

NIKOLAUS KLEIN

Die Verehrung der Virgen von Guadalupe

Die Entstehungsgeschichte des bedeutendsten mexikanischen Wallfahrtsortes „Unsere liebe Frau von Guadalupe“ (durch das Bevölkerungswachstum bereits innerhalb der Stadt Mexiko gelegen), ist ein Beispiel gelungener Inkulturation. Sie ist das Ergebnis einer Auseinandersetzung zwischen Religion der Indios und der spanischen Kirche. Bis heute hat die Wallfahrt nach Guadalupe einen befreiungstheologischen Gehalt. – Der Verfasser ist Jesuit und Chefredakteur der in Zürich erscheinenden Zeitschrift „Orientierung“. (Redaktion)

Die ältesten bekannten und amtlichen Dokumente über die Verehrung der „Nuestra Virgen de Guadalupe“ und über die Wallfahrt zu ihrem Heiligtum in Tepeyac, einem Hügel ungefähr zehn Kilometer nördlich von der Stadt Mexiko/Tenochtitlan, sind die Akten einer Voruntersuchung (información) aus dem Jahre 1556, die der damalige Erzbischof Fray Alonso de Montúfar OP (1498–1573) gegen den Provinzial der Franziskaner in Mexiko Fray Francisco de Bustamante (1485–1562) durchführen ließ.¹ Der Anlaß für diese Untersuchung war der Skandal, den Fray Francisco de Bustamante mit seiner Predigt zum Fest der Geburt Mariens (am 8. September 1556) bei seinen Zuhörern (u.

a. auch dem Vizekönig und seinem Verwaltungsstab) verursacht hatte. In dieser Predigt kritisierte er die Gewohnheit der kreolischen Bevölkerung Neu-Spaniens, zur Virgen von Guadalupe zu wallfahren und ihrem dort aufgestellten, von einem Indio gemalten Bild („está allí pintada de un indio“) Wunder zuzuschreiben, wie es der Erzbischof bei der Einweihung des Gnadenbildes 1555 in seiner Predigt getan habe. Diese Wallfahrt zu unterstützen, so wurde Fray Francisco de Bustamante von einer Reihe von Zeugen durchgehend wortgleich wiedergegeben, verwirre den christlichen Glauben der Indios. Denn von Anfang an hätten die Missionare bei ihrer Katechese den Indios dargelegt, daß Christen nicht an Bilder glauben, sondern nur an Gott.

Diese Kontroverse zwischen dem Franziskaner und dem Erzbischof war zuerst einmal ein Element im Machtkampf zwischen den einzelnen Orden und der kirchlichen Hierarchie, wie er die Kirche Neu-Spaniens während der ganzen kolonialen Epoche bestimmt hat.² Obwohl Alonso de Montúfar selber Dominikaner war, verfolgte er im Auftrag der spanischen Krone und des Indienrates (Consejo de Indias) die Politik, die Orden und ihre

¹ Forschungsberichte und Bibliographien: P. Borges, *Historiografía de la evangelización hispanoamericana*, in: V. Vázquez de Pradaf, J. Olabarri, Hg., *Balance de la Historiografía sobre Iberoamérica*. Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1989, S. 187–219; K. Maynard, *Popular Religion*, in: H. E. Hinds, Ch. M. Tatum, Hg., *Handbook of Latin American Popular Culture*. Greenwood Press, Westport/Conn. 1985, S. 38–79; F. P. Bowser, *The Church in Colonial Middle America: 'Non Fecit Taliter Omni Nationi'*, in: *Latin American Research Review* 25 (1990) S. 137–156. Die wichtigsten Dokumente zur Geschichte der Wallfahrt zur Virgen de Guadalupe sind gesammelt in: E. de La Torre Villar, R. Navarro de Anda, Hg., *Testimonios históricos guadalupanos*. Fondo de Cultura Económica, México/D. F. 1982; zur Voruntersuchung gegen Fray Francisco de Bustamante vgl. hier, S. 36–141; die zitierten Zeugenaussagen vgl. S. 54, 58, 63.

² A. Alcalá Alvarado, Hg., *Historia general de la iglesia en América Latina*, Vol. V: México. Sígueme, Salamanca 1984, S. 17–164.

