

Universität zu Köln



Philosophische Fakultät

Historisches Seminar | Abteilung für iberische und lateinamerikanische Geschichte

Der „Sermón Guadalupano“ des Fray Servando Teresa de Mier (1763 – 1827).

Die Guadalupe-Legende als Gegenstand kreolisch-patriotischer Polemik

Diplomarbeit zur Erlangung des akademischen Grades einer
Diplom-Regionalwissenschaftlerin

Eingereicht von:

Caterina Nicolai
Mauritiussteinweg 75
50676 Köln
E-Mail: Caterina_Nicolai@hotmail.com
Matrikelnummer: 4321243

Studiengang: Regionalwissenschaften Lateinamerika
Fach: Iberische und lateinamerikanische Geschichte
Gutachter: Prof. Dr. Holger Meding

Köln, den 19.11.2012

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Epochale Einordnung – die ereignisreiche Jahrhundertwende	3
2.1 Der kreolische Patriotismus- Reaktion auf die bourbonische Verwaltung	4
2.2 Die kreolische Romantisierung der indigenen Vergangenheit	6
3. Guadalupe als Symbol mexikanischer Einheit	9
3.1 Der Ursprung des Guadalupe-Kultes	10
3.2 Die mexikanischen Evangelisten	13
3.3 Die Etablierung der Guadalupe-Tradition und ihre Kritik	16
4. Die präkolumbianische Evangelisierung durch den Apostel Thomas	19
5. Der „Sermón Guadalupano“	22
5.1 Zur Person Fray Servando Teresa de Mier	22
5.2 Die Herkunft der gewagten Predigt-Thesen	24
5.3 Quellenanalyse des „Sermón Guadalupano“	25
5.3.1 Aufbau und Inhalt der Predigt	25
5.3.2 Stilmittel	27
5.3.3 Interpretation	28
5.3.4 Ergebnis der Quellenanalyse	38
5.4 Der Prozess durch den Erzbischof	39
5.5 Miers Leben und seine Werke	43
6. Die nachhaltige Wirkung und Rezeption des „Sermón Guadalupano“	53
6.1 Der „Sermón Guadalupano“ in der modernen Guadalupeforschung	53
6.2 Miers Einfluss auf Guadalupe-Zeugnisse des 19. Jahrhunderts	58
6.3 Miers Selbstzeugnisse und politischen Relevanz	60
7. Fazit	62
8. Quellen- und Literaturverzeichnis	65
9. Anhang	71

1. Einleitung

El pueblo mexicano, después de más de dos siglos de experimentos y fracasos no cree ya sino en la Virgen de Guadalupe y en la Lotería Nacional.¹
Octavio Paz

Der Jungfrau Guadalupe begegnet man in Mexiko vielerorts und oft in Verbindung mit patriotischer Symbolik. So wird in mexikanischen Kirchen häufig neben dem Abbild Guadalupes die Nationalfahne drapiert, was Zweifel an der Trennung von Kirche und Staat hervorruft. Auch fördern Liedtexte wie „Era mexicana la guadalupana“ die öffentliche Meinung, diese Mariengestalt habe in Mexiko gelebt. Ferner fällt die Rolle Guadalupes in der mexikanischen Unabhängigkeit und Revolution auf, was die historische Verzweigung zwischen Jungfrau und Nation bezeugt. Es ergibt sich die Frage, wie die Bindung Guadalupes an die mexikanische Nationalität entstand.

Die vorliegende Arbeit will darauf antworten und befasst sich mit der Figur der Guadalupe als Symbol des mexikanischen Nationalstolzes. Dieser wird in seinem Ursprung erforscht, indem ein exemplarisches Zeugnis des aufstrebenden Patriotismus der Kreolen² am Vorabend der Unabhängigkeit untersucht wird: Der „Sermón Guadalupano“, die Guadalupe-Predigt des kreolischen Priesters Servando Teresa de Mier. Diese fand am 12. Dezember 1794, Festtag der Guadalupe, vor der zivilen und klerikalen Obrigkeit Neuspaniens statt. Es folgte 1795 die Zensur der Predigt, veranlasst durch den neuspanischen Erzbischof Alonso Núñez de Haro y Peralta, der Mier im selben Jahr des Landes verbannte.

Die Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit fokussiert, wie die Predigt die Mariengestalt der Guadalupe politisch instrumentalisierte und ob Mier damit ein hervorstechendes Zeugnis der kreolisch-patriotischen Polemik seiner Zeit ablegte. Drückt der „Sermón Guadalupano“ das aufblühende mexikanische Nationalbewusstsein aus, welches ein Faktor der Unabhängigkeit war? Die Guadalupe-Predigt des kreolischen Priesters, propagiert die Erscheinung Guadalupes vor dem Apostel Thomas, der sich hinter der indigenen Figur des Quetzalcóatl verbergen soll. Damit proklamierte Mier die Evangelisierung Amerikas vor Ankunft der Spanier, was häufig als Negierung der Legitimation der spanischen Vorherrschaft interpretiert wurde, da diese auf den heiligen Auftrag der Mission gründete. Diese Arbeit entwickelt im Kapitel 5.3 eine Quellenanalyse des „Sermón Guadalupano“, in deren Zentrum drei Untersuchungsfragen stehen. Neben der bereits gestellten Frage, inwiefern die Predigt ein Beispiel der kreolisch-patriotischen Polemik ist, wird der Frage nachgegangen, ob die Predigt

¹ Paz, Octavio, „Prefacio“, in: Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, Mexiko-Stadt 2006, S. 13.

² Als Kreolen bezeichnet man in Amerika geborene Menschen spanischer Eltern.

explizit die spanische Vorherrschaft negiert und ob sie mit der etablierten Guadalupe-Tradition bricht. Der Quellenanalyse voraus geht die Darstellung des inhaltlichen Ursprungs der Predigt-Thesen und der Analyse folgend wird auf den Prozess gegen Mier eingegangen und Miers Verteidigung seiner Predigt und Stellungnahme zum Guadalupe-Ereignis in seinen späteren Werken dargelegt. Auch schildert das fünfte Kapitel den Lebenslauf Miers, in den die Predigt eingeordnet wird. Es zeigt sich, dass die Biographie des Priesters, Politikers und Autors für die politischen Wirren der Epoche der Unabhängigkeit beispielhaft ist.

Zunächst stellt die Arbeit den „Sermón Guadalupano“ aber auf sein politisches, religionsgeschichtliches und mythologisches Fundament und klärt damit die äußeren Faktoren der Predigt. Das Kapitel 2.2 widmet sich der Frage, ob es üblich war, dass die spanischen Nachfahren in Altmexiko biblische Wurzeln suchten und die indigene Bevölkerung aufwerteten. Dabei werden epochenübergreifend Vertreter angeführt. Zuvor wird der historisch-politische Rahmen des ausgehenden 18. Jahrhunderts in Neuspanien skizziert, auf die politische Umstrukturierung durch das bourbonische Königshaus und die Reaktion der Kreolen eingegangen. Es zeigt sich, weshalb diese sich nicht länger mit ihren spanischen Vorfahren identifizieren konnten.

Da Miers Predigt als Angriff auf die Guadalupe-Tradition zensiert wurde, wird diese im dritten Kapitel untersucht und der Weg Guadalupes zum Nationalsymbol skizziert. Den Ursprung des Kultes betreffen, liegt vor dem Hintergrund der spanischen Missionierung Amerikas die Vermutung nahe, dass mit der Anbetung Guadalupes eine indigene Gottheit verdrängt wurde. Das Kapitel 3.1 schildert hierzu die Verbindung zur Erdgöttin Tonantzin.

Das vierte Kapitel behandelt den Mythos der präkolumbianischen Evangelisierung Amerikas durch den Apostel Thomas, den die Predigt propagiert. Er wird in seinem Ursprung dargestellt und die Bedeutung der mythologischen und historischen Figur Quetzalcóatl wird deutlich.

Betrachtet man die vielfältige Literatur zur Guadalupe-Tradition, fällt auf, dass nahezu jede kulturgeschichtliche Auseinandersetzung mit den epochenübergreifenden Guadalupe-Zeugnissen den „Sermón Guadalupano“ aufführt. Das sechste Kapitel behandelt hierzu die nachhaltige Wirkung der Predigt und deren Rezeption in der modernen Guadalupeforschung. Die kontroverse Debatte über die Intention der Predigt wird deutlich und die Frage, ob Mier bewusst die spanische Kolonialherrschaft kritisieren wollte, wird auf dem Hintergrund der verwendeten Fachliteratur ergründet. Anschließend wird die Rolle der Predigt in den Schriften einzelner Guadalupe-Zeugnisse des 19. Jahrhunderts aufgeführt und die divergente Einschätzung der politischen Relevanz der Werke Miers erläutert.

