

Inkulturation

Gottes Gegenwart in den Kulturen

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Das Ereignis von Tepeyac. Modell des interkulturellen Dialogs

von Juan Manuel Contreras Colín

Zu Beginn der frühen Neuzeit im 16. Jahrhundert und zur Zeit der Geburt des Weltsystems als eines solchen vollzog sich auf dem amerikanischen Kontinent ein Prozess der Inkulturation des Evangeliums, der, analog gesprochen, ebenso bedeutend und wichtig im Hinblick auf die religiös-kulturelle Erneuerung ist wie das, was mit der Hellenisierung des aus Palästina stammenden Christentums im Lauf des erste Jahrhunderts unserer Zeitrechnung passierte. Dieser Inkulturationsprozess wurde in besonderer Deutlichkeit darin sichtbar, was die diesbezüglichen Experten als das „Ereignis von Tepeyac“ bezeichnen.

In zwei Zeugnissen schlägt sich dieses Ereignis nieder, nämlich im *amoxtli* oder Kodex von Tonantzin-Guadalupe, allgemein bekannt als das Bild Unserer Lieben Frau von Guadalupe, und im Text indigenen Ursprungs mit der Bezeichnung *Nicanmopohua*, einer Erzählung der Nahuatl, die die Erscheinungen von Tonantzin-Guadalupe schildert.

Das erste dieser beiden Zeugnisse bildet ohne Zweifel den Hauptanziehungspunkt für Millionen von Gläubigen in der ganzen Welt, insbesondere auf dem amerikanischen Kontinent. Man denke nur daran, dass das Heiligtum in Mexiko-Stadt, das dieses Bild beherbergt, nämlich die *Insigne y Nacional Basilica de Santa Maria de Guadalupe*, jährlich etwa 23 Millionen Pilger aufsuchen. Das macht die Basilika zum wichtigsten religiösen Zentrum ganz Amerikas und nach dem Petersdom in Rom zur innerhalb der katholischen Welt am meisten besuchten Kultstätte.

Im Lauf der Geschichte hat das Bild der Tonantzin-Guadalupe eine Rolle gespielt, die weit über das Gebiet der Religion hinausführt, in das es sich herkömmlicherweise einfügt, und deshalb kann man es auch als ein Phänomen betrachten, das mit Bewegungen und Prozes-

sen gesellschaftlich-politischer Natur oder solchen im Zusammenhang mit soziopolitischen Forderungen einhergeht.

Das zweite Dokument wird von seinen Autoren *Nicanmopohua* genannt, was übersetzt so viel heißt wie „Hier wird erzählt“. Es ist ein indigener Text der Nahuatl aus dem 16. Jahrhundert, dessen Grundlage die Erzählung einer Marienerscheinung ist und der auf dieser Grundlage eine echte autochthon-christliche theologische Reflexion entwickelt und von der Glaubenspraxis des armen und gläubigen Volkes rund um das Bild der Tonantzin-Guadalupe handelt.

Diese beiden Dokumente, die das „Ereignis von Tepeyacac“ bezeugen, stellen eines der wichtigsten und effektivsten Beispiele für den kritischen interkulturellen und interreligiösen Dialog dar und liefern zugleich ein kritisches Modell oder einen Archetyp der inkulturierten Verkündigung des Evangeliums, die den Respekt vor dem und die Anerkennung des Anderen zur notwendigen Voraussetzung hat.

Dieser Beitrag will vor allem den Nahuatl-Text *Nicanmopohua* insgesamt vorstellen, um seine philosophische Bedeutung für den kritischen interkulturellen Dialog und seine theologisch-pastorale Relevanz und Gültigkeit für die Verwirklichung einer in echter Weise inkulturierten Evangelisierung aufzuzeigen.

Der Inhalt des Textes

Trotz der reichen Vielfalt der Übersetzungen und literarischen Versionen, die von *Nicanmopohua* angefertigt wurden, beziehen sich alle allgemein gesprochen auf den folgenden Inhalt:

Im Jahr 1531, zehn Jahre, nachdem die Hauptstadt des wichtigsten indigenen Herrschaftsgebietes Amerindias zerstört worden war, überquert ein armer Indio namens Juan Diego aus Cuauhtitlan auf seinem Weg zur christlichen Indio-Gemeinde Tlatelolco die Anhöhe Tepeyacac. Dort hört er das Lied seltener Vögel, denen der Berg zu antworten scheint. Was er hört, gefällt ihm so sehr, dass er meint, er sei in *Xochitlalpan*, im „erblühten Land“, in *Tonacatlalpan*, im „Land unseres Lebensunterhalts“, in *Ilhuicatlalpan*, im „himmlischen Land“,

von denen die alten Weisen gesprochen haben. Dann hört er, dass ihn jemand ruft. Als er näher kommt, bemerkt er, dass es sich um eine edle Dame handelt. Die Frau, die sich als *in inantzin in huelnelli Teotl*, als „das Mütterchen des wahren Gottes“, des *in Ipalnemohuani*, „des Gebers des Lebens“, des *in Tloque Nahuaque*, des „Herrn, der dir nah und bei dir ist“, vorstellt, beauftragt ihn damit, dem Bischof von Mexiko, dem Franziskanerbruder Juan de Zumárraga, mitzuteilen, er möge eine *teocaltzin*, ein „würdiges kleines Gotteshaus“ oder ein Heiligtum am Fuß des Berges errichten, wo die *in icnohuacatzintle*, die „Mitleid Empfindende“, wie sie sich auch selbst nennt, all jenen, deren Leben bedroht ist, ihre Liebe, ihre Hilfe und ihren Schutz beweisen und darbieten und all ihren Nöten, ihrem Elend und ihrer Last Abhilfe schaffen könne. Unter vielen Schwierigkeiten, die sich vonseiten der Diener des Bischofs und dann aufgrund zweier gescheiterter Versuche ergeben, den Bischof Mexikos von dem Auftrag zu überzeugen, den er, wie er bereits weiß, von der Jungfrau Maria erhalten hat, äußert der Bischof lediglich die Bitte, dass ihm diese unbekannte Frau ein „Zeichen“ senden möge, das ihn überzeugen könne. Als Juan Diego sich auf den Weg macht, um geistlichen Beistand für seinen im Sterben liegenden Onkel Bernardino zu holen, erscheint ihm die Jungfrau wieder, obwohl er der Begegnung mit der Herrin vom Berg auszuweichen versucht. Nachdem sie ihn, was seinen Onkel betrifft, beruhigt hat, bittet sie ihn, dem Bischof den Beweis zu überbringen, den er erbeten hatte. Das „Zeichen“ sollten dann die kostbaren Blumen sein, die ihn die Jungfrau am Gipfel des Berges abzuschneiden bittet, wo es nur Disteln, Feigenkakteen und Mezquite-Bäume gab. Obwohl es die Zeit der schweren Fröste (*çetl*), die kälteste Zeit des Jahres, ist, findet Juan Diego frische Blumen in strahlender Blütenpracht und sammelt sie in seinem Umhang aus Kaktusfasern, um sie der jungen Frau zu Füßen zu legen. Sie berührt sie und bittet ihn dann, sie dem Bischof von Mexiko zu überbringen. Nachdem Diego neuerliche Schwierigkeiten überwunden hat, die ihm vonseiten der Diener des Bischofs gemacht wurden, gelingt es ihm, zum Bischof vorzudringen, und er präsentiert ihm den Beweis, den die junge Frau ihm geschickt hat. In dem Augenblick, als er sei-

nen Umhang ausbreitet und sich die Blumen verteilen, nimmt in seinem Umhang das Bild der *in itlaçomahuiznantzinin Totemaquixticatzin, Totecuiyo Jesucristo*, der „bewundernswerten, verehrten kleinen Mutter dessen, der uns befreit hat, unseres Herrn Jesus Christus“, das Bild der Jungfrau von Guadalupe, wie sie sich selbst nannte, Gestalt an. Als Juan Diego nach Hause zurückkehrt, findet er seinen Onkel Bernardino gesund vor. Dieser erzählt ihm, dass auch ihm die Jungfrau erschienen wäre und ihn geheilt hätte.¹

Der Kontext von *Nicanmopohua*

Der Prozess der Invasion, der Eroberung und der Zerstörung von Mexiko/Tenochtitlan sowie die Entfaltung und Festigung der europäischen Kolonisierung und Herrschaft über die indigenen Völker Mittelamerikas stellen den Bezugsrahmen und das gesellschaftliche und geschichtliche Umfeld von *Nicanmopohua* dar. In diesem Kontext entsteht das Dokument, das uns hier beschäftigt, auf diesen Kontext nimmt es Bezug und diesen Kontext will es beeinflussen.