Missionen der bischöflichen Jurisdiktion zu unterwerfen. Hinter dieser Auseinandersetzung zwischen dem Franziskaner-Provinzial und dem Erzbischof von Mexiko verbargen sich darüber hinausgehende unterschiedliche kulturelle und theologische Optionen. Die erste Generation der Missionare wie auch der unmittelbare Vorgänger Montúfars (und erste Bischof bzw. Erzbischof von Mexiko) Fray Juan de Zumárraga OFM (wahrscheinlich 1475 geboren und 1548 gestorben, seit 1528 Bischof von Mexiko) waren noch von der sich auf Erasmus von Rotterdam berufenden Reformbewegung in Spanien geprägt.³ Die damit gegebene skeptische Haltung gegenüber einer christlichen Bilderverehrung verband sich mit einer apokalyptisch angespannten Naherwartung⁴ der ersten Missionare, die durch den Enthusiasmus bestärkt wurde, mit dem die Indios nach der Einschätzung der Missionare den christlichen Glauben angenommen haben. Die Missionsmethode sollte deshalb jede Gelegenheit einer Identifizierung von vorchristlichen, von den Missionaren als Aberglaube bezeichneten Bräuchen mit christlicher Praxis ausschließen. 1576 hat Fray Bernardino de Sahagún (ca. 1499–1590) ausdrücklich die Kritik seines Mitbruders Francisco de Bustamante noch einmal deutlich wiederholt. Er führte dazu aus,⁵ daß die Verehrung der Virgen

de Guadalupe „eine Erfindung des Teufels“ („*invención satánica*“) sei, denn die Indios würden nicht nur nach Tepeyac wallfahrten, weil dort vor der Zeit ihrer Bekehrung ein alter aztekischer Kultort der Muttergöttin Tonantzin gewesen sei, sondern sie würden außerdem die dort von den Christen verehrte Virgen de Guadalupe als ihre alte Göttin verehren, sei doch das Nahuatl-Wort für „Jungfrau“ und „Muttergöttin“ (Tonantzin) das gleiche. Im Unterschied dazu setzte Alonso de Montúfar auf die Gegenposition: er knüpfte an den traditionellen Kultort an, und er akzeptierte die Identität der Namen, nahm also eine mögliche Verwechslung oder Substitution der Virgen de Guadalupe mit der früheren Muttergöttin in Kauf. Seine Haltung war der Ausdruck einer neuen Option, so weit wie möglich Bilder in der Verkündigung einzusetzen, verbunden mit der Gewißheit und auch dem Willen, sie unter Kontrolle zu haben.“ Dazu wurde unter seinem Vorsitz auf dem ersten Provinzialkonzil von Mexiko (1555) eine ganze Reihe von Maßnahmen beschlossen, welche die Herstellung und den Gebrauch von Kultbildern bis zu formalen Vorschriften für die Darstellung selbst regeln sollten.⁷ Die Errichtung eines Inquisitionsgerichtes 1571 für Neu-Spanien ermöglichte es der Kirche und den Vizekönigen, die beschlossenen Normen

³ Vgl. M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*. (Bibliothèque de l'École des études hispaniques, 21). Paris 1937, S. 35 ff.

⁴ R. Ricard, *La „conquête spirituelle“ du Mexique. Essai sur l'apostolat et les Méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523–24 à 1572*. (Travaux et mémoires de l'Institut d'éthnologie de l'Université de Paris, 20). Institut d'Ethnologie, Paris 1933; G. Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine*. (1520–1569). Privat, Toulouse 1976.

⁵ Als Anhang „*Adición sobre supersticiones*“ aus dem Jahr 1576 im 9. Buch seiner „*Historia general de las cosas de Nueva España*“, vgl. dazu E. de La Torre Villar, R. Navarro de Anda, S. 142 ff.

⁶ Die Geschichte der „Kolonisierung der Vorstellungskraft“, d. h. der durch Kunst und Ästhetik vermittelten Wahrnehmung der Lebenswelt ist durch die Studien von Serge Gruzinski erschlossen worden. In diesem Zusammenhang geht er auch auf die „Bildpolitik“ und die pastorale Option von Erzbischof Alonso de Montúfar ein: *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI^e–XVIII^e siècle*. Gallimard, Paris 1988, bes. S. 247–255; *La guerre des images de Christophe Colomb à "Blade Runner"* (1492–2019). Fayard, Paris 1990, bes. S. 149–184, 192f, 202–241.