2. Epochale Einordnung – die ereignisreiche Jahrhundertwende

Das ausgehende 18. und beginnende 19. Jahrhundert wird gekennzeichnet durch die Loslösung Amerikas von Europa, der bedeutende politische und kulturelle Umbrüche in Europa vorausgingen. Die Gedanken des Zeitalters der Aufklärung gipfelten in Frankreich mit der siegreichen Revolution des Volkes, der Enthauptung der Königsfamilie und der Kaiserkrönung Napoleons. Diese Ereignisse lösten ebenso wie die Unabhängigkeit der USA im Jahre 1776 in Amerika ein Umdenken des bislang als selbstverständlich Angenommenen aus.³ Vor allem durch das Machtvakuum zur Zeit der napoleonischen Besetzung Spaniens von 1808 bis 1814, begannen in Neuspanien die Unabhängigkeitskämpfe. Ihnen ging innenpolitisch die sich verhärtende Front zwischen Europaspaniern und Kreolen voraus. Gesetzlich waren sie einander zwar gleichgestellt und bildeten die reichste Oberschicht Hispanoamerikas, in der sozialen Realität hatten sie aber nicht dieselben Möglichkeiten. Die höchsten Ämter, wie das des Vizekönigs, des Erzbischofs oder der Gouverneure, wurden mit Europaspaniern besetzt, was eine absolute Loyalität zu Spanien sicherte.⁴ Auch lagen der Außenhandel sowie Minen und Fabriken oft in europaspanischer Hand. Die Kreolen besaßen *Haciendas* oder hatten militärische, geistliche oder zivile Ämter inne.⁵ Weniger wohlhabende Kreolen entwickelten das Bewusstsein einer bürgerlichen Mittelschicht.⁶

Im ausgehenden 18. Jahrhundert kam es dadurch zu vermehrt kreolischem Widerstand.⁷ Zunächst positionierten sich zwar viele Kreolen aus Angst vor sozialen Reformen gegen die Unabhängigkeit - die französische Volksregierung wirkte hier ebenso beeindruckend wie abschreckend⁸ - es zeichneten sich aber schon erste Autonomiebestrebungen ab und der amerikanisch-kreolische Patriotismus steuerte auf seinen Höhepunkt zu. Die Entwicklung dieses frühen Nationalgefühls wird im Folgenden zunächst auf politischer Ebene dargestellt. Dies bildet den historischen Hintergrund zum „Sermón Guadalupano“ des Kreolen Mier und lässt Schlüsse auf die Intention der Predigt zu. Dann wird auf die Ideologie der Kreolen bezüglich der amerikanischen Identifikation mit der altmexikanischen Vergangenheit eingegangen. Dies ist für das Verständnis des „Sermón Guadalupano“ von großer Bedeutung.

³ Konetzke, Richard, „Staat und Gesellschaft in Hispanoamerika am Vorabend der Unabhängigkeit“, in: Kahle, Günter/Pietschmann, Horst (Hg.), *Lateinamerika: Entdeckung, Eroberung, Kolonisation, Gesammelte Aufsätze von Richard Konetzke*, Lateinamerikanische Forschungen: Beihefte zum Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas Bd. 10, Köln/Wien 1983, S. 601.

⁴ Konetzke, Richard, *Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft*, Fischer Weltgeschichte Bd. 22, Frankfurt a.M. 1965, S. 149.

⁵ Konetzke, *Staat und Gesellschaft*, S. 601-604.

⁶ Torre, Ernesto de la, *La independencia de México*, Madrid 1992, S. 47.

⁷ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 267.

⁸ Konetzke, *Staat und Gesellschaft*, S. 601.

2.1 Der kreolische Patriotismus- Reaktion auf die bourbonische Verwaltung

Die Kreolen spürten auf der Suche nach Erweiterung von Macht und Reichtum die Schranken des Mutterlandes und obwohl sie als Spanier getauft wurden, begriffen sie sich im ausgehenden 18. Jahrhundert zunehmend als von Fremden regierte Amerikaner. Die Entwicklung dieses Bewusstseins war ein langsamer aber steter Prozess, der auf der Rivalität mit den spanischen Einwanderern gründete. Diese bemächtigten sich aus kreolischer Perspektive des Landes, das den Kreolen zustand.⁹

Die bourbonische Krone¹⁰ institutionalisierte in Spanien und ihren Kolonien die Aufklärung durch die Regierungsform des aufgeklärten Absolutismus. Mit ihm ging eine Reformpolitik einher, die unter Karl III (1759-1788) ihren Höhepunkt erreichte.¹¹ Diese diente der wirtschaftlichen Aufbesserung des durch europäische Kriege strapazierten Staatshaushaltes und schürte die Unzufriedenheit der Kreolen, die nicht gewillt waren mit dem Reichtum ihres Landes das verschuldete Spanien zu finanzieren.¹² Die Reformen sahen eine Vielzahl wirtschaftlicher und politisch-administrativer Veränderungen vor. Die starke Korruption wurde bekämpft und die Verwaltungsstrukturen erneuert, was eine effektive Kontrolle aller Bereiche sowie eine stärkere Bindung an Spanien bewirkte. Dies missfiel den Kreolen, die bislang durch Ämterkauf in die königliche *Audiencia*¹³ gelangen konnten.¹⁴ Ihr Ausschluss von den höchsten Ämtern setzte sich fort, als Karl III 1776 das Amt des Regenten einführte, ausschließlich für europaspanische Juristen vorbestimmt. Mit der Leitung der *Audiencia* übernahm er eine Kompetenz des Vizekönigs und im Falle einer Entmachtung dessen Position.¹⁵ Wenig halfen Spaniens Versuche die Identifikation der Kreolen mit Spanien zu fördern: Dies sollte beispielsweise durch ein Gesetz von 1776 erreicht werden, dass den Kreolen ein Drittel der hohen Kirchenämter zusprach und sie auch bei der Ämterverteilung in Spanien berücksichtigte.¹⁶

Die Umstrukturierung im neuspanischen Verwaltungsapparat nahm 1786 außerdem die Einführung des Intendantensystems vor. Frühere Gouverneure wurden dadurch beseitigt und das Land wurde in neue Verwaltungsbezirke *Intendencias* aufgeteilt, die in etwa mit den

⁹ Ortega y Medina, Juan A., „Indigenismo e hispanismo en la conciencia historiográfica mexicana“, in: Blancarte, Roberto, *Cultura e identidad nacional*, Mexiko-Stadt 1994, S. 57.

¹⁰ Die Bourbonen lösten die Dynastie der Habsburger 1714 nach dem spanischen Erbfolgekrieg ab.

¹¹ Kamen, Henry, *Die spanische Inquisition*, München 1967, S. 289f.

¹² König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, S.109f.

¹³ Die *Audiencia*, Gerichts- und Verwaltungsbehörde, wurde 1527 gegründet, war stärkstes Gegengewicht zum Vizekönig und entschied als Appellationsgericht über Prozesse in zweiter Instanz. Ihre Gerichtshöfe hüteten als staatliches Kontrollorgan die spanische Kolonialpolitik. (Konetzke, *Süd- und Mittelamerika I.*, S. 128.)

¹⁴ König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, S. 116.

¹⁵ Cantú, Gloria M. Delgado de, *Historia de México El Proceso de Gestación de un pueblo*, Bd. 1, Mexiko-Stadt 1998, S. 389.

¹⁶ König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, S. 152.

heutigen Bundesstaaten übereinstimmen. An der Spitze jeder Region stand ein spanischer Intendant, der direkt dem König unterstand.¹⁷ Dieser übernahm politische, militärische, finanzielle und wirtschaftliche Angelegenheiten. Er sollte sein Gebiet wirtschaftsgeographisch erfassen und sich um Infrastruktur und öffentliche Aufklärung bemühen.¹⁸ Zahlreiche Forschungsexpeditionen führten in dieser Zeit zur Erschließung Amerikas. Die Bedeutendste leitete Alexander von Humboldt, der differenziert die geographische, wirtschaftliche doch vor allem politisch-gesellschaftliche Situation Neuspaniens analysierte und das soziale Gefälle kritisierte. Er erkannte außerdem erste Autonomiebestrebungen der Kreolen.¹⁹

Durch diese wirtschaftsgeographischen Erfassungen, erhielten die Kreolen eine wachsende Raumvorstellung und ein Bewusstsein der wirtschaftlichen Möglichkeiten ihres Landes. Neuspanien erschien Vielen größer und wertvoller als Spanien, das sich in ständiger Krise befand. Das Wissen um reiche Ressourcen der Region schürte das Gefühl durch das spanische Steuer- und Handelssystem eingeengt zu werden. Die Forderung nach einem Freihandel und der Wunsch selbst über technische und wirtschaftliche Entwicklungen zu entscheiden wurden laut. Auf amerikanischem Boden geboren, sahen sich die Kreolen als rechtmäßige Eigentümer ihrer Bodenschätze und bezichtigten die Spanier der Ausbeutung.²⁰ Die spanische Krone aber versuchte fortwährend mit Neuspanien ihre hohen Kriegskosten zu tilgen.