Der totale Krieg, den die europäischen Christen während der Invasion Amerindias geführt haben, hatte solche Ausmaße, dass er aufgrund der endgültigen Zerstörung der alten Lebensweisen² der Indios die Subjektivität ihrer Überlebenden beeinträchtigte und sie in eine existenzielle Verzweiflung trieb. Das *Nicanmopohua* nimmt genau dies in einem meisterhaft formulierten Satz aus dem Munde des Indios Juan Diego auf: „Weil wir in Wirklichkeit dafür geboren wurden, sind wir gekommen, um die Arbeit unseres Todes zu erwarten.“³

¹ Vgl. Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el „Nicanmopohua“*, Mexiko 2002, S. 19; Richard Nebel, *Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, Mexiko 2002, S. 167.

² Vgl. Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, Mexiko 2004, XIII.

³ León Portilla, *Tonantzin Guadalupe*, a. a. O., S. 114.

Trotz der Schwierigkeiten, die der Prozess der „Evangelisierung“ mit sich bringt, wie etwa die Feldzüge gegen die Götzen oder den indigenen religiösen „Synkretismus“, hatten die Franziskaner seit seinem Beginn im Jahr 1524 bis 1553 das religiöse Szenario Neuspaniens ohne große Probleme beherrscht. Dennoch sollten verschiedene Ereignisse allmählich das Modell von Kirche untergraben, das die Franziskaner in der „Neuen Welt“ zu etablieren versucht hatten. Näherhin waren dies die Reformation (die von Luther im Jahr 1517 in Gang gebracht wurde), die Abdankung Karls V., ihres großen Schutzherren (1556), die Thronbesteigung durch Philipp II., dessen Religionspolitik im Sinne der Rechtgläubigkeit intolerant war, das Konzil von Trient (1545–1563), dessen Beschlüsse das Werk des Erasmus von Rotterdam verurteilten, die freie Lektüre der Bibel mit einem Verbot belegten und auf der anderen Seite die äußerliche Kultpraxis betonten,⁴ und vor allem die Einsetzung des neuen Erzbischofs von Mexiko, des Dominikaners Alonso de Montúfar, der sich als ein Gegner der Ideen des Erasmus betrachtete.⁵

Der neue Bischof trat sein Amt in der Absicht an, der Institution Kirche im Sinne von strikter Orientierung an der Rechtgläubigkeit, Unterwerfung unter das Kirchenrecht und Gehorsam gegenüber der kirchlichen Hierarchie⁶ mittels einer energischen Verteidigung der Jurisdiktionsgewalt, das heißt der Leitung und Rechtsprechung, die das Kirchenrecht den Bischöfen zugestand, eine Struktur zu verleihen.⁷ Darüber hinaus versuchte er, den liturgisch-zeremoniellen Apparat zu stärken und den Respekt vor den Traditionen und Bräuchen der Volksfrömmigkeit zu fördern. Ekklesiologisch gesehen bedeutete

⁴ Vgl. José Manuel Villalpando, *La Virgen de Guadalupe. Una biografía*, Mexiko 2004, S. 30.

⁵ Vgl. ebenda.

⁶ Vgl. Eduardo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, Mexiko 1986, S. 115–119.

⁷ Vgl. Francisco Morales Valerio/Oscar Mazín, *La Iglesia en Nueva España. Los modelos fundacionales*, in: Bernardo García Martínez (Hrsg.), *Gran historia de México Ilustrada*, Bd. 2, Mexiko 2001, S. 135.

dies die Etablierung eines Modells von Kirche, das das Gegenteil des von den Minderbrüdern als Ideal betrachteten charismatischen Modells darstellte.⁸

Die offene Gegnerschaft zwischen der Mitra und den Franziskanern hatte Auswirkungen auf große Bereiche des kolonialen Lebens, insbesondere auf die Indios, die von beiden im Streit miteinander liegenden Parteien als ein Teil oder Stück ihres jeweiligen kirchlichen Projektes betrachtet wurden. Aus diesem Grund konnte man über sie verfügen – entweder, indem man sie in paternalistischer Weise „beschützte“, wie die Franziskaner, oder indem man sie dem Gehorsam gegenüber der Rechtsprechung der Kirche des Erzbischofs unterwarf.⁹ In beiden Fällen profitierte man von der Arbeit der Indios.

Die Wallfahrtskapelle von Tepeyacac¹⁰ und die mit ihr verbundene indigene Verehrung waren über den innerkirchlichen Streit nicht erhaben. Innerhalb der Strategie des Erzbischofs sollte Tepeyacac eine zentrale Rolle spielen, um die Sympathie der Indigenas zu erlangen und auf diese Weise den direkten Einfluss abzuwehren, den die Ordensleute auf sie ausübten.

Wahrscheinlich Anfang Dezember 1555 tauchte in der Wallfahrtskirche ein Bild an der Wand befestigt¹¹ aus indigener Fer-

⁸ Vgl. Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 120.

⁹ Vgl. ebenda.

¹⁰ Wie uns Torquemada berichtet, war es die Gruppe der ersten zwölf Franziskaner, die den Bau der ersten Wallfahrtskapelle in Tepeyacac wahrscheinlich in den 1530er-Jahren anordnete, die der „Jungfrau und Mutter“ geweiht wurde, um die „götzendienersiche Verehrung“, die die Indigenas dort ihrer Göttin Tonantzin entgegenbrachten und die eine starke Konkurrenz darstellte, zu ersetzen. Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Mexiko 1975, S. 262–273.

¹¹ Man denke daran, dass es in ganz Neuspanien bei den frommen Indigenas Brauch war, in den Kirchen und Wallfahrtsheiligtümern von ihnen selbst gemalte Bilder auszustellen. Vgl. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, Mexiko 2006, S. 30; Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes. Los Remedios y Guadalupe (1521–1649)*, Mexiko 2001, S. 240.

tigung¹² auf, das Maria von der Unbefleckten Empfängnis darstellen sollte.¹³ Das heimliche Anbringen des Bildes hinterließ bei den dort ansässigen Menschen aufgrund ihrer autochthonen Wurzeln einen großen Eindruck – nicht nur aufgrund der deutlich indianischen Gesichtszüge der hier dargestellten Frau, sondern vor allem aufgrund der Zusammenschau des indigenen religiösen und kulturellen symbolischen Universums, die hier zum Ausdruck kam. Die Einheimischen sahen in diesem Bild ein *amoxtli* oder einen Kodex¹⁴, den sie ohne Schwierigkeiten lasen und deuteten und der sie mithilfe der indigenen Symbolik unmittelbar an ihre Göttin Tonantzin, „Unsere verehrungswürdige und würdige kleine Mutter“, verwies, die genau auf dem Hügel von Tepeyacac kultisch verehrt worden war.¹⁵

Es ging das Gerücht von einer wundersamen Heilung eines spanischen Viehzüchters durch das Bild von Tepeyacac um, was zum plötzlichen Anwachsen der Verehrung des Bildes¹⁶ vonseiten der europäischen Christen führte. Damit wurde ein Prozess der Anerkennung des Ortes (der Wallfahrtskirche der Indios) und des indigenen Bildes (des *amoxtli* der Tonantzin) vonseiten der spanischen Kolonisatoren¹⁷ in Gang gesetzt, die sie nun Guadalupe nannten.