⁷ Vgl. E. Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504–1620*. CRT, México/D. F. 1979, S. 225–230; W. Henkel, *Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I. Mexiko 1555–1897*. (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen). Paderborn 1984, S. 62–78.

durchzusetzen. Bis zu den Unabhängigkeitskriegen haben die entsprechenden Kirchenbeamten (*calificadores*) diese Zensur über die bildende Kunst ausgeübt. Dieser Wille zur Kontrolle von Alonso de Montúfar macht deutlich, daß es ihm nicht darum ging, zwei verschiedene Kulturen in eine dialogisch-produktive Beziehung zu setzen, sondern mit Hilfe von approbierten und überwachten Wallfahrtsorten und den dort gefeierten Liturgien eine Homogenisierung der Bevölkerung zu erreichen.

1648 veröffentlichte der Priester und Lizenziat Miguel Sánchez (1606–1674) sein Buch „*Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Cuidad de México*“ („Das Bild der Jungfrau Maria, der Muttergottes von Guadalupe, die auf wunderbare Weise in der Stadt Mexiko erschienen ist“):⁸ Damit erschien zum ersten Mal und beinahe hundert Jahre nach dem Konflikt zwischen Fray Francisco de Bustamante und Erzbischof Alonso de Montúfar die bis heute als kanonisch geltende Legende über die „wunderbare Entstehung“ des Bildes der Virgen de Guadalupe. Im darauffolgenden Jahre veröffentlichte der Kaplan am Wallfahrtsort von Guadalupe

Luis Lasso de la Vega (ca. 1600–1660) eine Fassung der Legende in Nahuatl.⁹

Was Luis Lasso de la Vega in einem Huldigungsbrief an Miguel Sánchez 1648 feststellte, nämlich, daß es Sánchez gelungen sei, das „zu entziffern“, was ihm und allen Verehrern der Virgen de Guadalupe „bislang zwar sichtbar aber unerkannt vor Augen stand“, überrascht auch heute noch jeden Leser seines Buches: Sánchez gelingt es, in der Beschreibung des Bildes dessen Entstehung zu vergegenwärtigen, indem er das Gemälde in seinen bildlichen Details und Elementen als von Johannes in seiner Vision (Offb 12) vorweggenommen identifiziert. D. h. jedem Vers von Kapitel 12 der Apokalypse entspricht in der Interpretation von Sánchez ein Detail bzw. ein Element des Gnadenbildes. In diesen theologischen Rahmen hineingestellt erzählt Sánchez die Geschichte von der „wunderbaren Erscheinung“ der Virgen und der „wunderbaren Entstehung“ ihres Bildes.

Die von Sánchez berichtete Legende über die Entstehung des Bildes lautet zusammengefaßt so:¹⁰ In den ersten Tagen des Dezember 1531, zehn Jahre nach der Niederlage von Tenochtitlan, d. h. der Stadt Mexiko, erscheint die Jungfrau Maria auf

⁸ Text in E. de La Torre Villar, R. Navarro de Anda, S. 152–281.

⁹ Text in E. de La Torre Villar, R. Navarro de Anda, S. 282–308. Bis heute ist umstritten, ob der von L. Lasso de la Vega veröffentlichte Text (nach seinen Anfangsworten als „*Huei Tlamahuizoltica*“ zitiert) auf eine Vorlage zurückgeht. Primo Feliciano Velázquez, der 1926 die erste vollständige zweisprachige Edition von L. Lasso de la Vega vorgelegt hat, behauptet, daß die Legende in der Fassung von L. Lasso de la Vega auf einer Vorlage, dem sog. „*Nican Mopohua*“ (vgl. den Text in E. de La Torre Villar, R. Navarro de Anda, S. 26–35) beruht, die von ihm aufgrund von Beobachtungen am Text und von Aussagen von Lorenzo Boturini Benaducci (1702–1755) Antonio Valeriano (1531–1605) zugeschrieben wird. W. B. Taylor faßt den neuesten Forschungsstand dazu zusammen (The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian devotion, in: American Ethnologist 14 [1987] S. 9–33, bes. Anm. 2).

