren – um eine Umdeutung der altmexikanischen Geschichte im Dienst einer gemeinsamen Identität von Kreolen und Mexikanern. Für viele Mexikaner ist er deshalb der Vater des modernen Nationalbewusstseins.³² Die Predigt hat in der Tat dazu gedient, eine emotionale Brücke zwischen Kreolen, Mestizen und Indigenen gegen den gemeinsamen Feind der Gachupines (im Mutterland geborene Spanier) zu schaffen. Diese Brücke spielte bei den mexikanischen Unabhängigkeitskriegen eine wesentliche Rolle. Der Priester und Kreole Miguel Hidalgo, ein Angehöriger des niederen Klerus und wichtigster Anführer der Bauernheere, kämpfte z. B. unter dem Banner der Jungfrau von Guadalupe mit dem Schlachtruf: »Nieder mit schlechter Regierung! Tod den Gachupines! Lang lebe die Religion. Lang lebe unsere allerheiligste Jungfrau von Guadalupe!«³³ Aus der Madonna, die einst die Eroberer als Schutzschild mitbrachten, wurde nun eine »befreiende« Madonna.³⁴

Mier sah darin jedoch vor allem eine große Gefahr für die entstandene koloniale Gesellschaftsstruktur unter weißer Vorherrschaft und distanzierte sich ausdrücklich von dieser Interpretation. Aber Simón Bolívar, der Befreier Südamerikas und liberaler Freimaurer, erkannte den Nutzen der Religion beim mexikanischen Unabhängigkeitskampf:

»Glücklicherweise haben die Führer der Unabhängigkeit in Mexiko mit höchster Treffsicherheit den Fanatismus ausgenutzt, indem sie die berühmte Jungfrau von Guadalupe zur Königin der Patrioten proklamierten. Hiermit hat sich die politische Begeisterung mit der Religion vermischt, und diese Mischung hat eine ungestüme Hingabe für die heilige Sache der Freiheit erzeugt. Die Verehrung dieses Bildes in Mexiko ist überschwänglicher, als auch der schlaueste aller Propheten sie je inspirieren könnte.«³⁵

Mier wusste, dass seine Thesen »seltsam und unerhört« waren. Die entscheidende Stelle der Predigt ist in dem Versuch zu sehen, dem religiösen Mythos spanischen Nationalbewusstseins nach der Jakobustradition nun einen ähnlichen mexikanischen Mythos entgegensetzen: Bei der Evangelisierung Altmexikos sei die Madonna dem Apostel Thomas/Quetzalcóatl erschienen. Danach sei das Bild auf dem Umhang des Apostels entstanden. Es sei aber so perfekt, als habe sich die Madonna selbst zu Lebzeiten auf natürliche Weise in Leinen eingepreßt. Doch Miers Predigt geht noch weiter: Mit Hilfe des Sonnensteins aus dem

33 HANS-JÜRGEN PRIEN, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978, 390. Vgl. auch LAFAYE, Quetzalcóatl y Guadalupe, 393; NEBEL, Santa María Tonantzin, 220.

34 Vgl. ANTONIO GONZÁLEZ DORADO, Mariología popular latinoamericana. De la María Conquistadora a la María Liberadora, Asunción 1985, 29–51.

35 KOSCHORKE/FRIEDER/DELGADO (Hg.), Christentums Geschichte, 269.

aztekischen Kalender, der nach der Zerstörung des Haupttempels durch Konquistadoren und Missionare als verloren galt und wenige Jahre vor der Predigt ausgegraben werden konnte, behauptet er, dass die Missionsarbeit des Apostels Thomas in Mexiko und die Marienerscheinung im sterblichen Fleisch nur fünf Jahre nach dem Tod Jesu stattgefunden habe (und so der Jakobustradition am Ebro in Spanien vorausgegangen sei). Zwischen den Zeilen will das heißen: Die Mexikaner brauchen sich also die verachtende Behandlung durch die Spanier nicht gefallen zu lassen, denn sie können mit diesen auf der geschichtstheologischen Ebene marianischer Auserwählung nicht nur mithalten, sondern sie auch übertrumpfen: »Non fecit taliter omni nationi«.³⁶ Gerade dies irritierte die Spanier am meisten.