Der Stadtrat Mexiko-Stadts war 1771 der Erste Amerikas, welcher sich schriftlich über die Diskriminierung der Kreolen bei Karl III beschwerte.²¹ Der Anwalt José González de Castañeda forderte in der „Representacion humilde en favor de sus naturales“²² nicht nur die Bevorzugung der Kreolen bei der Besetzung der wichtigsten Ämter, sondern den Ausschluss von Spaniern. Diese seien nur Reisende, die sich vorübergehend in Amerika aufhielten, was zu Ineffizienz, Korruption und Ungerechtigkeit in der kolonialen Administration führe. Er betonte den edlen Ursprung und die hohe Bildung der Kreolen.²³ Diese schriftliche Eingabe blieb zwar ohne Wirkung, bezeugt aber das gewachsene kreolische Selbstbewusstsein.²⁴

Über das tatsächliche Ausmaß der Benachteiligung der Kreolen innerhalb der neuspanischen Gesellschaft, sind die Wissenschaftler unterschiedlicher Auffassung. Der Historiker Richard Konezke betont, die Unterdrückung der Kreolen durch die Spanier sei eine Fehldarstellung amerikanischer Polemik im Zuge der Staatengründung. In Wahrheit habe die Krone die

¹⁷ Konezke, *Staat und Gesellschaft*, S. 599.

¹⁸ González, Luis, „Geburt einer Nation“, in: Bernal, Ignacio (Hg.), *Kurze Geschichte Mexikos*, Köln 1977, S. 63.

¹⁹ König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, S. 136-139.

²⁰ König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, S. 104, 139f.

²¹ König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, S. 154.

²² Brading, David A., *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Mexiko-Stadt 1973, S. 39.

²³ Brading, *Orígenes*, S. 39-42.

²⁴ König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, S. 155.

Kreolen gefördert, auf die Gleichberechtigung geachtet und teilweise sogar bevorzugt.²⁵ Der Historiker Hans J. König konstatiert den bourbonischen Regierungsstil hingegen als „zweite *Conquista*“, die nicht die autochthone Bevölkerung, sondern die Kreolen traf.²⁶

2.2 Die kreolische Romantisierung der indigenen Vergangenheit

In der Auseinandersetzung mit ihrer Heimat wandten sich die Kreolen im Laufe der Zeit verstärkt der Vergangenheit ihres Landes zu und entdeckten die altmexikanische Hochkultur als ruhmvolle Antike ihrer Nationalgeschichte, womit eine Glorifizierung des Indianischen²⁷ einsetzte.²⁸ Diese Hinwendung bezog sich hauptsächlich auf die aztekischen Kaiser.²⁹ Während sich die meisten Kreolen des 16. und 17. Jahrhunderts noch mit den Eroberern identifizierten und deren Sieg als Grundlage ihrer Zivilisation begriffen, verstanden sich im 18. Jahrhundert einige patriotische Kreolen als Nachfahren des altmexikanischen Adels. Dieser „Neoaztekismus“ drückte die Flucht in eine irrealen Identität aus. Er schuf eine kulturelle und historische Autonomie gegenüber Spanien und löste Amerika von der kolonialen Vergangenheit.³⁰ Diese Bewegung war widersprüchlich, so gründeten viele Kreolen ihre Identität auf beide Pfeiler. Auch Servando Teresa de Mier begriff sich sowohl als Abkömmling spanischer Eroberer, als auch aztekischer Kaiser, fern jeder genetischen Grundlage.³¹ Andere waren Patrioten, sahen aber die spanische Vergangenheit als Grundlage ihrer Gegenwart und identifizierten sich nicht mit den Azteken.³² Diese unterschiedliche Ausprägung zeigt sich auch bei zwei Freunden Miers, die beide Kreolen, Chronisten der Unabhängigkeit und Abgeordneten des mexikanischen Kongresses waren. Während Carlos María de Bustamante die Mexikaner als „Kinder Cuauhtémocs“³³ bezeichnete, die befreit und gerächt seien, erschien dieser irrationale Neoaztekismus trotz eigener rein spanischer Wurzeln Lucas Alamán absurd.³⁴

²⁵ Konetzke, Richard, „La condición legal de los criollos y las causas de la Independencia“, in: Kahle/Pietschmann (Hg.), *Gesammelte Aufsätze von Richard Konetzke*, S. 297.

²⁶ König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, S. 117.

²⁷ Die vorliegende Arbeit benutzt die Begriffe „Indianer“ und „indianisch“ ausgehend vom Wortlaut des historischen Kontextes. Ihnen liegt keine Herabstufung der autochthonen Bevölkerung zugrunde.

²⁸ Cantú, *Historia de México*, S. 409f.

²⁹ Die Azteken „Menschen aus Aztlán“, waren zur Zeit der Eroberung das in Zentralmexiko vorherrschende Volk. Sie selbst nannten sich *Mexica*, was man von *Meztli* „Mond“ oder *Metl* „Maguey“ und *citli* „Hase“ herleiten kann. Sie trafen als letzter Stamm der kriegerischen, náhuatl-sprachigen Chichimeken aus dem Norden in das zentrale Hochland ein. Die Hauptstadt Tenochtitlán gründeten sie 1325. Teilweise zählt man die verbündeten Stämme Acolhua und Tepaneken zu ihnen. (Peters, *Philosophie der Azteken*, S. 18-22; Nebel, *Altmexikanische Religion*, S. 12.)

³⁰ Ortega, *Indigenismo*, S. 57.

³¹ Mier, Servando Teresa de, „Manifiesto Apologético“ in: Mier, Servando Teresa de, *Escritos Ineditos: Fray Servando Teresa de Mier*, Vergés, J.M. Miguel i/Díaz-Thomé, Hugo (Hg.), Mexiko-Stadt 1944, S. 39.

³² Cantú, *Historia de México*, S. 409f.

³³ Cuauhtémoc war der letzte aztekische Herrscher. (Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 145.)

³⁴ Ortega, *Indigenismo*, S. 58.

Auf literarischer Ebene erschien im Jahr 1615 mit der „*Monarquía indiana*“ des spanischen Franziskanermissionars Juan de Torquemada ein Grundlagenwerk zur kreolischen Glorifizierung Altmexikos.³⁵ Es stand aber noch in der Tradition der ersten Franziskanermissionare und baute auf deren Quellen.³⁶ Das Werk stellt eine Chronologie der indigenen Kultur dar, die auf Geschichte, Religion und Politik Altmexikos eingeht. Torquemada zieht als einer der Ersten Vergleiche mit der Bibel sowie mit der griechisch-römischen Mythologie. Demnach sei Moctezuma I, der Mitte des 15. Jahrhunderts Kaiser der Azteken-Hauptstadt Tenochtitlán war, Alexander dem Großen ähnlich gewesen und es sei ein Fehler, ihn ob seiner indigenen Natur einen Barbaren zu nennen.³⁷ In den ersten spanischen Missionaren erkennt Torquemada aber die Gründer Neuspaniens und folgt ihnen in der Annahme, die indianische Religion obliege der Intervention des Teufels. Obwohl Denker wie Moctezuma aus ihr hervorgingen, sei das gesamte Volk der Hölle verdammt. Er ehrt den Eroberer Hernán Cortés, der wie Moses ein Volk von Satan befreit habe und ein christliches Land ermöglichte.³⁸ Torquemadas Ansichten waren bei den patriotischen Kreolen des 18. Jahrhunderts unbeliebt, da die diabolische Auslegung Altmexikos die Identifikation mit dieser verhinderte.³⁹

Als Vorreiter des Neoaztekismus gelten die berühmten kreolischen Schriftsteller des 17. Jahrhunderts Carlos de Sigüenza y Góngora und Sor Juana Inés de la Cruz, welche die mexikanische Identität auf die indigene Vergangenheit aufbauten. Sor Juanas Werke handeln von aztekischen Figuren und kritisieren die Dominanz Europas in Amerika.⁴⁰ Der Gelehrte Sigüenza y Góngora wagte 1680 bei einer feierlichen Zeremonie zum Einzug eines neuen Vizekönigs eine außergewöhnliche Aktion. Er ließ unter den traditionell aufgestellten Triumphbögen aztekische Figuren, statt Vertreter der griechisch-römischen Mythologie auftreten.⁴¹ Für diesen Staatsakt schrieb er das Stück „*Teatro de las virtudes políticas que constituyen a un principe*“ in dem er die politischen Fähigkeiten der aztekischen Kaiser rühmt und sie mit biblischen Persönlichkeiten wie Noah vergleicht.⁴²

Im 18. Jahrhundert wurde die aztekische Mythologie zusehends mit der griechisch-römischen Antike verglichen und man zog Verbindungen zwischen biblischen und aztekischen Figuren. Auch die um Mexiko-Stadt vorherrschende indigene Sprache Náhuatl wurde mit der

³⁵ Brading, David, *Orígenes*, S. 23.

³⁶ Brading, David, *Orígenes*, S. 23f.

³⁷ Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, León-Portilla, Miguel (Hg.), Mexiko-Stadt 1969, zit. in: Brading, David, *Orígenes*, S. 24.

³⁸ Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, zit. in: Brading, *Orígenes*, S. 25.

³⁹ Brading, *Orígenes*, S. 26.

⁴⁰ Cantú, *Historia de México*, S. 409f.

⁴¹ Ortega, *Indigenismo*, S. 50f.

⁴² Sigüenza y Góngora, „*Teatro de las virtudes políticas que constituyen a un principe*“, in: Pérez de Salazar, F., *Carlos de Sigüenza y Góngora. Obras*, Mexiko-Stadt 1928, zit. in: Ortega, *Indigenismo*, S. 50f.