¹⁰ Clodomiro L. Siller hat in seinem Kommentar zur Erscheinungslegende auf der Basis des Nahuatl-Textes (d. h. des „*Nican Mopohua*“) die darin enthaltene Bilderwelt in ihren theologischen und politischen Implikationen erschlossen (vgl. Flor y canto del Tepeyac. Amata, Vol. 2. Ed. Servir, México/ D. F. 1981; Ders., El metodo teologico guadalupano, in: Christus, September 1991, S. 37–41). Sein Kommentar bleibt zum Verständnis der Legende unerlässlich und gab mir den Anstoß, mich in diesem Text weniger auf den Inhalt als auf die politische und theologische Funktion der Legende zu konzentrieren. Die in der Legende implizierten Kommunikationsprozesse beschreibt strukturanalytisch I. Estrada (Notre Dame de Guadalupe, expression du processus de métissage au Mexique, in: Social Compass 33 [1986] S. 23–55).

dem Hügel Tepeyac dem Indio Juan Diego. Sie spricht mit ihm in seiner Muttersprache Nahuatl, bittet ihn, der auf dem Wege in die Stadt ist, um dort die Predigt zu hören, stattdessen Bischof Juan de Zumárraga aufzusuchen. Juan Diego solle diesem ihren Wunsch mitteilen, er möge auf dem Hügel von Tepeyac zu ihren Ehren ein Gotteshaus bauen, damit sie dort Fürsprecherin der elenden und armen Indios sein kann. Zweimal spricht Juan Diego mit dem Bischof, aber es gelingt ihm nicht, den Bischof von der Erscheinung der Jungfrau und von ihrem Auftrag an ihn zu überzeugen. Schließlich verlangt der Bischof von ihm ein Zeichen, das die Wahrheit seiner Aussage bestätigen kann. Obwohl Juan Diego in großer Sorge über seinen todkranken Onkel Juan Bernardino ist und für ihn einen Priester suchen will, ist er auf Bitten der Jungfrau ein drittes Mal bereit, dem Bischof ihren Wunsch vorzutragen. Dazu fordert sie ihn aber auf, die auf dem Hügel von Tepeyac, wo sonst nur Wüstenpflanzen wachsen, plötzlich erblühten Rosen zu sammeln und dem Bischof zu bringen. Juan Diego füllt seinen Umhang mit Rosen, und zum Bischof zugelassen möchte er die Rosen vor die Füße des Bischofs schütten. Als er dazu seinen Umhang öffnet, erscheint darauf das Bild der Jungfrau. Juan de Zumárraga erkennt darin ein Wunder, und er erfüllt den Wunsch der Jungfrau,

an dem Ort, wo sie dem armen Indio erschienen ist, ein Gotteshaus zu ihren Ehren zu bauen. Juan Diego findet seinen todkranken Onkel bei seiner Rückkehr genesen vor.

Daß die von Miguel Sánchez und Luis Lasso de la Vega veröffentlichte Geschichte der Entstehung des Gnadenbildes sehr schnell rezipiert wurde – 1666 wurde eine kirchliche Untersuchung darüber mit dem Ergebnis abgeschlossen, daß die von den beiden Klerikern veröffentlichte Darstellung den von altersher bezeugten Traditionen entspricht – hatte sicher auch zeitgeschichtliche Gründe: Einmal bezeugt die Erscheinungsgeschichte die Überlegenheit der Virgen de Guadalupe über die in der Stadt Mexiko verehrte Virgen de los Remedios, dann bedeutete das „außergewöhnliche Wunder“ von Tepeyac eine Auszeichnung der Kreolen und der Mestizen als „der Nation“ Mexikos im Unterschied zu den in Spanien geborenen Bewohnern.¹¹ Als der Dominikaner Fray Servando Teresa de Mier (1773–1827) in einer Predigt 1794 den „kreolischen Charakter“ der Virgen von Guadalupe ausdrücklich hervorhebt, indem er ihre Verehrung auf die Predigt des Apostels Thomas bei den Indios vor seiner Missionstätigkeit in Ostindien zurückführt, muß er auf Druck der Kolonialverwaltung, die darin eine Mißachtung des Mutterlandes sah, nach Spanien ins Exil.¹²

¹¹ Diese von S. Gruzinski (in *La guerre des images*, S. 189) als „protonationalistisch“ bezeichnete Mentalität fällt zusammen mit dem Höhepunkt der Verfolgung der Marranen. Das große Autodafé vom 11. April 1649 markiert das Ende der jüdischen Gemeinde in Neu-Spanien; die Juden wurden entweder auf dem Scheiterhaufen verbrannt oder sie mußten ins Exil gehen (vgl. *St. M. Horder, The Inquisition and the Crypto-Jewish Community in Colonial New Spain and New Mexico*, in: *M. E. Perry, A. J. Cruz, Hg., Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. Univ. of California Press, Berkeley, u. a. 1991, S. 207–217).