¹² Einige Historiker vertreten die Meinung, dass die Präsentation des Gemäldes oder *amoxtli* in der Wallfahrtskirche von Tepeyacac zwischen 1555 und 1556 erfolgt sein müsse. Vgl. Francisco Miranda, a. a. O., S. 239. Eduardo O’Gorman zufolge wurde das Bild aus indigener Fertigung kurz vor September 1556 gemalt, vgl. Ders., a. a. O., S. 14.

¹³ Gestützt auf die Anklage, die Fray Francisco Bustamante, der Provinzial der Franziskaner, in seiner Predigt vom 8. September 1556 erhob, wird die Schaffung des Kodex von Tonantzin dem indigenen *tiacuilo* (Maler und Schreiber) Marcos Cipac zugeschrieben; vgl. Richard Nebel, a. a. O., S. 127.

¹⁴ Vgl. Francisco Miranda, a. a. O., S. 241.

¹⁵ Vgl. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1576, S. 352.

¹⁶ Vgl. Ernesto de la Torre/Ramiro Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko 2004, S. 149.

¹⁷ Vgl. Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 33.

Wir können aufgrund eines Briefes des Erzbischofs von Mexiko mit Datum vom 15. Mai 1556, der an den Rat der Indios¹⁸ gerichtet war und in dem er über die von ihm vorgenommene Einteilung der Pfarrsprengel informierte, die zuvor von den Bettelorden betreut worden waren, davon ausgehen, dass Montúfar, nachdem er über die zahlreiche Teilnahme der frommen Indios am Kult und vor allem die wachsende Neigung der Spanier, diese Kapelle aufzusuchen, informiert worden war, die Wallfahrtskirche der Indios von Tepeyacac¹⁹ zwischen April und Mai 1556²⁰ den Franziskanern entzog und sie der direkten Jurisdiktion des Bischofssitzes der Metropole unterstellte.

Der Vertreter der Kirchenhierarchie eignete sich schnell und ohne große Vorbehalte den „neuen“ Kult von Guadalupe an, weil er ihm auch die Gelegenheit bot, die Indigenas für sich zu gewinnen und auf diese Weise die Kontrolle der Franziskaner über sie zu schwächen und schließlich ganz zu beenden. Eine solche Entscheidung hatte zwangsläufig ihren Preis, nämlich den, einige Praktiken und Bräuche des alten indigenen Kultes zu dulden, die mehr oder weniger vereinbar mit der christlichen Lehre waren. Eine solche Toleranz konnten die Indios natürlich vor dem Hintergrund der Intoleranz, die in dieser Hinsicht bei den Bettelorden vorherrschte, nicht geringschätzen.²¹

Eine solche gewaltsame Zwangsverordnung dieses Vorhabens²² erweckte bei den Franziskanern, die im Handeln des Erzbischofs keine aufrechte, vom Evangelium inspirierte Sorge um die Indios sahen, sondern reines wirtschaftliches Interesse und politischen Pragmatismus²³, Neid, Empörung und Feindseligkeit. Denn da er über die au-

¹⁸ Vgl. Epistolario VIII, S. 70–96.

¹⁹ Vgl. Francisco Miranda, a. a. O., S. 236–367.

²⁰ Vgl. Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 40.

²¹ Vgl. ebenda, S. 138.

²² Vgl. Francisco Morales Valerio/Oscar Mazín, a. a. O., S. 135.

²³ Das Motiv Montúfars, den indigenen Kult in Tepeyacac zu fördern, wurde von den Franziskanern als der erste Schlag gegen eine „indianische Kirche“ gedeutet, die sie in Mexiko zu etablieren versucht hatten; vgl. Jacques Lafaye, a. a. O., S. 318–319. In Wahrheit handelte es sich hierbei nicht um den

tochthone Kultur nicht Bescheid wisse, begünstige er die Rückkehr der Indigenas zum Götzendienst, weil er den religiösen Synkretismus, den es für sie in Tepeyacac gab, nicht ernst nahm.

Eine Predigt des Erzbischofs Montúfar am Sonntag, den 6. September 1556 war die Sprengladung, die die offene Konfrontation zwischen dem Erzbischof und den Franziskanern radikalisierte.²⁴ Während seiner Predigt zu Ehren Unserer Lieben Frau von Guadalupe von Tepeyacac erneuerte der Hierarch die bischöfliche Anerkennung der Verehrung; er spornte die europäischen Kolonisatoren dazu an, an dieser Verehrung festzuhalten, und ermunterte die Indigenas, dem erbaulichen Beispiel der Spanier zu folgen.²⁵ Da er meinte, dass die Indigenas „keine Verehrer unserer Lieben Frau“ wären, suchte er nach einer Art und Weise, diesen Kult für sie anziehend zu machen, und bestätigte ohne jegliche Grundlage die Echtheit der Wunder, die den Gerüchten zufolge das Bild Unserer Lieben Frau²⁶ von Guadalupe vollbracht hätte.²⁷

Die Predigt Montúfars wurde innerhalb der Ordensgemeinschaft der Franziskaner als skandalös empfunden. Sie antwortete dem Erzbischof zwei Tage später, am Dienstag, den 8. September. Beauftragt mit dieser Antwort wurde der Provinzial, Fray Francisco Bustamante. In der Kapelle zum heiligen Josef der Einheimischen des wichtigsten Franziskanerkonvents, nämlich des Konvents zum heiligen Franziskus von Mexiko, und in Gegenwart aller zivilen Machthaber, des Vizekönigs und der Mitglieder des Rates klagte er die Verehrung des Bildnisses, das in der Wallfahrtskirche von Tepeyacac ausgestellt wor-

ersten, sondern um einen weiteren Hieb, der jedoch unerwartete Auswirkungen hatte, wie sie in der *Información* von 1556 dokumentiert sind.

²⁴ Vgl. *Información* von 1556, S. 218–250.

²⁵ Vgl. Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 69.

²⁶ Die *Información* von 1556 bezeugt die weitreichende Unkenntnis des Erzbischofs hinsichtlich der Glaubensüberzeugungen und religiösen Praktiken der Indigenas. Denn diese waren nicht nur Verehrer Unserer Lieben Frau, sondern ihre Anbeter. Es handelte sich ja um ihre Göttin *Tonantzin*.