Lateinischen gleichgesetzt. All diese Vergleichsebenen zieht das 1746 erschienene Werk „Idea de una nueva historia general de la América Septentrional“ des italienischen Chronisten Lorenzo Boturini Benaduci.⁴³ Begeistert von der Geschichte Altmexikos katalogisierte er Manuskripte der Kolonialzeit und indigene *Códices*⁴⁴. Boturini widerspricht dem satanischen Vorwurf der indianischen Religion und öffnet den Weg für eine absolute Akzeptanz der indigenen Vergangenheit.⁴⁵ Neu war bei Boturini, dass *Códices* und andere indigene Schriften als historische Dokumente behandelt und nicht als Märchen verworfen wurden.⁴⁶

Eine wichtige Verteidigung der aztekischen Kultur stellt auch die „Historia antigua de México“ dar, die 1780 vom neuspanischen Jesuiten Francisco Clavijero veröffentlicht wurde.⁴⁷ Er stellt Altmexiko als der europäischen Antike ebenbürtig dar und nennt die Stadt Texcoco „Athen Anáhuacs“.⁴⁸ Auch rühmt das Werk die Politik der Azteken und zeigt Verständnis für die Menschenopfer als Brauch, der auch im antiken Europa üblich gewesen sei.⁴⁹ Dabei verwirft Clavijero als vermeintlich objektiver Historiker die diabolische Interpretation Torquemadas sowie die biblischen Vergleiche Boturinis.⁵⁰

Die Hinwendung zu Altmexiko zur Formierung des Nationalbewusstseins, drückte sich im 19. Jahrhunderts durch die Gründungsväter der mexikanischen Republik aus. Sie propagierten die spanische Herrschaft als Unterbrechung der Nationalgeschichte, benannten Orte in ihre ursprünglichen indigenen Namen um⁵¹ und das Symbol der aztekischen Gründungslegende Tenochtitláns, der Adler, der auf einem Kaktus sitzend eine Schlange im Schnabel trägt, ziert bis heute die Münzen und Nationalflagge Mexikos.

⁴³ Ortega, *Indigenismo*, S. 50f. Siehe hierzu: Boturini Benaduci, Lorenzo, *Idea de una neva historia general de la América Septentrional*, Madrid 1746.

⁴⁴ *Códices* sind gefaltete, aztekische Schriftstücke mit Bilderhandschrift aus der Rinde des Fikus-Baumes, Agavenfasern oder Hirschleder hergestellt. Heute in Museen konserviert, besteht ihre Bedeutung in der Überlieferung des Kalenders sowie religiös-historischer Mythen. (Peters, *Philosophie der Azteken*, S. 53f.)

⁴⁵ Brading, *Orígenes*, S. 35f.

⁴⁶ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 346.

⁴⁷ Brading, *Orígenes*, S. 45-50.

⁴⁸ Clavijero, Francisco Javier, „Historia antigua de México“, Cuevas, Mariano (Hg.), Mexiko-Stadt 1964, zit. in: Brading, *Orígenes*, S. 52.

Anáhuac ist Náhuatl und bedeutet „Wo es Wasser gibt.“ Es bezeichnet das zentrale Hochland Mexikos, in dessen Becken die Azteken ihre Hauptstadt gründeten. (Nebel, Richard, *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft - Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus*, Immensee 1983, S. 8.)

⁴⁹ Brading, *Orígenes*, S. 50-53.

⁵⁰ Ortega, *Indigenismo*, S. 52f.

⁵¹ Ortega, *Indigenismo*, S. 58.

3. Guadalupe als Symbol mexikanischer Einheit

Neben der Rückbesinnung auf das Aztekenreich, fand der kreolische Patriotismus auch durch Guadalupe Ausdruck, die zum Nationalsymbol wurde. Der Guadalupe-Anbetung liegt der *Acontecimiento Guadalupano*, das Guadalupe-Ereignis zu Grunde, auch „Rosenwunder“ genannt. Bevor die historische Entwicklung der Guadalupe-Tradition, beginnend mit den ersten Zeugnissen aus dem 16. Jahrhundert, dargestellt wird, erfolgt eine kurze Wiedergabe des Guadalupe-Ereignisses, basierend auf der Außendarstellung der *Basilica de Guadalupe*.⁵²

Am 9. Dezember 1531 hörte der Indianer Juan Diego auf dem Weg nach Mexiko-Stadt am Berg Tepeyac⁵³ den Ruf seines Namens. Auf dem Berg erschien ihm Maria und rief ihn auf, den Erzbischof um die Errichtung eines Tempels zu bitten. Juan Diego wurde vom Erzbischof Zumárraga angehört, aber abgewiesen. Auf dem Rückweg erschien die Jungfrau erneut und schickte ihn abermals zum Erzbischof, der Juan Diego diesmal mit der Forderung nach einem Beweis der Erscheinung abwies. Auf dem Rückweg verhiess Maria Juan Diego Tags darauf erneut den Berg aufzusuchen, um den Beweis zu empfangen. Da aber Juan Diegos Onkel, Juan Bernardino erkrankte, blieb er zu Hause und ging erst am 12. Dezember Richtung Hauptstadt, um einen Priester für die letzte Beichte zu suchen. Er umging den Berg, damit Maria ihn nicht erblickte. Aber sie erschien und beruhigte ihn, sein Onkel sei bereits geheilt. Auf dem Gipfel des Berges sollte er Rosen pflücken, die dem Erzbischof als Zeichen dienen sollten. Gleichzeitig erschien Maria vor Juan Bernardino, heilte ihn und gab sich als Guadalupe zu erkennen. Als Juan Diego vor dem Erzbischof seine *tilma*⁵⁴ öffnete, in der er die Rosen gesammelt hatte, erschien auf dieser das Bildnis der Jungfrau. Zumárraga kniete vor Juan Diego nieder, rahmte dann die *tilma* mit dem wundersamen Bild ein und überführte sie feierlich in die Kathedrale Mexiko-Stadts. Sogleich errichtete er die Wallfahrtskapelle am Tepeyac, wo heute die *Basílica de Santa María de Guadalupe* steht.⁵⁵ In ihr wird noch heute die *tilma* mit dem Bild Guadalupes angebetet, die zur wertvollsten Reliquie Hispanoamerikas zählt und die Verbindung des mexikanischen Volkes zu Gott beweisen soll.⁵⁶

⁵² Erscheinungslegende auf der Internetseite der *Basílica de Santa María de Guadalupe*, www.virgendeguadalupe.org.mx/apariciones/sinte_apari.htm, [15.08.2012].

⁵³ Der Tepeyac liegt im Norden Mexiko-Stadts. *Tepetl* bezeichnet im Náhuatl „Berg“ und *Yacatl* „Nase“, so bedeutet Tepeyac (auch Tepeyacac oder Tepeaquilla) „Bergspitze“, „Bergnase“. (Nebel, *Tonantzin*, S. 67.)

⁵⁴ Eine *tilma* ist ein Umhang aus Baumwolle, der von männlichen Indigenen der höheren Schichten getragen wurde. Die Unterschicht, so vermutlich auch Juan Diego, trug eine *tilma* aus Magueyfasern, auch *ayate* genannt.

⁵⁵ Erscheinungslegende auf der Internetseite der *Basílica de Santa María de Guadalupe*, www.virgendeguadalupe.org.mx/apariciones/sinte_apari.htm, [15.08.2012].

⁵⁶ Swanson, Rosario M. de: „Los milagros de la Virgen de Guadalupe: Transición al Nuevo/Nuevos Mundos“, in: *Hispania* (2002), Vol. 85, Nr. 2, S. 230f.

Der Umhang mit dem verehrten Guadalupe-Bild bildet den Anhang 1 der vorliegenden Arbeit.

