

seine Leser keinerlei Kenntnisse über die christliche Theologie besitzen. Alles wird so einfach und verständlich wie möglich dargestellt“ (Vorwort, 13f.).

In der Tat bietet diese sehr lebendig geschriebene und schon von daher bestens lesbare Einführung – Christian Wiese als Übersetzer der 1994 erschienenen englischen Originalausgabe „Christian Theology. An Introduction“ sowie Albert Raffelt als kundigem theologischen Übersetzungsberater sei ein besonderes Lob für ihre Arbeit ausgesprochen – einen ebenso umfassenden wie kompetenten Einblick in die Grundlagen der christlichen Theologie und dies dadurch, daß ihre wichtigsten historischen Wegmarken, die zentralen Quellen und Dokumente, ihre Glaubensinhalte sowie die entscheidenden theologischen Diskussionen dargestellt und erklärt werden. So ist der erste Teil der historischen Entwicklung der christlichen Theologie von der Patristik bis zur Gegenwart gewidmet, während Teil 2 in ihre Quellen, Methoden und Voraussetzungen einführt, ihre Funktion und Bedeutung innerhalb der theologischen Diskussion anschaulich macht. Der dritte Teil des Buches schließlich analysiert und erläutert die Hauptthemen und wesentlichen Glaubensinhalte bzw. Grundlagen der christlichen Theologie. Den Abschluß dieser höchst verdienstvollen Einführung bildet ein umfangreicher Anhang (577–617) mit einem nützlichen Glossar theologischer Begriffe, weiterführender Literatur sowie einem Personen- und Ortsregister.

München

Manfred Heim

Nebel, Richard: Santa María Tonantzin / Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (= Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa vol. 40), Immensee 1992, 372 S., ISBN 3-85824-072-9.

Der Vf., der sich in seiner Dissertation mit einem mexikanischen Thema befaßte (Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa vol. 31, Immensee 1983, ²1990), widmet sich in seiner Habilitation dem religiös-kulturellen Hauptsymbol mexikanischer Identität. Was der bekannte französische Mexikanist Jacques Lafaye in den siebziger Jahren in einem fesselnden Buch mentalitätsgeschichtlich untersuch-

te (Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique, Paris 1974 – spanische Übersetzung mit einem Vorwort von Octavio Paz: México 1977), hat der Vf. in zwei getrennten Studien „theologisch“ analysiert. Vorliegende Würzburger Habilitationsschrift ist in drei Abschnitte klar gegliedert: I. Das Guadalupe-Ereignis und der historische Rahmen (29–132), II. Das Guadalupe-Ereignis und seine literarische Gestaltung (133–204), III. Das Guadalupe-Ereignis und die theologische Reflexion (205–271). Eine Einführung über Thema und Methode (15–28) sowie ein Anhang mit Quellentexten, Literatur und Registern (272–372) runden das Werk ab. Der Vf. versteht seine Studie als eine „immanent-kritische, jedoch transzendent offen konzipierte“ (15) Untersuchung des Guadalupe-„Ereignisses“, das so beschrieben wird: „Viermaliges Erscheinen (9. bis 12. Dez. 1531) der Gottesmutter von Guadalupe auf dem nördlich von der ehemaligen aztekischen Hauptstadt gelegenen Hügel Tepeyac, der heute zum Stadtgebiet México, D. F. gehört; die an den Visionär, den getauften Indio Juan Diego ergangene und von diesem an Fray Juan de Zumárraga OFM, den ersten Bischof von México übermittelte Botschaft sowie die Bitte der Jungfrau Maria, am Ort der Erscheinungen ein ihr geweihtes Heiligtum zu errichten; die ‚Zeichen‘ des Blumenwunders auf dem Tepeyac; die Erscheinungen beim kranken Onkel des Visionärs und die Einprägung des Gnadenbildes Unserer Lieben Frau von Guadalupe in den Umhang des Juan Diego; schließlich die Wirkungsgeschichte dieser überlieferten Geschehnisse, die für die religiöse, gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung Mexikos außerordentlich bedeutsam werden sollte“ (15). Der bisherigen Forschung wird bescheinigt, den für das Guadalupe-Ereignis und die Geschichte von Kirche, Gesellschaft und Kultur Mexikos so bedeutsamen „interkulturellen Zusammenhang“ kaum beachtet zu haben (25). Im ersten Abschnitt wird zuerst das spanische Guadalupe-Ereignis untersucht, das im Schatten der Reconquista in Extremadura stattfand; anschließend wird das mexikanische Guadalupe-Ereignis dargestellt als eine (providentielle) interkulturelle Verschmelzung von altmexikanischer (toltekisch-aztekischer) Religion und iberischer Marienfrömmigkeit. Der Autor ist sich des jahrhundertalten Streits um das mexikanische „Guadalupe-Ereignis“ bewußt, der die Gesellschaft in „aparicionistas“ und „antiaparicionistas“ (Befürworter und

