

gorsmesse aufkam, so plötzlich war auch sein Niedergang in der Reformation (246–277), wenn er auch noch über eine gewisse Zeit als Ausweis der Katholizität gelten konnte, da er die strittigen Themen (Heilige, Hierarchie, Sakrament, Passionsfrömmigkeit; vgl. 254; 263) im Bild zeigte. An diesem plötzlichen Verschwinden wird noch einmal deutlich, wie wenig Transsubstantiation (Reduktion auf ein Motiv) als eigentliches Thema der Gregorsmesse zu gelten hat (263). Auch schweigen sich altgläubige Bildtraktate zu ihr völlig aus, da sie sich nicht aus dem kirchlich approbierten Literaturkanon herleiten ließ und auch deswegen verschwand (270–277). M.s Resümee (278–280) stellt damit auch eher den Beginn neuer Forschungen dar: Die Aufgabe des Bildtypus Gregorsmesse/*visio Gregorii* sei nicht von seiner Gattung her vorgegeben, sondern vom Ort seiner Anbringung und dessen Handlungszusammenhang (280).

Der Untersuchung sind ein unpaginierter Tafelteil, eine Bibliographie der ungedruckten und gedruckten Quellen sowie der Sekundärliteratur (281–320), ein Orts-, Personen- und Sachregister (321–335) und ein Abbildungsnachweis (336) angehängt; gerade das Ortsregister ist für das Wiederauffinden der zahlreichen Belege M.s von großer Hilfe.

Neben kleineren Ungenauigkeiten – so erkennt M. die Wiederentdeckung des Kreuzes-Titulus 1492 nicht als Form der Neuinszenierung dieser Reliquie (34 Anm. 26) –, die aber die Argumentation nicht beeinträchtigen, stört aber vor allem der unklare Gebrauch des theologischen Vokabulars. Häufig wird der Ausdruck „Gott“ unreflektiert auf Vater oder Sohn angewandt. Auch wenn von einer Verehrung nur der göttlichen Natur Christi die Rede ist, muss der Theologe zurückfragen, was damit gemeint sein soll (64), ebenso, wenn von der Visualisierung der Gegenwart Gottes „durch Bild, Sakrament und Reliquie“ gesprochen wird (121). Unabhängig davon erfüllt „Die Gregorsmesse“ ein Desiderat der Forschung auf dem aktuellen Stand kunsthistorischer Forschung und bleibt dabei für den Leser durch Zusammenfassungen am Ende der Kleinkap. zusammenhängend und verständlich. M. weist durch eine genaue Analyse des Bildformulars, seiner bildlichen Umsetzung und des Kontextes der jeweiligen Objekte auf die Vergeblichkeit des Versuchs hin, das Bildformular Gregorsmesse aus einer Legende abzuleiten bzw. auf ein Motiv (Transsubstantiation) hin zu reduzieren. Wenn auch die Theologie begriffliche Präzisierungen einfordern muss, so können es ihr solche Arbeiten doch ermöglichen, das Bild als eigenständige theologische Größe wahrzunehmen und (hier vor allem) auf seinen Anspruch auf die Systematik hin zu befragen. Es gelingt M. im Kontext der von ihr rezipierten Forschungen zum Sakramentsretabel, der Andacht und der Mnemotechnik zudem, die mittelalterliche Frömmigkeit aus dem statischen Konzept eines magischen „Schaubedürfnis“ (Anton L. Mayer) zu lösen und über den Anteil des Betrachtenden am Funktionieren des Bildes diese Frömmigkeit/Andacht als „verstehendes Miterleben“ zu definieren.

A. MATENA

BRADING, DAVID A., *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across five centuries*. Cambridge: Cambridge University Press 2001, XVII/444 S., ISBN 0-521-80131-1.