3.1 Der Ursprung des Guadalupe-Kultes

Nachdem die mythologische Gründungsgeschichte der Kapelle geschildert wurde, gilt es den historischen Ursprung der *Basílica de Guadalupe* zu klären. Auf dem Berg Tepeyac befand sich schon zu prähispanischer Zeit eine Wallfahrtskapelle, in der die Erdgöttin Tonantzin angebetet wurde. Die Umwandlung des indigenen Tempels in eine christliche Kapelle erfolgte im Zuge der *conquista espiritual*, der geistigen Eroberung, die auf die militärische Eroberung Mexikos (1519-1521) folgte.⁵⁷ Der autochthone Glaube wurde mit dem Christlichen ersetzt, indem die Tempel zerstört und die Ausübung des alten Glaubens bestraft wurde.⁵⁸ Die Missionare studierten aber gleichzeitig auch die indigene Kultur. So glaubte der Franziskaner Bernardino de Sahagún, der 1529 nach Neuspanien kam, die Mission könne nur durch Kenntnis der indianischen Kulturgeschichte und Sprache erfolgreich sein. Sein Hauptwerk „*Historia general de las cosas de Nueva España*“ (1576) dokumentiert die Religion, Mythologie und Astrologie der Azteken und weist wissenschaftliche Methoden auf, die Sahagún zu einem Vorreiter der modernen Ethnologie machen.⁵⁹ Im Zuge des Verbots traditioneller Kulte ersetzten christliche Heilige indigene Götter und rituelle Feste wurden im Sinne des Bibeljahres umgedeutet. Unter dem Deckmantel der Heiligen wurden aber lange Zeit die alten Götter weiter angebetet, die ähnliche Charakteristika wie der jeweilige Heilige besaßen. Es entstand eine volkstümliche Religiosität, ein Synkretismus aus Christentum und indigenem Glauben.⁶⁰ Das im Kapitel 2.2 vorgestellte Werk des Franziskanermissionars Torquemada, die „*Monarquía Indiana*“ von 1615, hebt drei Wallfahrtsorte hervor, die diesen Prozess verdeutlichen. Unter ihnen sei der Bedeutendste das Heiligtum der *Tonan*, „unsere Mutter“, oder *Tonantzin*, „unser Mütterchen“, welches am Fuße des Berges Tepeyac der Guadalupe geweiht wurde.⁶¹ Die Verbindung Guadalupes zur indigenen Göttin Tonantzin wird auch durch Sahagún deutlich. Dieser bezeichnet Tonantzin in der „*Historia General*“ als wichtigste Göttin der Azteken, die auch Cihuacóatl genannt wurde.⁶² Letztere gilt als

⁵⁷ Nebel, Richard, „Kirche und *Conquista espiritual* Mythische Imagination und Transformationsprozesse in México“, in: Edelmayer, Friedrich/Hasberger, Bernd/Potthast, Barbara (Hg): *Lateinamerika 1492-1850/70*, Wien 2005, S. 138.

⁵⁸ Peters, *Philosophie der Azteken*, S. 99.

⁵⁹ Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos Guadalupeños*, Mexiko-Stadt 2004, S. 142.

⁶⁰ Nebel, *Altmexikanische Religion*, S. 243f.

Synkretismus bezeichnet die Vermischung voneinander unabhängiger Religionen, oder Ideen zu einer Neuen.

⁶¹ Torquemada, Juan de, „*Monarquía Indiana*“, Marmol, Juan Alvarez del (Hg.), Sevilla 1615, zit. in: Nebel, Richard, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*, Immensee 1992, S. 104.

Die anderen Wallfahrtsorte sind das Heiligtum der *Toci*, „unsere Großmutter“ in Tlaxcala, das durch die heilige Anna und der *Telpuchtli*, „junger Mann“ in Puebla, der durch Johannes dem Täufer ersetzt wurde.

⁶² Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Bd. I, Garibay, Angel Maria (Hg.), Mexiko-Stadt 1969, S. 46.

Schwester des Kriegs- und Stammesgottes der Azteken, Huitzilopochtli.⁶³ Tonantzin tritt zudem in der Erscheinung Coatlicues, der Mutter Huitzilopochtli auf⁶⁴ und repräsentierte verschiedene Erdmütter.⁶⁵ Sahagún berichtet im Anhang seiner „Historia“ von 1576, dass der Kult der Tonantzin am Tepeyac unter dem Vorwand der Guadalupe weiter ausgeübt wurde:

El uno de éstos [lugares donde hacían sacrificios] es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeyacac [...] y ahora se llama Ntra. Señora de Guadalupe; en este lugar tenían en un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin, que quiere decir Nuestra Madre; [...] y ahora que está allí edificada la iglesia de Ntra. Señora de Guadalupe también la llaman Tonantzin.⁶⁶

Sahagún kritisiert hier den vollzogenen Synkretismus zwischen Guadalupe und Tonantzin und fordert weiter, diesen Brauch Guadalupe als Tonantzin zu bezeichnen aktiv zu unterbinden.⁶⁷

Ein weiteres frühes Zeugnis der Guadalupe-Tradition am Tepeyac ist die „Información de 1556“. Dies ist die Dokumentation einer Umfrage aufgrund des Disputs zwischen dem Erzbischof Montúfar und dem Franziskanerprovinzial Francisco de Bustamante. Nachdem Montúfar eine Predigt zu Ehren Guadalupes hielt, in der er das in der Kirche am Tepeyac aufbewahrte Bildnis für wundertätig erklärte und Spanier wie Indianer zur Anbetung aufrief, attackierte ihn Bustamante mit seiner Predigt vom 08. September 1556, Tag der Geburt Marias.⁶⁸ Der Provinzial forderte harte Strafen für die Behauptung, ein von einem Indio gemaltes Bild bewirke Wunder. Dies führe die Indianer zum Götzenkult zurück.⁶⁹ Die durch Umfragen rekonstruierte Predigt liefert den frühesten haltbaren Beweis für die Präsenz des Bildes in der Kapelle am Tepeyac.⁷⁰ Der Historiker und Guadalupespezialist Edmundo O’Gorman hält es für möglich, dass der Erzbischof Montúfar einen indianischen Maler beauftragte das Bild der Jungfrau zu malen und es anschließend heimlich aufhängen ließ.⁷¹

Die Herkunft der Eroberer, die hauptsächlich aus der spanischen Region Extremadura kamen, erklärt, dass die indigene Göttin Tonantzin nicht mit irgendeiner Mariengestalt, sondern speziell mit Guadalupe ersetzt wurde.⁷² Das Gnadenbild der spanischen Guadalupe, eine schwarze Madonna mit Kind, befindet sich in einem Kloster des Wallfahrtsortes „Guadalupe“

⁶³ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 287.

⁶⁴ Peters, *Philosophie der Azteken*, S. 121.

⁶⁵ Nebel, *Santa María Tonantzin*, S. 67; Swanson, *Los milagros de la Virgen*, S. 232.

⁶⁶ Sahagún, Bernardino de, „Sobre supersticiones“, in: Torre/Navarro, *Testimonios*, S. 144.

⁶⁷ Sahagún, *Sobre supersticiones*, S. 144.

⁶⁸ O’Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, Mexiko-Stadt 1991, S. 69.

⁶⁹ Nebel, *Santa María Tonantzin*, S. 99.

⁷⁰ O’Gorman, *Destierro de Sombras*, S. 20.

Als frühestes Zeugnis der Guadalupe-Tradition wird auch das Testament des Eroberers Bartolomé López von 1537 genannt, welches besagt, dass im Falle seines Todes, hundert Messen an die Jungfrau von Guadalupe in ihrem Haus gehalten werden sollten. Da der Tepeyac aber nicht erwähnt wird, ist es wahrscheinlich, dass er sich auf die Kirche in Extremadura bezieht. (O’Gorman, *Destierro de Sombras*, S. 11.)

⁷¹ O’Gorman, *Destierro de Sombras*, S. 148.

⁷² Nebel, *Santa María Tonantzin*, S. 55.

in Extremadura.⁷³ Dieses wurde der Legende nach im 8. Jahrhundert nach Einfall der Mauren versteckt und durch eine Marienerscheinung im 13./14. Jahrhundert wiederentdeckt.⁷⁴ Dass das Bild der mexikanischen Guadalupe bald nicht mehr das Gleiche war, bezeugt ein Brief des neuspanischen Vizekönigs Martín Enríquez von 1575 an den spanischen König. Darin wird eine Kirche erwähnt, die um 1555 erbaut wurde und ein Marienbild beherberge, dem heilende Kräfte nachgesagt wurden. Es zeige zwar nicht die spanische Guadalupe, sei wegen der Ähnlichkeit aber nach dieser benannt.⁷⁵ Demnach könnte die Ähnlichkeit zwischen den dunkelhäutigen Madonnen Grund des gleichen Namens sein.⁷⁶ Die Frage, warum die verschiedenen Bilder den gleichen Namen tragen, wurde jedoch nie eindeutig beantwortet.⁷⁷ Es lässt sich nicht eindeutig beweisen, wann die zunächst kleine Wallfahrtskirche am Tepeyac errichtet wurde. Einige Historiker gehen davon aus, dass dies um 1532 durch den ersten Erzbischof Zumárraga geschah.⁷⁸ Dafür spricht, dass Zumárraga 1528 den königlichen Auftrag erhielt, die Indianer vor Misshandlung zu schützen. Die Kirche als indigenes Zentrum, wurde als Mittel zum Indianerschutz interpretiert.⁷⁹ Dem entgegen steht Zumárragas Schweigen über Guadalupe, Hauptargument gegen die Historizität des Guadalupe-Ereignisses, in welchem der erste Erzbischof Protagonist ist. Kritiker des Ereignisses heben hervor, dass Zumárraga sich sogar gegen die Anbetung von wundertätigen Bildern aussprach. Im Werk „Regla Cristiana“ (1547) befindet er neue Wunder für unnötig, da die Bibel genügend festhalte.⁸⁰ Andere Historiker schreiben die Konstruktion der ersten Kapelle im Jahr 1555 Zumárragas Nachfolger Fray Alonso de Montúfar zu.⁸¹ Sicher ist, dass das erste bedeutende Heiligtum 1622 durch den Erzbischof Pérez de la Serna entstand. 1709 wurde die heute „alte Basilika“ zugänglich, welcher die 1975 eröffnete „neue Basilika“ gegenüber steht, die 40 000 Besucher fasst.⁸²

⁷³ Swanson, *Los milagros de la Virgen*, S. 230.