Daher ließ die Reaktion der spanischen Behörden nicht lange auf sich warten. Der Erzbischof von Mexiko, Alonso Núñez de Haro y Peralta, verbot Mier zehn Jahre lang zu predigen, und die Leitung des Predigerordens schickte ihn in das Kloster Las Caldas in den Bergen Kantabriens im Norden Spaniens, das er nicht verlassen sollte. Aber Mier konnte kurz nach seiner Ankunft fliehen. Danach schrieb er 1797 Briefe an den offiziellen Reichschronisten, Juan Bautista Muñoz, der 1794 eine kritische Studie gegen die historische Echtheit des Guadalupe-Ereignisses von 1531 verfasst hatte.³⁷

Mier bekräftigt die wesentlichen Postulate seiner Predigt und verteidigt die Verbindung zwischen dem Bild der Jungfrau von Guadalupe und der Missionsarbeit des Heiligen Thomas: Die wahre Ursache für seine Verfolgung sei, dass seine Predigt die Verkündigung des Evangeliums in Mexiko vor der Conquista voraussetze. Dies habe die Spanier immer gestört, denn sie haben aus der Verkündigung des Evangeliums einen Rechtstitel für die Eroberung gemacht.³⁸ Er wollte damit den Spaniern nicht die Ehre der Verkündigung des Evangeliums nehmen, denn die Wiedereinführung des Evangeliums, nachdem es in Vergessenheit geraten war, sei genauso ehrenhaft wie die Ersteinführung.³⁹

In Amerika habe es vor der Conquista nicht nur die Evangelisierung in der Apostelzeit durch Thomas gegeben, sondern mindestens noch drei weitere Evangelisierungsversuche: Im 6. Jahrhundert durch irische Mönche, im 7. Jahrhundert durch einen Bartholomäus, der aus China gekommen sei, weil damals eine Landverbindung zwischen China und Amerika bestanden habe, und schließlich seit dem 10. Jahrhundert durch Dänen, Normannen, Schotten und Iren. Vor der Conquista hatte man in Amerika also klare Kenntnis von der christlichen Religion.⁴⁰

Weil er diese – durchaus als »wahrscheinlich« geltenden – theologischen Meinungen vertreten habe (Ende des 18. Jahrhunderts disputierte man leidenschaftlich auch an der Königlichen Akademie für Geschichte in Madrid über die Möglichkeit einer Evangelisierung Amerikas durch den Apostel Thomas),⁴¹ habe er nicht die Strafe (Predigtverbot und Exil) verdient, die man über ihn verhängt habe. Denn er habe keine ausdrückliche Häresie gepredigt.⁴²

36 TORRE VILLAR/NAVARRO DE ANDA (Hg.), *Testimonios*, 751.

37 Vgl. den Text von BAUTISTA MUÑOZ in: TORRE VILLAR/NAVARRO DE ANDA (Hg.), *Testimonios*, 689-701; vgl. die polemische Antwort des Mexikaners Luis G. Duarte auf die Thesen von Bautista Muñoz in: ebd., 702-729. Duartes Antwort endet mit einem Bekenntnis zum national-messianischen Motto der guadalupanischen Kreolen: »Non fecit taliter omni nationi« (ebd., 729).

38 Vgl. TORRE VILLAR/NAVARRO DE ANDA (Hg.), *Testimonios*, 760 (erster Brief), vgl. auch 841 (sechster Brief).

39 Vgl. ebd., 844f. (sechster Brief).

40 Vgl. ebd., 846-848. (sechster Brief).

41 Vgl. LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, 281f.

42 Vgl. TORRE VILLAR/NAVARRO DE ANDA (Hg.), *Testimonios*, 857-861 (sechster Brief).

4 Brennpunkt einer inkulturierten Volksreligiosität

Heute versucht die Kirche die national-messianische Interpretation zu relativieren und die theologisch-katechetische zu betonen. Zwei Tendenzen zeichnen sich ab: Für die einen ist das Guadalupe-Ereignis das Paradigma einer Evangelisierung, die mit Hilfe der Jungfrau nach der ersten Missionspredigt dem Christentum ein autochthones Gesicht gegeben habe; nur so sei die Gestaltung der gemischten mexikanischen Gesellschaft möglich gewesen. Der vermeintliche Synkretismus sei Ausdruck einer gelungenen Inkulturation. Das Guadalupe-Ereignis sei ein Musterbeispiel für religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko nach Eroberung und Evangelisierung. Deshalb sollte das Gnadenbild eher heißen: »Santa María Tonantzín – Virgen de Guadalupe«. ⁴³ Für die anderen handelt es sich beim Guadalupe-Ereignis um eine Evangelisierung von unten, die Ausdruck der Option Gottes für die Armen der Geschichte sei. ⁴⁴

Für alle ist das Guadalupe-Ereignis der Brennpunkt einer Volksreligiosität, die sich in den letzten Jahrzehnten einer neuen Wertschätzung durch Klerus und Theologen erfreut – etwa im Sinne der darin ausgedrückten ›Weisheit des Volkes‹ bzw. des ›Sensus fidelium‹, verbunden freilich mit allen Fragen und Problemen, zu denen die Volksreligiosität führt. Kein geringerer als Papst Franziskus plädiert immer wieder für eine positive Würdigung der Volksreligiosität in diesem Sinne. So hat er in *Evangelii gaudium* 126 von der »evangelisierenden Kraft der Volksfrömmigkeit« gesprochen und diese als »theologischen Ort« bezeichnet: »Die Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit haben vieles, das sie uns lehren können, und für den, der imstande ist, sie zu deuten, sind sie ein *theologischer Ort*. Diesem sollen wir Aufmerksamkeit schenken, besonders im Hinblick auf die neue Evangelisierung«. ⁴⁵