Ursprung, Geschichte und Bedeutung des heute in der Hauptstadt Mexikos gelegenen Marienheiligtums Guadalupe hat im Lauf der Jhdte. eine immense Literatur hervorgebracht und bis in die Gegenwart zu zahlreichen Kontroversen um Historizität und Interpretation der „Virgen de Guadalupe“ geführt. Daher ist es sehr zu begrüßen, dass mit der Arbeit des an der Universität Cambridge lehrenden englischen Historikers und Spezialisten für die mexikanische Geschichte ein meisterhafter Gesamtüberblick vorliegt, der für längere Zeit das Standardwerk in dieser Frage bilden dürfte.

Das Buch über die mexikanische Guadalupe-Tradition (auch Spanien hat ein Guadalupe-Heiligtum in der Extremadura), die knapp fünf Jahrhunderte umfasst, beginnt nicht in dem zu Guadalupe fast „schweigenden“ 16. Jhd. Im Jahre 1531, zehn Jahre nach der Eroberung von Tenochtitlán, soll die Jungfrau Maria auf dem Hügel von Tepeyac, einer alten aztekischen Kultstätte, dem Indio Juan Diego erschienen sein und ihm in der Landessprache Náhuatl aufgetragen haben, den Bischof (Juan de Zumárraga) davon zu unterrichten. Während dieser zum Beweis Blumen fordert, entsteht auf Diegos Mantel aus Kaktusfaser das fast lebensgroße Ganzkörperbild der Jungfrau. Bradings

Darstellung des „acontecimiento guadalupano“ beginnt im 17. Jhd., als die Erscheinungserzählungen literarische Gestalt gewannen. Von dort entfaltet der Verf. einerseits die wachsende Kenntnis um die Ursprünge und andererseits die anwachsende Kulttradition. Insgesamt ist das Buch in 15 Kap. eingeteilt, die im Wesentlichen einer chronologischen Ordnung folgen. Das erste und letzte Kap. greifen jedoch weiter aus: Zu Beginn erörtert der Verf. den christlichen Umgang mit Bildern zwischen Ikonoklasmus und Bildverehrung, ob in neuplatonischer oder didaktischer Variante; im Schlusskapitel bietet er Hinweise für eine theologische Interpretation.