„Guadalupe“ lässt sich als arabisch-lateinische Hybrid-Form von „wadi'l-lubb“ ableiten, was „Wolfstal“ oder „Wolfsfluss“ bedeutet. (Nebel, *Santa María Tonantzín*, S.96) Es besteht jedoch keine wissenschaftliche Gewissheit über diese Etymologie.

⁷⁴ Nebel, *Santa María Tonantzín*, S. 41.

⁷⁵ Almanza, Martín Enríquez de, „Carta al rey Felipe II“, in: Villar/Navarro, *Testimonios*, S.148f.

⁷⁶ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 208.

⁷⁷ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 308.

⁷⁸ Nebel, *Santa María Tonantzín*, S. 95.

⁷⁹ Kurtz, Donald V., „The Virgin of Guadalupe and the Politics of Becoming Human“, in: *Journal of Anthropological Research* (1982), Vol. 38, Nr. 2, S. 196-207.

⁸⁰ Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, Mexiko-Stadt 1953, S. 11.

⁸¹ Swanson, *Los milagros de la Virgen*, S. 233.

⁸² Nebel, *Santa María Tonantzín*, S. 95.

Die angebrachten Quellen belegen die Anbetung der Guadalupe im 16. Jahrhundert in einer Kirche am Tepeyac.⁸³ Einige Predigten die dort auf Náhuatl gehalten wurden, sind in der Nationalbibliothek Mexiko-Stadts archiviert.⁸⁴ Die heute gefeierte und eingangs geschilderte Erscheinungserzählung, die auf 1531 datiert wurde, kann aber erst durch die schriftlichen Veröffentlichungen des 17. Jahrhunderts nachgewiesen werden und wird von keiner der historischen Quellen des 16. Jahrhunderts erwähnt.

3.2 Die mexikanischen Evangelisten

Der Kunsthistoriker Francisco de la Maza prägte den Ausdruck der mexikanischen Evangelisten, womit er sich auf die ersten vier Autoren des Guadalupe-Ereignisses Miguel Sánchez, Lasso de la Vega, Luis Becerra Tanco und Francisco de Florencia bezieht.⁸⁵ Dem Historiker Jacques Lafaye nach hat der erste Evangelist, der kreolische Priester Miguel Sánchez, mit seinem 1648 erschienenem Werk „Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe“, die mexikanische Guadalupe-Tradition erfunden, da dieses Werk die erste Erwähnung des „Rosenwunders“ darstellt.⁸⁶ Der Historiker Torre Villar konstatiert, Sánchez habe die Erscheinungserzählung weder erfunden, noch initiiere er die Guadalupe-Tradition. Er habe lediglich ein wachsendes religiöses Phänomen aufgenommen, das vor allem in volkstümlicher, mündlicher Art schon existiert habe.⁸⁷

Hervorzuheben ist bei Sánchez' Werk die biblische Interpretation, das Guadalupe-Ereignis erfülle die prophetische Offenbarung des Johannes. Guadalupe stelle die apokalyptische Frau dar, da sie von einer Sonne umgeben, mit dem Mond beschuht und schwanger sei, wie die Wölbung des Umhangs zeige. In der Johannesoffenbarung heißt es im Kapitel „Die Frau und der Drache“:

Und es erschien ein großes Zeichen am Himmel: eine Frau, mit der Sonne bekleidet und der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen. Und sie war schwanger...⁸⁸

Diese Bibelstelle dient Sánchez als Beweis, dass der Apostel Johannes Guadalupe sah.⁸⁹ So gibt Sánchez der Guadalupe-Legende und damit der Nationalgeschichte seiner Heimat, ein

⁸³Eine weitere Quelle der frühen Guadalupe-Tradition ist das Werk des Eroberers Bernal Díaz del Castillo „Historia verdadera de la conquista de la Nueva España“ von 1568. Es berichtet von Wundern in der Kirche der Guadalupe auf dem Berg Tepeaquilla, wo sich der Eroberer Sandoval aufhalte. Dies bewegte den Historiker Lafaye zur Annahme, Sandoval habe ein Guadalupe-Bild angebracht. (Castillo, Bernal Díaz del, „Grandeza de Nueva España“, in: Torre/Navarro, *Testimonios*, S. 147; Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 310 – 315.)

⁸⁴ Torre Villar, Ernesto de la, *En torno al guadalupanismo*, Mexiko-Stadt 2004, S. 38.

⁸⁵ Maza, *El guadalupanismo*, S. 38.

⁸⁶ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 324.

⁸⁷ Torre Villar, Ernesto de la, *En torno al guadalupanismo*, Mexiko-Stadt 2004, S. 200.

⁸⁸ „Die Offenbarung des Johannes“, 12, 1-2, in: Bund der Evangelischen Kirchen (Hg.), *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Berlin/Altenburg 1988, S. 297.

⁸⁹ Brading, David A., *The first America: The Spanish monarchy Creole patriots, at the liberal state 1492-1867*, Cambridge 1991, S. 356.

theologisches Fundament, welches das Fehlen historischer Quellen aufwiegt. Letzteres erkennt Sánchez als Schwachstelle seiner Erzählung:⁹⁰

...busqué papeles y escritos tocantes a la santa imagen y su milagro, no los hallé, aunque recorrí los archivos donde podían guardarse, supe que [...] se habían perdidos los que hubo.⁹¹

Herausragend ist das Werk Sánchez' auch wegen seiner offenen kreolischen Polemik. Diese ebnete den patriotischen Weg der Guadalupe-Tradition und band die Erscheinung eng an den Vaterlandsstolz. Zwar ehrt Sánchez den König Spaniens und stellt den Glauben Altmexikos als teuflisch dar, doch führt er die Evangelisierung Neuspaniens auf Maria und nicht auf die Missionare zurück. Sie habe den Spaniern außerdem bei der Eroberung beigestanden:

México [...] recibió la luz del Evangelio por mano de María Virgen Madre de Dios, asistente conquistadora.⁹²

Sánchez verschafft dem mexikanischen Volk eine direkte Kommunikation mit Gott, in Gestalt Guadalupes. Die Rolle der Spanier als theologische Vermittler wird damit obsolet. Er betont zudem, die Eroberung habe nur zum Zweck der Erscheinung Marias stattgefunden.⁹³ Lafaye erkennt in Sánchez' Werk eine „verdadera revolución“⁹⁴ und bezeichnet ihn als Gründer des mexikanischen Patriotismus, da er alle in Mexiko geborenen Menschen Söhne Guadalupes nennt und den Kreolen damit eine Ehre erweise, die keinem Spanier innewohnte.⁹⁵ Der Evangelist Sánchez bezeichnet die Einwohner Mexikos außerdem als erwähltes Volk und Mexiko-Stadt als neues Jerusalem.⁹⁶ Er prägte den Vergleich zwischen Mexiko und Israel und betont, was Jesus für Israel sei, sei Guadalupe für Mexiko.⁹⁷

Bereits ein Jahr nach Sánchez, 1649, veröffentlichte der Vikar der Guadalupe Kapelle Lasso de la Vega mit dem Náhuatl-Text „Nican Mopohua“ die zweite Erzählung des Guadalupe-Ereignisses. Diese veröffentlichte er in seinem Werk „Huey Tlamahuizoltica“ zusammen mit dem Text „Nican Motecpana“, der von weiteren Wundern Guadalupes berichtet.⁹⁸ Das „Nican Mopohua“ gilt als wichtigster Text der Guadalupe-Tradition. Auf ihm basieren die meisten Erscheinungserzählungen, auch die aufgeführte Erzählung der *Basilica de Guadalupe*. Dies rührt daher, dass der Text von einigen Historikern dem indigenen Antonio Valeriano um das

⁹⁰ Brading, D.A., *Mexican Phoenix Our Lady Of Guadalupe: Image and tradition across five centuries*, Cambridge 2001, S. 57.

⁹¹ Sánchez, Miguel, „Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe“, in: Villar/Navarro, *Testimonios*, S. 158.

⁹² Sánchez, *Imagen de la Virgen*, S. 179.

⁹³ Sánchez, *Imagen de la Virgen*, S. 164.

⁹⁴ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 330.

⁹⁵ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 331.

⁹⁶ Stafford, *The guadalupan controversies*, S. 3.

⁹⁷ Nebel, *Santa María Tonantzín*, S. 119.

⁹⁸ Torre, *En torno al guadalupanismo*, S. 80; Vega, Lasso de la, „Huei Tlamahuicoltica“, Mexiko-Stadt 1649, in: Internetarchiv, www.archive.org/stream/hueitlamahuicolti00lass#page/n3/mode/2up, [30.09.2012].

Der Name *Nican Mopohua* bildet sich aus den ersten Worten des Textes, die „Hier wird erzählt“ bedeuten. Übersetzt heißt *Huei Tlamahuicoltica* „Dies ist das große Wunder“ und *Nican Motecpana* „Hier wird der Reihe nach berichtet“ (Nebel, *Santa María Tonantzín*, S. 153f; Torre, *En torno al guadalupanismo*, S. 79.)