²⁷ Vgl. José Manuel Villalpando, a. a. O., S. 31.

den war und das die Spanier Guadalupe genannt hatten, als schädlich für den christlichen Glauben der Indigenas an. Er verwies auf die Verantwortungslosigkeit dessen, der vom religiösen Synkretismus von Tepeyacac keine Kenntnis hatte, und die Verehrung eines Bildes förderte, das erst kurz zuvor von einem Indigena namens Marcos gemalt worden war, und zugunsten dieser Verehrung angebliche Wunder pries, ohne dass vorher bestätigt worden wäre, ob sie echt seien oder nicht. Er schlug dann vor, denjenigen mit Peitschenhieben zu bestrafen, der die Geschichte erfunden habe, das indigene Bild würde Wunder wirken, und forderte die Zivilbehörde mit Nachdruck dazu auf, unter Berufung auf das Patronat das Vorgehen des Erzbischofs zu korrigieren, der, so fügte der Provinzial an, sicherlich nicht wisse, was er mit den großzügigen Almosen der Wallfahrtskirche anfangen soll.²⁸

Nachdem der Erzbischof das Nötige unternommen hatte, um sich gegen die zwei wichtigsten Anschuldigungen des Provinzials der Franziskaner, nämlich die Indios zum Götzendienst anzuspornen und nicht bestätigte Wunder zu predigen,²⁹ zu verwahren – wobei er so weit ging, sie in Abrede zu stellen –, leitete er am nächsten Tag eine tendenziös angelegte Untersuchung gegen den Provinzial der Franziskaner ein, um ein Gerichtsurteil zu erwirken, das Disziplinarstrafen für den vom Ordensoberen ausgelösten Skandal und seine Unbotmäßigkeit verhängen sollte. Er war nämlich nicht bereit, irgendeinen Mangel an Respekt und noch weniger eine Unterstellung hinzunehmen, die seine Person öffentlich infrage stellte.³⁰

Was nun inmitten dieses Streits zwischen dem Erzbischof von Mexiko und den Franziskanern auf dem Spiel stand, war das Bildnis der Jungfrau, das in Tepeyacac verehrt wurde: Dem *amoxtli* der Tonantzin, die nun Guadalupe genannt wurde, drohte der Untergang, es konnte zerstört werden.

²⁸ Vgl. Jaques Lafaye, a. a. O., S. 140.

²⁹ Vgl. Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 97.

³⁰ Vgl. Francisco Miranda, a. a. O., S. 265.

Der Autor des Textes

Wenn man das Thema der Autorschaft von *Nicanmopohua* anschneidet, dann hat man es mit einem komplexen und nicht abschließend geklärten Problem zu tun. Die Mehrheit der Fachleute stimmt darin überein, dass es sich um eine indigene Schrift handelt. Dennoch gehen die Meinungen auseinander, wenn es darum geht, den literarischen Ursprung des Textes einer bestimmten Person zuzuschreiben.

Zu denen, die dazu neigen, die Autorschaft von *Nicanmopohua* dem aus dem Volk der Nahua stammenden Indio Antonio Valeriano zuzuschreiben, zählen folgende Autoren: der Kleriker Luis Becerra Tanco (1603–1672)³¹, der Gelehrte Carlos de Sigüenza y Góngora (1645–1700)³², der Chronist Lorenzo Boturini (1698–1755)³³ und die Historiker Edmundo O’Gorman (1906–1995)³⁴ sowie Miguel León-Portilla.³⁵

Einige der Gründe, die diese Autoren zugunsten der Tatsache anführen, dass Antonio Valeriano der Autor des *Nicanmopohua* sei, stützen sich auf dessen persönliche und intellektuelle Biografie: Er war ein Mann aus dem Volk, ein Indígena, *macehual*.³⁶ Um 1536 wurde er als Schüler für das kurz zuvor gegründete Kolleg Santa Cruz de Tlatelolco ausgewählt. Dort hatte er unter anderem Fray Bernardino de Sahagún als Lehrer, der von seinem Schüler und Mitarbeiter als „de[m] Ersten und Weisesten“³⁷ seiner dreisprachigen Schüler sprach. Er war Teil eines Forschungsteams, das die großen

³¹ Fortino Hipólito Vera, zitiert bei Richard Nebel, a. a. O., S. 208.

³² Carlos Sigüenza y Góngora, Piedad Heróyca de don Fernando Cortés, Madrid 1960, S. 24.

³³ Lorenzo Boturini, zitiert bei Miguel León-Portilla, a. a. O., S. 25.

³⁴ Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 32–33.

³⁵ Vgl. Interview von Adriana Cortés mit Miguel León-Portilla, in: Jornada Semanal, 17. Dezember 2000, S. 2.

³⁶ Vgl. Hernando Alvarado Tezozómoc, Crónica Mexicáyotl, Mexiko 1998, S. 171.

³⁷ Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de la Nueva España, Mexiko 1988, S. 79.

Werke *Historia general de las cosas de la Nueva España* sowie *Colloquios y doctrina christiana* erarbeitete, die fälschlicherweise Sahagún zugeschrieben werden. Valeriano war darüber hinaus „Gouverneur“ von Azcapotzalco und bald danach bis zu seinem Tod im Jahr 1605 „Richter und Gouverneur“ der Indios von Mexico Tenochtitlan.

Der Priester und Nahuatl-Experte Ángel María Garibay (1892–1967) vertrat die Hypothese, dass das literarische Team junger Indigenas, das Fray Bernardino de Sahagún gebildet hatte, damit es ihn bei der „Redaktion und Herausgabe alter Dokumente“ unterstütze, das *Nicanmopohua* zwischen 1560 und 1570 am Kolleg von Tlaxtecolco zusammenstellte und ausarbeitete. Das Team setzte sich aus Antonio Valeriano von Azcapotzalco, Alonso Vejerano aus Cuauh-titlán sowie Martín Jacobita und Andrés Leonardo aus Tlaxtecolco zusammen. Sie alle arbeiteten „unter Aufsicht und Leitung von Fray Bernardino“³⁸.

Für Garibay sind die Indigenas Sahagúns die Verfasser des *Nicanmopohua*. Dennoch lässt er durchblicken, dass in diesen Schriften, „wenn auch entfernt“, der Einfluss Sahagúns vorhanden sei.³⁹ Diese letzte Behauptung trug ihm die scharfe Zurückweisung seiner gesamten These durch Edmundo O’Gorman⁴⁰ und Richard Nebel⁴¹ ein, da doch die Ablehnung jeglicher Art von religiösem Synkretismus zwischen den indigenen „götzendienerischen Glaubensüberzeugungen“ und dem europäischen Christentum durch Bernardino de Sahagún klar zutage liege. Seine Annahme wurde von den Forschern nicht mehr berücksichtigt.

³⁸ Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, Mexiko 2000, S. 761.

³⁹ Vgl. ebenda, S. 764.

⁴⁰ Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 155–159.

⁴¹ Richard Nebel, a. a. O., S. 214.

Die Nahuja-Gemeinschaft von Tlatelolco

Meiner Ansicht nach⁴² war die Abfassung von *Nicanmopohua*, die zwischen 1557 und 1565 erfolgt ist, das Ergebnis einer komplexen und tiefeschürfenden intellektuellen Arbeit von Indigenas aus dem Volk der Nahuja. Die Gruppe, die ich im Folgenden die *Nahuja-Gemeinschaft von Tlatelolco* nennen werde, setzte sich aus einigen herausragenden *tlamatinime* oder Weisen aus dem Volk der Nahuja und den indigenen Intellektuellen Antonio Valeriano von Azcapotzalco, Alonso Vejerano und Pedro de San Buenaventura, beide aus Cuauhtitlán, Martín Jacobita und Andrés Leonardo, beide aus Tlatelolco, und möglicherweise Agustín de la Fuente zusammen.⁴³

Im Gegensatz zu Garibay gehe ich davon aus, dass Bernardino de Sahagún nicht an der Abfassung von *Nicanmopohua* beteiligt war, weil er, wie er in seinen Schriften selbst feststellt, gegen jede Art von religiösem Synkretismus war. Darüber hinaus verfügte der Bettelmönch über eine spezielle Kenntnis dessen, was auf dem Hügel von Tepeyacac geschehen war, und wies dies offen zurück, denn hier wurde ihm zufolge eine Erfindung des Teufels angeboten, die den Götzendienst bemänteln sollte.⁴⁴

Die alten *tlamatinime*, die an der Abfassung von *Nicanmopohua* beteiligt waren, gehörten zu den wenigen Überlebenden des Prozesses von Invasion und Eroberungskrieg sowie der Feldzüge gegen den Götzendienst, die die Bettelmönche führten, um „den dämonischen Kult der Eingeborenen mitsamt seiner Wurzel auszureißen“. Sie hatten in einer der sieben *calmecac*⁴⁵ gelehrt, wo in Mexiko-Tenochtitlan

⁴² Ich werde, da ich diesen Ansatz für den vernünftigsten halte, den ersten Teil der Einsicht Garibays entfalten, aber aus einer kritischen Perspektive und mit neuen argumentativen Elementen.