Ab dem zweiten Kap. erläutert der Verf. zunächst den wegen der Gefahr der Idolatrie von Anfang an umstrittenen Kult sowie die Kontexte der marianischen Devotion in Europa (Loreto, Zaragoza) und in Mexiko (Virgen de los Remedios). Auf diesem Hintergrund geht er in den beiden folgenden Kap. auf die Hauptbegründer der Guadalupe-Tradition ein: den Bakkalaureus Miguel Sánchez, der 1648 seine Version der Gründungserzählung *Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de Mexico* veröffentlichte, die er in typologischer Deutung derart mit der apokalyptischen Frau (Offb 12) und weiteren biblischen Bildern verband, dass der indianische Seher Juan Diego als neuer Moses, Tepeyac als neuer Berg Zion, und die Jungfrau als Arche des Bundes erscheint. Eine poetisch ausgebaut, aber ohne biblische Allusionen auskommende Version der Erscheinungserzählung in Náhuatl, literarisch von der ersten abhängig, publizierte ein Jahr später der Lizentiat Luis Laso de la Vega mit seinem Werk *Huei Tlamahuicōtlca ... (Das große Ereignis ...)*, das unter seinen Anfangsworten *Nican Mopohua* bekannt ist und sich durch seine emotional berührende Dialogform auszeichnet. Zu diesen beiden Autoren kommen, um die Zahl der „vier Evangelisten“ von Guadalupe (329) zu vervollständigen, Luis Becerra Tanco, der Laso de la Vega übersetzte und in seinem postumen Buch *Felicidad de México* (1675) in der Gestalt des Fernando de Alva Ixtlilxochitl die Rolle der indianischen Tradition starkmachte, sowie Francisco de Florencia, der mit seinem Werk *La estrella del norte de México* (1688) auf eine historische Fundierung aus war und daher weder die typologische Deutung des Sánchez noch die poetische Dramatisierung des Laso de la Vega übernahm, sondern indianische Quellen postulierte. Um diese Protagonisten der Guadalupe-Tradition scharen sich freilich zahlreiche andere Interpreten, die Brading mit ihren Deutungen, ob enthusiastisch oder skeptisch, fromm oder kritisch, in bunter Vielfalt auftreten und sprechen lässt, aber auch aufeinander bezieht. Dazu gehören der patriotische Intellektuelle und Exjesuit Carlos de Sigüenza y Góngora (Kap. 5) mit seinem Sacropoem auf Guadalupe ebenso wie der wohl beste novohispanische Maler Miguel Cabrera, der das Bild der Jungfrau nicht nur kopierte, sondern es auch auf die vier angewandten, eigentlich inkompatiblen Maltechniken (Öl, Tempera, Gouache, *empastado*) hin untersuchte; (197 muss es *Sublimis Deus* heißen) (Kap. 8). Dazu kommen zahlreichen Predigten mit typologischer Auslegung sowie kirchenpolitische Bemühungen, die Guadalupana nicht nur anzuerkennen, sondern auch zur Patronin der Stadt Mexiko und Neuspaniens, später auch Lateinamerikas (1910) und beider Amerikas (1999) zu erheben sowie ihr einen eigenen Platz im Kirchenkalender zu reservieren; dies gestand Papst Benedikt XIV. im Jahr 1754 zu, als er den 12. Dezember zu ihrem Festtag erklärte (Kap. 7). In der Aufklärungszeit wird der barocke Katholizismus zur Zielscheibe der Kritik (Kap. 9) und der historischen Bestreitung (Juan Bautista Muñoz); es ist aber auch die Zeit der Versuche, den hl. Thomas zum eigentlichen Begründer des Christentums in Amerika zu machen (Fray Servando Teresa de Mier) oder in geschichtstheologischer Deutung der Westwanderung Mexiko zum neuen Sitz von König und Papst zu erklären (Francisco Javier Carranza). Im Zeitalter der lateinamerikanischen Unabhängigkeitsbewegungen wird Guadalupe bei der ruralen Massenrebellion gegen die spanische Herrschaft zum Symbol der Befreiung (Miguel Hidalgo), aber auch das kurzlebige mexikanische Kaiserreich unter Agustín de Iturbide bedient sich des Bildes. Eine ähnliche Rolle war Guadalupe im Bürgerkrieg nach den liberalen Reformen unter dem Präsidenten Benito Juárez zuge-dacht (Kap. 10). Zur historischen Forschung dieser Zeit (Joaquín García Icazbalceta) kam polemische Apologetik und kirchliche Krönung des Bildes (Kap. 11 und 12). Zu Beginn des 20. Jhdts. sind die mexikanische Kirchenverfolgung und der bewaffnete ka-

tholische Aufstand (Cristiada) der prägende Kontext, sodann die apologetische Geschichtsschreibung (Mariano Cuevas, López Beltrán, Xavier Escalada) und die moderne neuere Forschung, die mit den Namen von Edmundo O'Gorman, Francisco de la Maza und Jacques Lafaye verbunden ist. Bradings kritische Untersuchung reicht überdies zu neueren theologischen Autoren (Richard Nebel, Virgil Elizondo) und Historikern (Stafford Poole, Lisa Sousa), aber auch bis zum Bau der neuen Basilika (1976) und zur neuerlichen Auseinandersetzung um die Historizität der Erscheinungen und des schließlich kanonisierten Juan Diego.