Jahr 1552 zugeschrieben wird, Schüler des in Kapitel 3.1 vorgestellten Ethnologen Sáhagun. Somit könnte es die älteste Quelle darstellen, die über das Ereignis berichtet. Für die Erstellung des Textes hätte Valeriano sogar mit Zeitzeugen der vermeintlich stattgefundenen Erscheinung reden können. Deshalb hebt die *Basilica de Guadalupe* das „Nican Mopohua“ auf ihrer Internetseite als „fuente príncipe y documento guadalupano por excelencia“ hervor.⁹⁹ Während einige Historiker wie Torre Villar davon ausgehen, dass Antonio Valeriano der Autor ist und das Werk auch Miguel Sánchez zu Grunde lag, sind andere, wie Stafford Poole und Lafaye davon überzeugt, Lasso de la Vega sei der Autor. Übereinstimmend ist man der Auffassung, dass Lasso de la Vega Unterstützung durch náhuatl-sprachige Helfer gehabt hatte.¹⁰⁰

Das dritte fundamentale Werk über die Guadalupe-Erscheinung schrieb Luis Becerra Tanco, ein kreolischer Theologe, Naturwissenschaftler und Linguist. Es erschien 1666 unter dem Namen „Origen milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe“ und wurde 1675 als „Felicidad de México“ veröffentlicht.¹⁰¹ Darin beanstandet er die mangelnde Exaktheit seiner Vorgänger, ersetzt den barocken Schreibstil durch einen rationalen und begreift es als seine Aufgabe, das wahre, wissenschaftlich fundierte Guadalupe-Ereignis aufzuzeigen. Als einer der Ersten spricht er von einem ursprünglichen Náhuatl-Namen der Jungfrau, welcher von den Spaniern nicht verstanden und zu „Guadalupe“ wurde.¹⁰²

Das letzte der vier mexikanischen Evangelien heißt „La estrella del norte“ und wurde 1688 von dem Theologen Francisco de Florencia veröffentlicht. Er sammelte alle Zeugnisse über Erscheinungen und Wunder des Bildes und versuchte so die Historizität der Erscheinung mit authentischen Dokumenten zu belegen.¹⁰³ Er wendet als Erster den Psalm 147:20 „Non fecit taliter omni nationi“¹⁰⁴ auf sein Heimatland an, der bedeutet: „So hat er an keinem Volk getan“. Dies wird zum Leitspruch der *Guadalupanos* und erinnert stark an den Volksspruch „Como México no hay dos“.¹⁰⁵

⁹⁹ Vorstellung des „Nican Mopohua“ auf der Internetseite der *Basílica de Santa María de Guadalupe*, http://www.virgendeguadalupe.org.mx/apariciones/documentos/i_nican.htm, [30.07.2012].

¹⁰⁰ Stafford Poole, C.M., *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol 1531-1797*, Arizona 1995, S. 7; Stafford, *the guadalupan controversies*, S. 4; Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 328; Torre, *En torno al guadalupanismo*, S. 79.

¹⁰¹ Becerra Tanco, Luis, „Origen milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe“, in: Villar/Navarro, *Testimonios*, S. 309-333.

¹⁰² Nebel, *Santa María Tonantzín*, S. 120f.

¹⁰³ Stafford, *The guadalupan controversies*, S. 7f. Siehe hierzu: Florencia, Francisco de, „La estrella del norte de México“, in: Villar/Navarro, *Testimonios*, S. 359-399.

¹⁰⁴ Der Psalter, *Die Bibel* (AT), S. 623.

¹⁰⁵ Nebel, *Santa María Tonantzín*, S. 123f.

3.3 Die Etablierung der Guadalupe-Tradition und ihre Kritik

Auf die vier mexikanischen Evangelien folgten zahlreiche schriftliche und mündliche Auseinandersetzungen von Historikern, Priestern und Literaten mit dem Guadalupe-Ereignis, die oft mit patriotischen Aussagen zu Mexiko als von Gott erwähltes Land einhergingen. Der vorwiegend kreolische Klerus verbreitete die Guadalupe-Anbetung in alle Teile Neuspaniens und trug dazu bei, dass im indigenen Geist wenig vom einstigen Bild der Tonantzin erhalten blieb.¹⁰⁶ Anfang des 18. Jahrhunderts institutionalisierte sich die Guadalupe-Tradition und wurde durch den Vatikan anerkannt. Hierfür waren die „Informaciones de 1666“ ein wichtiges Dokument. Dieses stellt eine Sammlung von 20 Zeugenaussagen Geistlicher und Indigener über die Erscheinung dar und wurde maßgeblich vom kreolischen Priester und mexikanischen Evangelisten Becerra Tanco zusammengestellt.¹⁰⁷ Zur Institutionalisierung der Erscheinung führte zudem folgende Ereigniskette: Eine Typhusepidemie von 1736 veranlasste den Stadtrat Mexiko-Stadts Guadalupe zur Patronin der Stadt zu erheben, um ihre heilende Kraft zu erbitten. Nach Gebeten und Prozessionen nahm die Epidemie ab.¹⁰⁸ Der Stadtrat erließ daraufhin ein Dekret, nachdem der Festtag der Guadalupe am 12. Dezember sein sollte, Tag der Erscheinung des Bildes.¹⁰⁹ 1746 wurde Guadalupe dann feierlich zur Patronin ganz Neuspaniens erklärt und die Bemühungen wurden intensiviert, den Papst um die Anerkennung des Patronats und Einrichtung einer eigenen Messe zu bitten. Ein Botschafter wurde nach Rom geschickt und bewirkte, dass Papst Benedikt XIV 1756 die Jungfrau als Patronin bestätigte und ihr eine Messe am 12. Dezember einräumte.¹¹⁰ Die hierarchische Kolonialpolitik spiegelte sich in den Feierlichkeiten dieses Fests wider. Während am Tag der Guadalupe nur hohe Beamte am Tepeyac feierten, richtete man der Gemeinde einen separaten Sonntag im November ein.¹¹¹ Die Anerkennung des Papstes verlieh dem Guadalupe-Kult in Neuspanien und Amerika starken Auftrieb. Kapellen und Kirchen wurden erbaut und Bilder, die darstellten wie Gott selbst das Bild Guadalupes malte wurden ausgestellt.¹¹²

Auch das in Kapitel 2.2 wegen seiner Vergleiche zwischen biblischen und aztekischen Figuren vorgestellte Werk „Idea de una nueva historia general de la América Septentrional“ des italienischen Chronisten Boturini, befasst sich mit Guadalupe. Zu Beginn des Werkes richtet sich Boturini an den König Spaniens und bezeugt seine Begeisterung für die

¹⁰⁶ Stafford, *Our Lady*, S. 12.

¹⁰⁷ Nebel, *Santa María Tonantzin*, S. 95; Torre/Navarro, *Testimonios*, S. 309.

¹⁰⁸ Stafford, *The guadalupan controversies*, S. 12-14.

¹⁰⁹ Torre, *En torno al guadalupanismo*, S. 39.

¹¹⁰ Stafford, *The guadalupan controversies*, S. 12-14.

¹¹¹ Favrot Peterson, Jeanette, „The Virgin of Guadalupe: Symbol of Conquest or Liberation?“, in: *Art Journal* (1992), Vol. 51, Nr. 4, S. 44.

¹¹² Favrot Peterson, *The Virgin of Guadalupe*, S. 44.

Guadalupe-Erscheinung.¹¹³ Den Anhang der „Idea“ bildet das „Museo histórico indiano“, welches die Erscheinung der Guadalupe durch historische Quellen zu dokumentieren versucht und eine wichtige Sammlung der vorhandenen Náhuatl-Manuskripte darstellt.¹¹⁴

Im Zuge der Unabhängigkeit wurde Guadalupe endgültig zum Symbol des amerikanischen Patriotismus und des Aufstands gegen die spanische Regierung. Die gesellschaftliche Rolle der neuspanischen Kirche war groß, da sie die gesamte heterogene Bevölkerung integrierte und in ihr auch untere Schichten als Teil einer Gemeinschaft eine soziale Stellung einnehmen konnten.¹¹⁵ So erreichten die Geistlichen in ihren Predigten eine breite Bevölkerungsschicht und beeinflussten diese im Denken und Handeln. Da der Klerus überwiegend in kreolischer Hand war, war diese Beeinflussung von kreolisch-patriotischer Polemik geprägt und die neuspanische Kirche kann als Quelle des Unabhängigkeitskrieges angesehen werden.¹¹⁶ Da Guadalupe Amerika mit Gott verband, eignete sie sich wie kein anderes als nationalistisches Symbol. So verwundert es nicht, dass sich die kreolische Verschwörungsgruppe in Queretaro *Guadalupanos* nannte.¹¹⁷ Der ihr angehörige kreolische Priester, Miguel Hidalgo y Costilla rief seine Gemeinde in Dolores, im heutigen Staat Guanajuato im September 1810 zur Revolution auf und initiierte den Unabhängigkeitskrieg. Das Bild der Guadalupe benutzte er als Fahne seiner Armee von Aufständischen. Diese wuchs rasant, wobei das Bild Guadalupes massenmobilisierend wirkte: Kreolen, Indianer und Mestizen konnten sich gleichsam mit der Schutzpatronin identifizieren.¹¹⁸ Religiöses und Militärisches wurden eng miteinander verflochten, so waren Priester ebenso Offiziere. Hidalgo ernannte Guadalupe zum *capitán general* und wurde bei Besetzungen von Städten mit Zeremonien und Messen willkommen geheißen.¹¹⁹ Der Schlachtruf der Aufständischen „¡Viva la religión! ¡Viva nuestra Madre Santísima de Guadalupe! ¡Viva la América y muera el mal gobierno!“ verdeutlicht die Brücke zwischen Religion und Politik.¹²⁰ Der Nachfolger Hidalgos, der Priester José Maria Morelos forderte alle Aufständischen auf, das Emblem der Guadalupe zu tragen, während es die Royalisten symbolisch auf ihrer Schuhsohle befestigten.¹²¹

¹¹³ Boturini Benaduci, Lorenzo, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, Madrid 1746, in: Internetarchiv, www.archive.org/stream/ideadeunanuevah00benagoog#page/n6/mode/2up, [30.08.2012].