⁴³ Vgl. Ángel María Garibay, a. a. O., S. 761.

⁴⁴ Vgl. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1576, S. 352.

⁴⁵ So nannte man die Schulen für die Söhne des aztekischen Adels (Anm. d. Übers.).

die am höchsten entwickelten Lehren und Kenntnisse ihrer Kultur zu finden waren.⁴⁶

Das Alter der Mitglieder der Gruppe bewegte sich zwischen 40 und 45 Jahren. Die Jüngsten von ihnen hatten während ihrer Kindheit das traumatische Ereignis der Invasion und Eroberung aller Herrschaftsgebiete der Nahua in Zentralmexiko erlebt. In den ersten Jahren der Festigung der spanischen Herrschaft wurden sie etwa um 1536 ausgewählt, um als Schüler das kurz zuvor gegründete Kolleg von Santa Cruz in Tlatelolco zu besuchen. Der ursprüngliche Plan des Kollegs war es gewesen, einen einheimischen Klerus auszubilden. Zu diesem Zweck wurde das vermittelt, was die europäische Klerikerausbildung auszeichnete, nämlich: das *Trivium* (Grammatik, Rhetorik und Logik) und das *Quadrivium* (Arithmetik, Geometrie, Bruchstücke von Astronomie und Musik) sowie Philosophie und Theologie. Darüber hinaus befassten sie sich anfanghaft mit der Kenntnis der indigenen und europäischen Geschichte. Es waren dreisprachige Schüler. Aufgrund ihres hohen akademischen Niveaus sollten sie eine Elite von indigenen Intellektuellen bilden, die Lehraufgaben, Leitungsfunktionen und Regierungsämter innerhalb der Gesellschaft Neuspaniens übernehmen sollten.

Die Schlussredaktion des Dokuments zeigt, dass seine Autoren einerseits über profunde Kenntnisse der intentionalen Strukturen des ethisch-mythischen Kerns der Nahua-Welt verfügten, denn sie waren selbst ein Teil von ihr oder waren es zumindest gewesen (über dieses Wissen konnten nur die *tlamatinime* verfügen), und andererseits lässt der Text eine geschliffene und klare Handhabung der Rhetorik sowie der christlich-theologischen Begrifflichkeit erkennen (die sechs weiter oben erwähnten indigenen Intellektuellen hatten sich in Tlatelolco die Wissensweisen angeeignet, die dies möglich machten).

⁴⁶ Vgl. Ángel María Gribay, a. a. O., S. 761.

Der Prätext von *Nicanmopohua*

Was war die Absicht oder der Prätext der Nahuatl-Gemeinschaft von Tlatelolco für die Abfassung von *Nicanmopohua*? Darauf gibt es verschiedene Antworten. So war es etwa für Eduardo O’Gorman die grundlegende Absicht des Autors des Textes, „dem Bildnis von Guadalupe den Status der Heiligkeit beizulegen, indem man ihm eine übernatürliche Basis zugestand“⁴⁷. Richard Nebel vertritt die Ansicht, dass „es die Absicht des Autors ist, das Evangelium unauflöslich mit dem Ereignis von Guadalupe zu verbinden und es literarisch wie historisch als ‚mexikanisches‘ Fundament des christlichen Glaubens zu entwickeln“⁴⁸. León-Portilla stellt die Hypothese auf, dass man sich „im Kontext dieser notorischen Anziehungskraft, die die Wallfahrtskirche von Guadalupe in Tepeyac ausübte, wo [...] die Tonantzin verehrt worden war [...], von der Idee angezogen fühlte, eine Erzählung niederzuschreiben, die vom Ursprung des Gemäldes und der darauf folgenden Verehrung handelt“⁴⁹.

Ich vertrete die Meinung, dass die Absicht der Verfasser, *Nicanmopohua* ausgehend von der mündlichen Überlieferung der autochthonen Gemeinschaften zu schreiben, wobei sie hauptsächlich das Nahuatl-Gedicht *Cuicapeuhcayotl* zur Grundlage nahmen und sich an die Struktur eines *neixcuitilli*⁵⁰ anlehnten, die ebenso auch die der spanischen Legende der Jungfrau von Guadalupe aus der Extremadura⁵¹ sein konnte, eine vielfache ist: In erster Linie wollte man in aller

⁴⁷ Eduardo O’Gorman, a. a. O., S. 54.

⁴⁸ Richard Nebel, a. a. O., S. 235–236.

⁴⁹ Miguel León-Portilla, a. a. O., S. 44.

⁵⁰ Das waren die von den Bettelmönchen geschriebenen oder umgeschriebenen Theateraufführungen, in denen man den Indigenas aufzeigte, wie Gott, die Jungfrau oder die Heiligen auf vielfache Weise jene begünstigten, die zu ihnen ihre Zuflucht nahmen; vgl. Miguel León-Portilla, a. a. O., S. 44.

⁵¹ Richard Nebel liefert eine historisch-vergleichende Studie der Legende von Guadalupe in Spanien und der Erzählung von Guadalupe in Mexiko, um den Einfluss der Ersteren auf die indigene Erzählung aufzuzeigen; vgl. Richard Nebel, a. a. O., S. 39–164.

Tiefgründigkeit und mit allem metaphorisch-begrifflichen Reichtum der philosophischen Sprache der Nahuatl die indigene kultische Verehrung retten und rechtfertigen, die auf dem Hügel von Tepeyac dem Bildnis der Tonantzin-Guadalupe zuteil wurde.⁵² Zweitens wollte man den Ort und das Bildnis von Tepeyacac sowie dessen ursprüngliche Bedeutung seinen echten Herren wieder zurückgeben: den Indigenas. Drittens wollte man in Übereinstimmung mit der redaktionellen Linie der beiden anderen Werke (*Colloquios y doctrina christiana* und *Historia general de las cosas de la Nueva España*) kritisch darlegen, wie die Begegnung und der interkulturelle wie interreligiöse Dialog zwischen den Europäern und den Indigenas hätte vonstatten gehen müssen. Viertens wollte man die Möglichkeit aufzeigen, zwei kulturelle und religiöse Traditionen, die augenscheinlich in Gegensatz zueinander standen, ausgehend vom Respekt und der gegenseitigen Anerkennung der Würde des anderen sowie seiner Kultur bewusst und kritisch miteinander in Einklang zu bringen. Und fünftens wollte man ausgehend von den Opfern der Invasion, der Eroberung und der Kolonialherrschaft (den Indigenas) die Möglichkeit und den Aufbau einer neuen und gerechten Gesellschaftsordnung für alle als Vorschlag unterbreiten.

Der interreligiöse und interkulturelle Dialog, wie er sich im *Nicanmopohua* zeigt

Nicanmopohua will mit Absicht einen interkulturellen Dialog zwischen zwei völlig verschiedenen Verstehensweisen der Welt aus einer kritischen Perspektive und unter der Maßgabe der Gerechtigkeit anstoßen. Ausgehend von der Begegnung, der gegenseitigen Ergänzung und Bereicherung entwickelt sich, wie die *tlamatinme* sagen würden: *paca, iocuxca*, „ohne Gewalt, ohne Tod; in Frieden, in Ruhe“, ein

⁵² Was dies betrifft, gehe ich davon aus, dass die Rettung des Bildnisses und die Fortdauer seiner Verehrung mittels einer christlichen Sakralisierung erfolgt, die durch eine historische Erzählung gerechtfertigt wird.

neues kulturelles Verständnis, das amerindisch und europäisch gleichermaßen ist.