Das Werk Bradings stellt in magistraler Weise die komplexe Guadalupe-Tradition in ihrer Entwicklung über fast fünf hundert Jahre dar und zeichnet sich durch reichhaltige Benutzung der zahlreichen, meist schwer zugänglichen Quellen aus, die ihrerseits unterschiedlichen literarischen Gattungen angehören. Die sehr heterogene Quellenschriften reichen von historischen Berichten und Traktaten über panegyrischen Predigten und Dichtungen sowie apologetische Schriften bis hin zu kritischen oder polemischen Stellungnahmen, berücksichtigen aber auch ikonographische Untersuchungen, spekulative typologische oder geschichtstheologische Deutungen sowie bischöfliche und päpstliche Stellungnahmen. Dabei ist immer zu berücksichtigen, dass der Kult Unserer Lieben Frau von Guadalupe in seiner Geschichte zum einen der Ort tief verwurzelter Volksfrömmigkeit war und ist, die jedoch schon in Schriften des 16. Jhdts. kritisch betrachtet wurde (Bernardino de Sahagún); zum anderen aber bestimmte diese Tradition immer auch die politische und kirchliche Geschichte Mexikos und fungierte dort nicht selten als Symbol der Freiheit, ob in der indianischen Wahrnehmung, der kreolischen Unabhängigkeitsbewegung zu Beginn des 19. oder im liberalen Kirchenkampf zu Beginn des 20. Jhdts. Durch die Vernetzung der Quellen und ihrer wechselseitigen Bezüge affirmativer oder kritischer Art gelingt dem Verf. eine überzeugende Entwicklungsgeschichte der Guadalupe-Tradition, die jenseits apologetischer oder polemischer Frontstellungen historiographischen Prinzipien verpflichtet ist. Dabei kommt der Verf. nicht zuletzt aufgrund neuerer Forschungen zum plausiblen Schluss, dass die vergebliche Jagd nach indigenen Quellen zur Vernachlässigung der Schriften von Miguel Sánchez und Luis Laso de la Vega geführt habe, „the first evangelists and true founders of the Guadalupe tradition“ (360). Der starke Quellenbezug führt aber nicht zu einer bloß immanenten Darstellung, denn die Quellen werden *lege artis* in den relevanten Kontexten interpretiert. Zunächst werden sie in den Kontext des Katholizismus, vor allem in seiner barocken Spielart, hineingestellt, und dort als typisches Beispiel kirchlicher Bilderverehrung situiert, was wiederum eine profunde Kenntnis des christlichen Streits um die Bilder und seine konfessionell unterschiedlichen theologischen Grundlagen voraussetzt. Des Weiteren stellt der Verf. als ausgewiesener Mexiko-Historiker diese Tradition in die politische Geschichte Mexikos, zunächst des kolonialen Neuspaniens, dann des unabhängigen Staates mit seiner wechselvollen Geschichte, in der die katholische Kirche bis zum Ende des 20. Jhdts. in teils mit Gewalt ausgefochtene Abwehrkämpfe verstrickt war und in der auch Guadalupe immer eine Rolle spielte. Diese historische Einbettung macht den besonderen Reiz des Buches aus, das exemplarisch die wechselnde Rolle der Religion in unterschiedlichen politischen Konstellationen aufzeigt, die sowohl legitimierend als auch widerständig bis zum Aufstand sein können. Doch bei aller politischen Wirkungsgeschichte gelingt es dem Verf., den bleibenden spirituellen Kern dieser Tradition sichtbar zu machen, der ihre Stärke und Inspiration ausmacht und es vermochte, sowohl dem indianischen als auch dem kreolischen Bevölkerungsteil eine eigene Identität zu verleihen. Daher sind über die historische Darstellung hinaus auch die Theologen gefordert, dieser mexikanischen Tradition der „Virgencita“, die jährlich Millionen Pilger mobilisiert, über die bestehenden Ansätze hinaus zu reflektieren; zu Recht moniert Brading: „What is absent is a theological interpretation of the image and its tradition which takes recent research into account“ (361). Dem Autor des verlegerisch hervorragend ausgestatteten und illustrierten Werks ist dafür zu danken, dass er verlässliche historische Grundlagen gelegt hat, auf denen weitere Forschungen und Interpretationen, insbesondere theologische, aufbauen können.

M. SIEVERNICH S. J.