Leugner der Faktizität der Erscheinungen) unversöhnlich teilt. Für vorliegende Untersuchung ist es aber irrelevant, ob das Gnadenbild „nun von Menschenhand oder von ‚überirdischen‘ Mächten, etwa vom Erzengel Gabriel oder Michael..., von der Gottesmutter selbst... oder vom ‚göttlichen Pinsel‘ des ‚obersten Künstlers‘ geschaffen worden ist“ (98f.). Denn es gilt vor allem, die Wirkungsgeschichte der größten und bedeutendsten Marienwallfahrtstätte der Christenheit (bis zu 20 Millionen Pilger jährlich!) theologisch zu untersuchen. Es fällt auf, daß die ersten franziskanischen Apostel Mexikos, die aus Extremadura kamen und „ihren“ Guadalupe-Kult einführten, das mexikanische Guadalupe-Ereignis und den entsprechenden Kult als „Synkretismus“ bekämpfen, das Bild für das Werk eines Indio halten und kein Wort über die Erscheinungen und Wunder berichten. Erst im Schatten der von den Jesuiten nach Trient gegründeten Kollegien wird eine mexikanische Identität gedeihen, die im Guadalupe-Kult ihr zentrales Symbol finden wird. Aus diesen Kollegien kommen im 17. Jh. die sogenannten „vier guadalupe-nischen Evangelisten“ (Miguel Sánchez 1648, Lasso de la Vega 1649, Luis Bezerra Tanco 1666, Francisco de Florencia 1688), allesamt „Kreolen“, die dem Guadalupe-Kult in Predigten und Publikationen zum Durchbruch verhelfen. Eine zentrale Rolle spielte dabei die Erstveröffentlichung (durch Lasso de la Vega, 1649) eines Erscheinungsberichts (Nican mopohua) in der Verkehrssprache der Azteken, von dem nicht genau gesagt werden kann, was (wenn überhaupt) aus dem 16. Jh. stammt und was Lasso de la Vega hinzugefügt hat. Es entsteht dann der guadalupe-nische Messianismus Mexikos, der von der „Einzigartigkeit“, der „Erwählung“ Mexikos überzeugt ist und dies mit dem Guadalupe-Ereignis begründet: „Non fecit taliter omni nationi“ wird Florencia (124) pathetisch von Mexiko sagen. Diesen national-messianischen Aspekt des Guadalupe-Ereignisses hat die bisherige Forschung, nicht zuletzt der oben erwähnte Lafaye, gründlich untersucht. In diesem Sinne ist es verständlich, wenn Nebel sich vor allem auf die Frage konzentriert, was „theologisch“ und „religionsgeschichtlich“ dazu geführt hat, daß im barocken 17. Jh. der Guadalupe-Kult in Kirche und Gesellschaft den Durchbruch schafft. Die Antwort wird, wie so oft in dieser Arbeit, in groben Strichen skizziert, wobei immer wieder davon die Rede ist, daß eine gründlichere Beantwortung den