Der kritische Prozess, den die Nahua-Gemeinschaft von Tlatelolco mit der Ausarbeitung ihres Textes begonnen hat, war von folgenden Merkmalen gekennzeichnet: Er beginnt mit einer entschiedenen Bekräftigung der eigenen Matrix oder der eigenen kulturellen Wurzeln (Sprache, Geschichte, Traditionen, Weltanschauung, Religion, philosophisches Denken und Organisation der Gesellschaft), die das hegemoniale Kolonialsystem (mit seiner gesellschaftlichen Struktur, seinem Verständnis der Welt und seinen Werten, die allesamt kulturell sind) in seiner Logik der Festigung und Reproduktion als Totalität geringschätzt, verneint, verschleiert, davon keine Kenntnis nimmt und zerstört. Zweitens unterziehen die Verfasser des Textes diesen einer tiefgreifenden Selbstkritik, um keiner naiven, apologetischen oder fundamentalistischen Erhöhung der eigenen kulturellen Tradition Vorschub zu leisten und deren kritische, immer schon darin gegenwärtige Elemente und Potenziale zur Entfaltung zu bringen. Diese Analyse, die von den hermeneutisch-kritischen Voraussetzungen ihrer eigenen Kultur her erarbeitet wird, ermöglicht es ihnen, sie so zu lesen, zu verstehen und zu rekonstruieren, dass sie lebendig, fruchtbar, zukunftsfruchtig und kraftvoll hervorbricht. Drittens erarbeiten sie, da ihnen ihre eigene kulturelle Tradition bewusst geworden ist, von ihr ausgehend einen kritischen interkulturellen und interreligiösen Dialog zwischen den damals bereits für die indigene Gemeinschaft konstitutiven und konstituierenden Traditionen, nämlich der autochthonen Nahua-Tradition und den europäischen christlichen Traditionen. Damit wollen sie den Adressaten ihres Textes Möglichkeiten des kulturellen Widerstandes anbieten, sie wieder mit Hoffnung erfüllen und ideologische Bedingungen für sie schaffen (Bewusstwerdung), die, indem sie historisch-materielle befreiende Praktiken begründen und rechtfertigen, dazu beitragen, die aktuelle Situation des Todes, die sie auslöscht, zu überwinden.⁵³

⁵³ Vgl. Enrique Dussel, *Filosofía de la cultura y la liberación*, Mexiko 2006, S. 54–56.

Ihre philosophisch-theologische Schrift ist wegen des grundlegenden Zieles, das sie verfolgen, kritisch und positiv-zukunftsbezogen. Das Tiefschürfende ihrer Kritik wird im gesamten Dokument sichtbar und bürstet viele der systematischen hegemonialen, theoretischen und materiellen Schöpfungen gegen den Strich. Ihre Kritik steht im Dienst des Alternativvorschlags, der vorgestellt wird: die Möglichkeit der Begegnung, Dialog und das vernünftige, gerechte und friedliche interkulturelle Zusammenleben auf der Grundlage von gegenseitigem Respekt und gegenseitiger Anerkennung der Würde des jeweils anderen.

Der kritische interkulturelle Dialog

Die Autoren von *Nicanmopohua* wussten sehr gut, dass die „Dialoge“, die die europäischen Ordensleute mit den *hueytlatoanime* oder Anführern und den *tlamatinime* oder Weisen beziehungsweise Philosophen der Nahua geführt hatten, keine Dialoge waren, weil sie minimale Verfahrensbedingungen außer Acht ließen, was ein dialogisches Verhältnis der Gleichheit der Bedingungen unmöglich machte.

Um eine Wiederholung dieser Art von Praxis zu vermeiden, wollten sie besondere Sorgfalt darauf verwenden, jede Art von Asymmetrie sichtbar zu machen und auf diese Weise zu entlarven, die eine echte dialogische Begegnung ins Gegenteil verkehren könnte, und gleichzeitig wollten sie einen ethisch-kritischen Vorschlag für eine intersubjektive Beziehung ausarbeiten, der Gleichheit der materialen und formalen Bedingungen unter den Teilnehmern gewährleistet.

Den ersten Aspekt dieser Argumentationsstrategie stellen sie anhand mehrerer Begegnungen zwischen dem Bischof Juan de Zumárraga und dem *macehualli* Juan Diego dar, die Beispiele für eine asymmetrische intersubjektive Interaktion sind. Der Dialog zwischen diesen beiden Persönlichkeiten mündet aufgrund der systemischen Logik, innerhalb derer sich ihre Begegnung und Interaktion vollzieht, in einem Monolog, der in letzter Instanz nur die „Gründe“ des Mächtigen gelten lässt und dessen Bedingungen sowie dessen Willen als „Übereinkunft“ aufzwingt. Selbstverständlich verändert das Ergebnis

dieser Interaktion überhaupt nicht die Sozialstruktur des Systems, innerhalb dessen sie stattfindet, im Gegenteil: Sie trägt zur Bekräftigung ihrer Existenz oder Reproduktion bei. Die Asymmetrien, die diese Logik der Interaktion konstituieren, sind vielfach. Sie sind miteinander verschränkt und gemeinsam als bestimmend vorgegeben: gesellschaftliche Asymmetrie (Herr, der befiehlt – Indio, der gehorcht); wirtschaftliche Asymmetrie (reich – arm gemacht), rassische Asymmetrie (weißer Europäer – dunkelhäutiger Indigena), geopolitische Asymmetrie (hegemoniales Zentrum – in Elend versunkene Peripherie), religiös-kulturelle Asymmetrie (gebildeter Bischof – dummer Neubekehrter), symbolisch-räumliche Asymmetrie (Mexiko-Stadt – Hügel von Tepeyacac) und symbolisch-theologische Asymmetrie (Stellvertreter Gottes – Angehöriger der götzdienerischen Kultur).

Diesem Monolog – dem Produkt der asymmetrischen Beziehung, die „auf natürliche Weise“ zwischen dem Mächtigen (dem weißen, reichen, gebildeten europäischen Bischof) und dem Beherrschten (dem dunkelhäutigen, armen, dummen Indio, *macehualli*) existiert – setzen die Autoren als zweites Moment ihrer Erzählstrategie den Dialog entgegen, den Tonantzin-Guadalupe und Juan Diego miteinander führen und der sich durch folgende Elemente auszeichnet: Er findet an einem Ort an der Peripherie statt, nämlich Tepeyacac; er wird in der Sprache und innerhalb der symbolisch-kulturellen Verstehensweise dessen geführt, der Herrschaft erduldet; hier wird der Arme anerkannt, respektiert und in seiner Würde geschätzt; der Dialog ist liebevoll, zärtlich, intim und vertraulich; in ihm wird alle Information gegeben, die der andere braucht, um eine Entscheidung zu treffen; es wird die Art und Weise des anderen respektiert, Entscheidungen anzunehmen; dem Indigena wird nicht nur der Anspruch auf Wahrheit zugestanden, sondern man anerkennt und schätzt auch sein Verständnis von Wahrheit; hier wird die ethische Verantwortung für den übernommen, der irgendeine Form der Gewalt erleidet; die Beziehung zwischen den Dialogpartnern ist in jeder nur möglichen Hinsicht symmetrisch; man anerkennt aufrichtig das sachgemäß Treffende und Kritische dessen, was der Gesprächspartner sagt, man nimmt es an, fordert es ein und fördert es; es gibt darin die gegen-

seitige Bereitschaft, in Dingen des persönlichen Standpunktes nachzugeben, um einen Konsens zu erreichen; hier ist das Prinzip Kohärenz grundlegend: Das, worin man übereinstimmt, wird erfüllt; die Macht, die man den anderen durch Konsens überträgt, wird als Dienst verstanden und ausgeübt.