¹² Text in *E. de La Torre Villar, R. Navarro de Anda*, S. 732–752. In den mexikanischen Unabhängigkeitskämpfen werden sowohl der Pfarrer Miguel Hidalgo (1753–1811) 1810 wie der Pfarrer José M. Morelos (1765–1815) 1813 die aufständischen Truppen unter dem Banner der Virgen de Guadalupe gegen die spanische Kolonialmacht („los cachupines“) versammeln, während Servando T. de Mier in seiner, ebenfalls 1813 im Londoner Exil veröffentlichten „*Historia de la Revolución de Nueva España*“ seine These von der Proto-Evangelisierung Mexikos durch den Apostel Thomas wiederholen wird. Zur Geschichte der Koinzidenz von mexikanischem Nationalbewußtsein und der Tradition von Guadalupe vgl. *J. Lafaye, Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Fondo de Cultura Económica, México/D. F. 1985, vor allem S. 102–132, 224–259, 350–355.

Die von Miguel Sánchez erzählte und in der Folge als normative Tradition rezipierte Legende konnte nicht nur als Geschichte der Mestizen und Kreolen in ihrem Gegensatz zur spanischen Kolonialmacht und ihren Verwaltungsbeamten in Mexiko verstanden werden. Indem sie als Geschichte des Indios Juan Diego mit der Virgen de Guadalupe erzählt wird, indem der Hügel von Tepeyac zum Ort der Erscheinung und zur Stätte des wahren christlichen Kultus erklärt wird und nicht die Kathedrale des spanisch sprechenden Erzbischofs im Zentrum der Hauptstadt, transportiert diese Legende noch einmal eine kritische Differenz zum Überlegenheitsbewußtsein der Mehrheit ihrer Rezipienten, das sie gegenüber der indianischen Kultur und ihren Trägern in Anspruch nahmen. Fundiert wird dies durch die strukturellen Beziehungen, die in der Darstellung von Miguel Sánchez zwischen seiner Deutung des Bildes auf dem Hintergrund von Offb 12 und der von ihm erzählten Legende bestehen. Wie das von den Besuchern in der Basilika von Guadalupe angeschaute Bild in der Vision

des Johannes vorweggenommen wurde, d. h. in seiner Gestalt nicht auf Menschen zurückgeführt werden kann, so bestätigt die Legende ihrerseits auf narrative Weise, daß dieses Bild keinen menschlichen Urheber kennt. Mit dem Rückgriff auf Offb 12 ordnen sich außerdem die erzählten Ereignisse von 1531 in die Tradition des Christentums und der Kirche ein. Sie lassen dadurch für den nach Guadalupe pilgernden Christen die Ereignisse von 1555 und 1556 (Aufrichtung des Bildes durch Erzbischof Alonso de Montúfar und die Kontroverse mit Fray Francisco de Bustamante) als inexistent erscheinen, obwohl die theologische, kulturelle und kirchenpolitische Option des Erzbischofs erst die kirchliche Akzeptanz dieser Wallfahrt ermöglicht hatte. Montúfars integralistisches Kultur- und Kirchenverständnis ist so in der Folge gegen dessen Intentionen immer wieder subversiv durchbrochen worden. Dies macht den befreiungstheologischen Gehalt der Verehrung der Virgen von Guadalupe auch heute noch aus.

CHORHERRENSTIFT REICHERSBERG a. Inn

Bildungszentrum mit Kursen und Sommerkonzerten
beliebtes Ausflugsziel

Stiftsstüberl mit schönem Gastgarten beim Klostereingang
Verkauf der Stiftsweine Reichersberg und Klosterneuburg

Telefon 0 77 58/23 13, 23 14 — Kellerstüberl 23 24