Rahmen der Arbeit sprengen würde. Nebel spricht von zwei verschiedenen Evangelisierungs-Konzepten der Franziskaner und Jesuiten: während die ersten im 16. Jh. die vorkolumbianischen Kulturen „verchristlichen“ wollten, machten sich die zweiten im 17. Jh. daran, den christlichen Glauben zu „mexikanisieren“. Der aufgeschlossene Geist des Barocks sowie die soziale Struktur der Kolonialgesellschaft, in der nach dem demographischen Aufschwung ab 1600 Mestizen, Indios und Kreolen nach einer gemeinsamen mexikanischen Identität suchten, bereiteten den Boden, auf dem das neue Evangelisierungs-Konzept der Jesuiten gedeihen konnte. So wahr das ist, so kurz ist die Antwort ausgefallen. Der zweite Abschnitt gilt der Auslegung und deutscher Übersetzung des Nican mopohua. Die Übersetzung ist theologisch präziser, als die bisher vorhandenen. Der Vf. setzt sich mit Sitz-im-Leben und Stand-der-Forschung sorgfältig auseinander und entwirft eine sinnvolle theologische Interpretation sowohl der einzelnen indigenen Begriffe als auch des gesamten Textes. Demnach will das Nican mopohua weniger eine objektive Wahrheit beschreiben, als vielmehr eine existentielle Wahrheit, eine Glaubenserfahrung, bezeugen; deshalb sei es weniger „für die historische Rückfrage zu verwerfen, sondern vielmehr als theologische Botschaft, die einen neuen Sinnhorizont in der gewandelten historischen Situation Mexikos bzw. ‚Neuspaniens‘ eröffnet“, zu würdigen (188). Der Text plädiere für eine „dialogische Evangelisierung, die von der generell geübten Praxis der Evangelisierung als ‚Conquista espiritual‘ abweicht... Wie es einstmals in anderen Kulturregionen der Welt zu einer ‚Hellenisierung‘, ‚Romanisierung‘, ‚Germanisierung‘ oder ‚Slawisierung‘ des Christentums gekommen ist, so konnte bzw. kann das im Nican mopohua überlieferte Guadalupe-Ereignis den weg zu einer ‚Mexikanisierung‘ des Christentums ebnen, ohne daß die christliche Identität durch Übernahme aus altmexikanischer Kultur und Religion gefährdet wird“ (199f.). Sein zentrales Anliegen sei die Befreiung der autochthonen Bevölkerung vom Stigma der Marginalisierung und die Versöhnung der unterschiedlichen Kulturen und Traditionen. Im dritten Abschnitt folgt eine weitere Würdigung des Nican mopohua als Modell einer inkulturierten Theologie des 16. bzw. des 17. Jh.s und zugleich als Modell für die Inkulturationsaufgabe der Gegenwart. Auch heute gehe es um eine Ekkle-

siogenese nach der guadalupanischen Methode: die Armen als Verkünder des Evangeliums und die guadalupanische Pastoral als „Bollwerk gegen die zunehmende antikatholische Propaganda vieler Sekten aus den Staaten Nordamerikas und ihrer Aktivitäten vor allem unter den autochthonen Völkern Mexikos“ (257). Angesichts des Prozesses des rapiden kulturellen und sozialen Wandels, von dem die mexikanische Gesellschaft erfaßt ist, empfiehlt ihr der Vf., so die am Ende festgehaltene Hauptthese des Bandes, „Re-Mexikanisierung in Gestalt des Guadalupeanismus“ oder Rückbesinnung auf die Botschaft von Guadalupe als „eine Form der Identitätssuche- und Findung“ (265). – Nebels Studie hat verständlicherweise mehr Echo in Mexiko als im deutschsprachigen Raum gefunden. Dort ist unterdessen eine überarbeitete spanische Übersetzung in einer beachtlichen Auflage (2000 Ex.) erschienen (Santa María Tonantzín / Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México, Fondo de Cultura Económica: México 1995, 441 S.). Die Übersetzung besorgte bezeichnenderweise Dr. Carlos Warnholtz Bustillos, Probst der Basilika von Guadalupe. Ein Vorwort schrieb Mgr. Guillermo Schulenburg Prado, Abt von Guadalupe. Für sie, die dem Vf. großzügigen Zugang zu den im Tresor der Basilika aufbewahrten Guadalupe-Original-Dokumenten und -Manuskripten aus dem 17.–19. Jh. gewährten (12), hat Nebels Studie wohl den Vorzug, die offizielle Sicht guadalupanischer Gralshüter mit dem „Gütesiegel“ deutscher Wissenschaft zu versehen. Der Autor ist seitdem in den mexikanischen