Dieser Dialog stellt sowohl in seinem dekonstruktiven als auch in seinem positiven Aspekt eine neue kritische und alternative Logik der intersubjektiven Interaktion dar und macht im Detail die Kriterien einer echten interkulturellen Begegnung deutlich, deren Grundlage Respekt und Anerkennung der Würde des anderen ist.

Auf der Grundlage des vorher Gesagten können wir feststellen, dass die Nahuatl-Gemeinschaft von Tlatelolco mit ihrem Vorhaben nicht die alte indigene Weltanschauung und Gesellschaftsordnung wiederherstellen und sich auch nicht ohne Weiteres an das ideologische und gesellschaftliche christlich-europäische Modell anpassen wollte. Sie setzte vielmehr realistisch und in verantwortlicher Weise, weil es die Wirklichkeit mit ihren Herausforderungen so verlangte, auf die Schaffung von etwas Neuem.⁵⁴ Es sollte unter gleichen Bedingungen die ethisch-kritischen verändernden Inhalte beider religiös-kultureller Traditionen so miteinander verbinden, dass die Neuschöpfung zum inspirierenden Prinzip, zum normativen Bezugspunkt der Einheit und gemeinschaftlichen Verbundenheit würde.⁵⁵

⁵⁴ Vgl. Richard Nebel, a. a. O., S. 289.

⁵⁵ Bei dem, was sie machten, handelte es sich um eine echte Inkulturation, wenn wir darunter das Folgende verstehen: „[...] die Inkarnation des Lebens und der christlichen Botschaft in einem konkreten kulturellen Bereich, und zwar so, dass diese kulturelle Erfahrung nicht nur dazu führt, dass man sich mit den der eigenen infrage stehenden Kultur zugehörigen Elementen ausdrückt (was nur eine oberflächliche Anpassung wäre), sondern dass sie zum inspirierenden, normativen und Einheit stiftenden Prinzip wird, welches diese Kultur verändert und neu schafft und damit zum Ursprung einer ‚neuen Schöpfung‘ wird“. Vgl. Brief von Pedro Arrupe (dem ehemaligen Ordensoberen der Jesuiten; Anm. des Übers.) von 1978, zitiert in: R. Mate, „Inculturación“, in: Casiano Floristán Samanes/Juan José Tamayo-Acosta, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, S. 616.

Um dies zu erreichen, gestanden die Verfasser von *Nicanmopohua* dem heiligen Glauben der Indios und dem aus Europa stammenden Christentum denselben theologischen Status zu (theologisch-kulturelle Symmetrie), und von da ausgehend schufen sie einen Dialog zwischen diesen beiden Traditionen mit dem Ziel, sie nicht nur begrifflich und semantisch, sondern auch hinsichtlich der Art und Weise, die Welt aufzufassen und zu deuten, das heißt ganzheitlich, miteinander in Einklang zu bringen. Belege dafür sind: die Verwendung von theologischen Kategorien, die sich aus Spanisch und Nahuatl zusammensetzen: *Dios inantzin*, „kleine Mutter Gottes“, *nelly Teotl Dios*, „der wahre Gott“; die Zuschreibung von Attributen an den christlichen Gott, die eigentümlich für die indigene Gottheit sind; die Erfindung neuer Begriffe in Nahuatl, um theologische Inhalte streng christlicher Natur zu benennen: *in teoyotl*, „die göttlichen Dinge“, der Inhalt der Verkündigung des Evangeliums; die Bekräftigung etlicher für das Christentum wesentlicher Dogmen: der Einzigkeit Gottes, der Menschwerdung Gottes, Jesus als Messias und Erlöser und die Jungfrau Maria als Mutter Gottes und der Menschen;⁵⁶ die Anerkennung des kirchlichen und bischöflichen Amtes und die Erwähnung der pastoralen Praxis der Institution Kirche sowie ihrer territorialen Jurisdiktion.

Aufgrund der Situation des Todes und der Unterdrückung, die das indigene Volk als Folge der Herrschaft, die ihr die Kolonialherren und die europäische Metropole aufzwingen, erduldet, bekräftigen die Autoren des Textes entschieden alles, was es in den beiden Traditionen an Lebensförderlichem und Befreiendem gibt: Tonantzin ist Trägerin einer Göttlichkeit, die Leben schenkt; das Projekt von Tepeyacac, das sie selbst vorantreibt, hat eine ganzheitliche Befreiung zur Folge, nämlich subjektiv, gesellschaftlich und geschichtlich, universal und transzendent; ihr Sohn Jesus, der Christus, wird offen und ohne Weiteres als *temaquixtiani*, das heißt als „Befreier“, dargestellt;

⁵⁶ Vgl. Richard Nebel, Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 40), Immensee 1992, S. 214.

die Befreiung/Erlösung, die verkündet wird, beginnt, wie das Reich Gottes, hier und jetzt.

Der locus enuntiationis

Der interkulturelle Dialog wurde vom kulturellen Universum der Indigenas her konzipiert und strukturiert. Obwohl innerhalb des Kontextes der christlich-europäischen Herrschaft über die mittelamerikanischen Kulturen der *locus* des Indigena als verachtenswert, verzichtbar, nicht wertvoll und irrational galt,⁵⁷ sollte er im *Nicanmopohua* eine bedeutendere Rolle auf wissenschaftstheoretischer, hermeneutischer, ethischer, politischer und theologischer Ebene spielen. Dies sollte der Ort sein, der die Autoren des Textes herausfordert, der das Was und Wie ihres Denkens bestimmt und den sie sich selbst bewusst als ihren *locus enuntiationis* aneignen. Als Folge aus diesem Ursprung, dieser Quelle der Inspiration und Vorgehensweise entsteht ein kritisch-positiver Diskurs, der im *qualcan, yeccan*⁵⁸, „am rechten, guten und angemessenen Ort und zur rechten, guten und angemessenen Zeit“⁵⁹, hervorbricht, um zur tiefgreifenden Veränderung der Wirklichkeit beizutragen, auf die man sich bezieht.

Die Verfasser des Textes wählten nicht nur die wirkliche Situation der Indios zum Ausgangspunkt ihrer theoretischen Praxis, sie gingen noch einen Schritt weiter: Sie nahmen den negativen Aspekt (der Verletzlichkeit, des Todes) dieses Ortes in kritischer und engagierter Weise mit auf. Er wurde nun soziohistorisch als der *locus* aufgefasst, von dem aus sich ihr Diskurs entfaltetete.⁶⁰ Der leidende Leib des indi-

⁵⁷ Vgl. Clodomiro Siller, „El método de la evangelización en el Nicanmopohua“, in: *Estudios Indígenas* 2 (1981), S. 281.

⁵⁸ Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, Mexiko 1986, S. 193.

⁵⁹ Analog gesprochen, handelt es sich um die kairologische Zeit oder die rechte Zeit der biblisch-prophetischen Tradition bzw. der *Jetztzeit* Walter Benjamins.

⁶⁰ Vgl. Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid 2007, S. 15.

genen Volkes, das insgesamt Opfer soziopolitischer Prozesse und Strukturen war, die die hegemoniale Metropole ihnen aufzwang und die deren Kolonialsklaven instrumentalisierten, fungierte als *locus enuntiationis* ihrer theoretischen Argumentation.