Die Volksreligiosität ist aber auch ein ambivalenter theologischer Ort, so dass ein doppeltes Hinhören nötig ist: Die Theologie sollte die Weisheit des Volkes nicht verachten und dieses die kritische, theologische Vernunft nicht ignorieren. Der Mystiker Johannes vom Kreuz hat manche Auswüchse des Bilderkultes Ende des 16. Jahrhunderts so kritisiert:

»Viel wäre über den Unverstand zahlreicher Menschen zum Thema Bilder zu sagen, denn ihre Borniertheit geht so weit, dass manche mehr Vertrauen zu diesem als zu jenem Bild haben, und der Meinung sind, wegen eines bestimmten Bildes von Gott eher erhört zu werden als wegen eines anderen, obwohl beide dasselbe darstellen, etwa zwei verschiedene von Christus oder Unserer Lieben Frau. Und das nur deshalb, weil sie an der Machart des einen mehr hängen als an der des anderen, was viel Unverstand über den Umgang mit Gott und die ihm geschuldete Verehrung und Ehrerbietung verrät, wo doch Gott nur auf den Glauben und die Herzensreinheit der betenden Person achtet.« ⁴⁶

⁴³ Vgl. NEBEL, Santa María Tonantzín.

⁴⁴ Vgl. dazu u. a. ELIZONDO, Unsere Liebe Frau von Guadalupe; HAVERS, María de Guadalupe; MATOVINA, Theologies of Guadalupe; RIVERA GONZÁLEZ, La religiosidad popular; RODRÍGUEZ, Our Lady of Guadalupe.

⁴⁵ https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_ge.pdf (Aufruf: 22.11.2024), vgl. auch Nr. 122-126.

⁴⁶ JOHANNES VOM KREUZ, Poesie und Prosa. Gesamtausgabe. 2 Bde. Hg. von ULRICH DOBHAN/ELISABETH PEETERS. Mit einem Geleitwort von Bernhard Teuber, Freiburg i. Br. 2024, Bd. 2, 909 (35 36,1).

5 Ausblick

Obwohl die Franziskaner den Verdacht hegten, dass die Azteken unter der Lieben Frau von Guadalupe letztlich nur ihre alte Göttin *Tonantzin* verehren wollten, hat sich diese Marienfrömmigkeit im kollektiven Gedächtnis der Mexikaner tief eingegraben. Das Guadalupe-Fest am 12. Dezember ist, wie Octavio Paz geschrieben hat, »das entscheidende Datum im emotionalen Kalender des mexikanischen Volkes«. ⁴⁷ Durch alle Krisen der mexikanischen Geschichte hindurch ertönte an diesem Tag die tröstliche Botschaft der Jungfrau auf dem Tepeyac: »Ich bin eure mitfühlende Mutter, die deinige und die aller Menschen, die ihr in Gemeinschaft dieses Landes bewohnt«. ⁴⁸

Der Prozess zur Heiligsprechung des Juan Diego, die am 31. Juli 2002 stattfand (als erster indigener Lateinamerikas wurde ihm die Ehre der Altäre zuteil), erhitze in Mexiko erneut die Gemüter von »aparicionistas« wie »antiaparicionistas«. Dass die mexikanische Bischofskonferenz und Rom seine Heiligsprechung so eifrig vorangetrieben haben, hat gewiss mit dem Neuerwachen indigenen Bewusstseins im Schatten des Kolumbus-Jahres 1992 sowie mit der intendierten Neuevangelisierung zu tun. Das Guadalupe-Ereignis als Paradigma der inkulturierten Evangelisierung Mexikos erscheint nun als nachahmenswertes Modell für die Neuevangelisierung im dritten Jahrtausend. Bei aller Wertschätzung der Marienfrömmigkeit und der Volksreligiosität in der katholischen Kirche, müsste man – besonders in Lateinamerika – allerdings bedenken, dass sie immer etwas Ambivalentes ist und kein universales Antidot gegen die allgemeine Identitäts- und Relevanzkrise des Christentums in der Moderne sein kann. ♦

⁴⁷ OCTAVIO PAZ, Prefacio: Entre orfandad y legitimidad, in: LAFAYE, Quetzalcóatl y Guadalupe, 22.

⁴⁸ NEBEL, Santa María Tonantzin, 138.