Medien ein gefragter Interview-Partner, wo es um das Guadalupe-Ereignis geht. Vorliegende Habilitationsschrift wirft aber einige Fragen auf. Kann „Re-Mexikanisierung“ wirklich „die“ Antwort auf den Einbruch der Moderne in Mexiko (religiöse Pluralisierung, Säkularisierung usw.) sein? Hat der Katholizismus in Lateinamerika den protestantischen (fundamentalistischen) Gruppierungen nur eine nationalgefärbte und armenfreundliche „Marienfrömmigkeit“ entgegenzusetzen? Machen wir es uns damit nicht sehr leicht? Aber die größten Bedenken betreffen den historischen Abschnitt. Der Rezensent hätte gerne mehr gelesen über die (theologischen, mentalitätsgeschichtlichen) Gründe für den Aufschwung der Marienfrömmigkeit in der katholischen Welt des 17. Jh.s (auch in Europa!), vor allem aber über vergleichende Phänomene in Spanisch-Amerika, etwa über das Copacabana-Ereignis (Bolivien), das strukturell zum Guadalupe-Ereignis sehr ähnlich ist, auch im 17. Jh. den Durchbruch schafft und dennoch zu keinem national-katholischen „Anden-Messianismus“ führt. Auch versteht der Rezensent nicht, warum der Vf. die mentalitätsgeschichtlichen Forschungen des frankophonen Mexikanisten Serge Gruzinski (La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle, Paris 1988; La guerre des images: de Christoph Colomb à „Blade Runner“, 1492–2019, Paris 1990 u.a.), die eben den „interkulturellen Zusammenhang“ untersuchen, souverän ignoriert.

Freiburg/Schweiz Mariano Delgado

Alte Kirche

Rois et reines de la Bible au miroir des Pères (= Cahiers de Biblia Patristica, 6), Strasbourg (Université Marc Bloch) 1999, 284 S., Brosch., ISBN 2-906805-05-X.

Die Bedeutung, die Könige und Königinnen der Bibel in der Exegese der Kirchenväter haben, wird in dem Band in einer Reihe von Aufsätzen an ausgewählten Beispielen gezeigt. Es sind meist weniger geläufige Texte, überwiegend aus dem Alten Testament, deren Behandlung in der patristischen und mittelalterlichen Auslegung erläutert wird.

In der ersten Gruppe von Beiträgen wird von alttestamentlichen Texten ausgegangen. *Martine Dulaey*, „Les combats de David contre les monstres. 1 Samuel 17 dans l'interprétation patristique“ (7–51) bespricht die Auslegung von 1. Samuel 17 (David und Goliath). Methodisch begegnet hier nichts Ungewöhnliches: wir haben es mit Beispielen des bekannten typologischen und tropologischen Ansatzes zu tun. Vfn. beginnt mit V. 34–36, dem Rückblick Davids auf seine Zeit als Hirte, wo er mit Löwen und Bären kämpfte. Die Deutung lag für die frühen Ausleger nahe: Da-