Die ethisch-wissenschaftstheoretische Aufwertung dieses *locus enuntiationis* ermöglichte es den Autoren des Textes, ein Bewusstsein davon zu entwickeln, dass die Indigenas als Opfer des Prozesses der Invasion, der Eroberung, der Kolonisierung und Herrschaft der Europäer nicht nur eine unvermeidliche Begleiterscheinung dieser Ereignisse (ein notwendiges und daher unumgebares Übel) waren, sondern dass sie einen Teil des Wesens des Systems der Herrschaft selbst bildeten, die die europäische Metropole gewalttätig über die Kolonien ausübte. Es waren zwei Seiten ein und derselben Medaille, nur dass die Indigenas deren verborgene, verneinte, verachtete und verdeckte Seite bildeten.⁶¹ Davon ausgehend war es nicht schwer, ein Bewusstsein davon zu entwickeln, dass die autochthonen Bewohner und ihre geraubten Reichtümer die erste Bedingung der Möglichkeit der Überlegenheit waren, die die spanische Metropole an den Tag legte: Es konnte kein hegemoniales Zentrum einer europäischen Metropole ohne ein nichteuropäisches peripheres und beherrschtes Kolonialsystem geben; keine Akkumulation und Bereicherung ohne Raub, Ausbeutung und Verarmung; keine Herrscher ohne Beherrschte; keine Täter ohne Opfer.

Dieser parteiische Ort der Ankündigung und Anklage ermöglichte es den Autoren auch, deutlich zu machen, dass die angebliche Unschuld des spanischen Hegemonialsystems hinsichtlich der Tatsache, dass die Indigenas zu Opfern gemacht wurden, eben keine Unschuld war. Indem sie wissenschaftstheoretisch und hermeneutisch den „Ort“ des soziohistorischen Schmerzes ihres Volkes zum Ausgangspunkt wählten, traten sie den Beweis dafür an, dass die europäische hegemoniale Metropole für die Situation der Verwundbarkeit und

⁶¹ Vgl. Enrique Dussel, „Europa, modernidad y eurocentrismo“, in: Edgardo Lander, *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires 2000, S. 49.

des Todes, die die autochthone Bevölkerung durchlitt, direkt verantwortlich war, und zwar über systemische, strukturelle und ideologische Mechanismen, die sie durchsetzte und benutzte, um ihre Kolonialherrschaft (Ausbeutung und Unterdrückung) auszuüben.

Dieser wissenschaftstheoretische und hermeneutische *Ort* ermöglichte es ihnen auch, Kategorien auszuarbeiten und anzuwenden, die ihnen die theoretischen Instrumente an die Hand gaben, um die Wirklichkeit aus einer radikal neuen und kritischen Perspektive zu betrachten: Was für die systemische Totalität die Wahrheit für ihre Opfer darstellte, offenbarte sich als Lüge; was die Mächtigen als gut anerkannten, das erlitten die von ihnen Unterdrückten als ein Übel; was der hegemoniale Teil als Gerechtigkeit für die Schwachen verteidigte, trat deutlich als Ungerechtigkeit hervor; was Reichtum, Überfluss und Wohlergehen für die Reichen darstellte, war bei den Armen nichts als Elend, Hunger und Krankheit. Von da aus konnten sie die wesentlichen Widersprüche des hegemonialen Systems erkennen, kritisieren und anklagen: die Irrationalität seiner Vernunft, die Lüge seiner Wahrheit, die Ungerechtigkeit seiner Gerechtigkeit, die Gewalttätigkeit seines Friedens, die Asymmetrie seiner Gleichheit, die Perversität seiner Ethik, den Tod seines Lebens.

Das verwundbare indigene Volk, das im Text symbolisch durch Juan Pablo und Juan Bernardino repräsentiert wird, ist also der Ort der Artikulation, der im gesamten Text *Nicanmopohua* als das grundlegende Kriterium fungiert, um die positiven Ansprüche von Wahrheit, Allgemeingültigkeit, Gerechtigkeit, Güte, Gleichheit, Aufrichtigkeit, Schönheit und Bedeutung des herrschenden hegemonialen Systems sowohl der Metropole als auch Neuspaniens zu beurteilen.

Schlussfolgerung

Nicanmopohua ist der erste Text und das wichtigste Dokument der indigen-christlichen Theologie der entstehenden Neuzeit. Als Produkt eines echten interreligiösen Dialogs etabliert es eine völlig neue Erfahrung und ein völlig neues theologisches Verständnis, das indi-

gen und christlich gleichermaßen ist. Es handelt sich – wie wir in dieser Darstellung gesehen haben – nicht um eine Übersetzung oder Wiederholung der grundlegenden Elemente des Christentums ins Nahuatl oder um eine Unterordnung beziehungsweise Anpassung des indigenen Glaubens an den gegebenen christlichen Glauben, sondern um die Schaffung eines echten und neuen philosophisch-theologischen Ansatzes mit dem Anspruch der Universalität, der Allgemeingültigkeit, der die grundlegenden kritischen Aspekte beider religiöser Traditionen aufnimmt und integriert, um tatsächlich eine Antwort auf die kulturelle Realität seiner Adressaten zu geben.

Indem sich die Theologen und Philosophen aus dem Volk der Nahua die Botschaft des Evangeliums ausgehend von ihrem eigenen kulturellen Universum aneigneten, sie neu schufen und aufnahmen und dabei die eigene kulturelle Identität sowie die des Evangeliums selbst respektierten, brachten sie eine echte „Indigenisierung“ des Christentums zustande. Dieser Prozess einer echten Inkulturation war dem heiligen Glauben semitischen Ursprungs keineswegs fremd, da er doch bereits zu anderen Zeiten und an anderen Orten und Regionen „hellenisiert“, „romanisiert“, „germanisiert“ oder „slawisiert“ worden war.⁶² Mittels dieses ehrlichen und respektvollen Bemühens um Inkulturation entwickelten sie auch eine Theologie inter- und transkultureller Art, da sie bewusst und respektvoll den Inhalt des Evangeliums und die aus Europa kommende christliche Erfahrung in die heilige Weltanschauung, in die Lebenswelt und in das Umfeld der indigenen mittelamerikanischen Nahua integrieren wollten.⁶³

Darüber hinaus stellte die Nahua-Gemeinschaft von Taltelolco deutlich klar, dass es die Treue zum Evangelium des *in Totemaquixticitzin, Totecuiyo Jesucristo*, „dessen, der uns befreit hat, unseres Herrn Jesus Christus“ verlangt, in diesem Prozess der Inkulturation den hermeneutischen und theologischen *locus enuntiationis* im Ort der anderen zu wählen: der Armen, der Kranken, der Ausgegrenzten, der Fremden, der Waisen, das heißt im Ort der Opfer des herrschen-

⁶² Vgl. ebenda, S. 261.

⁶³ Vgl. Richard Nebel, a. a. O., S. 233.

den Hegemonialsystems, und von hier aus die gesamte Wirklichkeit neu zu gestalten.

Im aktuellen weltweiten Kontext, der von einer Reihe von widersprüchlichen und miteinander verschränkten globalen Phänomenen gekennzeichnet ist, die die unterschiedlichen Gesellschaften des Weltsystems ausmachen und bestimmen und komplexe soziokulturelle Veränderungsprozesse ebenso wie Zusammenprall und Konflikt jeglicher Art in und zwischen den Gesellschaften hervorbringen, können uns die Kritik, der architektonische Entwurf und die Lösung, wie sie die Nahua-Gemeinschaft von Taltelolco im *Nicanmopohua* strukturell vorgegeben hat, ohne Zweifel helfen, viele der aktuellen Probleme und interkulturellen regionalen oder weltweiten Konflikte zu verstehen, anzugehen und zu lösen. Stellt doch dieser indigene Text ein historisches und kritisches Beispiel dafür dar, wie man die Problematik des Aufeinanderprallens von Kulturen erkennt, wie man sie angeht und wie man hierfür innerhalb eines vernünftigen, kritischen ethisch-politischen Rahmens eine Lösung findet.