¹¹⁴ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 345f.

¹¹⁵ Ewald, *Mexiko*, S. 86-90.

¹¹⁶ Brading, *Orígenes*, S. 31.

¹¹⁷ Torre, *La independencia*, S. 80-85.

¹¹⁸ König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, S. 256f.

¹¹⁹ Brading, *Orígenes*, S. 112.

¹²⁰ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 167f.

¹²¹ Favrot, *The Virgin of Guadalupe*, S. 45.

Aber Ende des 18. Jahrhunderts wurden auch die Stimmen der *Antiaparicionistas*¹²² lauter, welche den historischen Gehalt der Erscheinungserzählung öffentliche anzweifelten. Der erste große öffentliche Angriff auf die Guadalupe-Tradition erfolgte durch den spanischen Theologen, Historiker und Mathematiker Juan Bautista Muñoz, dem 1779 durch die königliche *Academia de la Historia* in Madrid der Auftrag zuteil wurde, die Geschichte der Neuen Welt zu überarbeiten. Beeinflusst von der Aufklärung, hatte er ein modernes wissenschaftliches Verständnis von der Geschichtswissenschaft und suchte eine rationale, präzise und kritische Auseinandersetzung. 1794 trug er sein Werk „Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México“ der *Academia* vor.¹²³ Darin spricht er sich für die Freiheit der Individuen aus, Wunder anzuzweifeln, die nicht im heiligen Buch kanonisiert sind.¹²⁴ Muñoz prüft in seinem Werk frühere Chronisten und findet im Schweigen Zumárragas, Sahagúns und anderen Personen im klerikalen und zivilen Umfeld des 16. und 17. Jahrhunderts sein Hauptargument gegen die Authentizität der Guadalupe-Erscheinung.¹²⁵

Auf diese klare Negierung des Wunders folgte eine Kontroverse zwischen *Aparicionistas* und *Antiaparicionistas*, die bis heute Bestand hat. Vor allem im Rahmen der Selig- und Heiligsprechung des indigenen Protagonisten der Erscheinungserzählung Juan Diego, 1990 und 2002, fanden öffentliche Diskussionen um die Glaubhaftigkeit des Guadalupe-Ereignisses statt.¹²⁶ Hier spielte auch die Vermittlung durch die neuen Medien eine wichtige Rolle. Auf den zeitgenössischen Aspekt der medialen Inszenierung kann in diesem Rahmen jedoch nicht eingegangen werden.¹²⁷ Die patriotisch-nationalistische Komponente kommt innerhalb Mexikos bei der Darstellung der Guadalupe noch heute stark zur Geltung. So wird neben dem Abbild Guadalupes in mexikanischen Kirchen häufig eine mexikanische Flagge angebracht, oder Guadalupe über dem Nationalsymbol dieser Flagge dargestellt.¹²⁸

¹²² Als *Antiaparicionistas* werden die Kritiker der Guadalupe-Erscheinung bezeichnet, die die Historizität des Ereignisses ablehnen. Ihnen steht der an die Erscheinung glaubende *Aparicionista* gegenüber.

¹²³ Stafford, *The guadalupan controversies*, S. 15f.

¹²⁴ Muñoz, Juan Bautista, „Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe“, in: Torre/Navarro, *Testimonios*, S. 691.

¹²⁵ Muñoz, *Memoria*, S. 691-701.

¹²⁶ Unbekannt, „Papst Johannes Paul spricht in Mexiko erstmals einen Indianer heilig“, in: *Die Welt*, 29.07.2002, www.welt.de/print-welt/article402658/Papst-Johannes-Paul-spricht-in-Mexiko-erstmals-einen-Indianer-heilig.html, [25.08.2012]; Roldán, Margarita Zires, „Der Mythos der Virgen de Guadalupe Audiovisuelle Veränderungen und neue politisch-religiöse Strategien im heutigen Mexiko“, in: *Anthropos* (2000), Bd. 95, S. 446.

¹²⁷ Hierbei ist die Vervielfältigung des „Nican Mopohua“ als Comic interessant. In argentinischen Darstellungen tritt Juan Diego als Gaucho und in spanischen mit Sombrero und anderen Attributen mexikanischer Klischees auf. (siehe: Zires, „Der Mythos der Virgen de Guadalupe“, S. 446-461.)

¹²⁸ Roldán, *Der Mythos der Virgen*, S. 447.

4. Die präkolumbianische Evangelisierung durch den Apostel Thomas

Neben dem dargestellten Neoaztekismus und der Guadalupe-Tradition bildet der Mythos der präkolumbianischen Evangelisierung Amerikas durch den Apostel Thomas als Quetzacóatl einen weiteren wichtigen Hintergrund für Miers „Sermón Guadalupano“.

Unter einigen Gelehrten entstand mit der Kolonialisierung Amerikas die Überzeugung, der Apostel Thomas habe nicht nur Asien, sondern auch das westliche Indien lange vor den Spaniern evangelisiert.¹²⁹ Während Franziskaner diese Idee ablehnten, wie der zuvor vorgestellte Vorreiter der Ethnologie Sahagún, hielten viele Dominikaner dagegen, der göttliche Auftrag an die Apostel, die gesamte Welt zu missionieren, könne nicht den halben Globus vergessen haben.¹³⁰ Zur Bestätigung dieser Theorie fand man Spuren des Apostels Thomas hinter einheimischen Göttern verschiedener Kulturen. In Neuspanien suchte man bei Quetzalcóatl nach Beweisen, dass dieser in Wahrheit der Apostel Thomas gewesen sei.¹³¹

Quetzalcóatl war ein mesoamerikanischer Gott, dem im Laufe der kulturellen Entwicklung diverse Bedeutungen und Namen inne wohnten.¹³² Im aztekischen Glauben erscheint er als Schöpfergott, aber vor allem als Windgott Ehécatl.¹³³ Sahagún schreibt, dass Quetzalcóatl eigentlich eine menschliche Person war.¹³⁴ Der Gott wurde mit der historischen Person des letzten toltekischen Priesterkönigs assoziiert, den einfallende Stämme vertrieben.¹³⁵ Für die Azteken, die sich als Nachfahren der Tolteken begriffen, war er der Archetyp des Hohepriesters und Erfinder von Kunst und Kultur.¹³⁶ Ein Mythos vom Fall der einstigen Tolteken-Hauptstadt Tula, beschreibt Quetzalcóatl als weißen bärtigen Mann, der seine Wiederkehr für die Zeit der Eroberung ankündigte, bevor er gen Osten verschwand.¹³⁷ Einige Chronisten bezeugen, die Indianer glaubten bei der Ankunft der Spanier, Quetzalcóatl kehre zurück.¹³⁸ Möglicherweise entstand diese Legende aber erst nach der Eroberung.¹³⁹ Man fand

¹²⁹ Die Berichte über die Reise und Missionierung des Apostels Thomas in Asien beschreiben die im 3. oder 4. Jahrhundert in syrischer Sprache abgefassten Thomasakten. (Domínguez, Michael Christopher, *Vida de Servando*, Mexiko-Stadt 2004, S. 32.)

¹³⁰ Domínguez, *Vida*, S. 32.

¹³¹ Nebel, *Kirche und Conquista espiritual*, S. 141-143.

¹³² Nebel, *Altmexikanische Religion*, S. 13, 22f.

Mesoamerika umfasst die heutigen Staaten Mexiko, El Salvador, Belize, Nicaragua, Guatemala, Costa Rica und Honduras und umfasst Kulturen wie Olmeken, Maya, Mixteken, Otomí, Zapoteken, Azteken, Tolteken sowie die Teotihuacán-Kultur. Sie stimmen in Religion und Kultur überein. Die früheste Anbetung Quetzalcóatls wurde in der Kultur Teotihuacáns belegt, die sich 350-900 n.Chr. in Zentralmexiko befand. Eintreffende Azteken gaben den Ruinen im 13. Jahrhundert den Namen *Teotihuacán* „Wo man zu Gott wird“. (Nebel, *Santa María Tonantzín*, S. 61; Nebel, *Altmexikanische Religion*, S. 13f, 22f; Peters, *Philosophie der Azteken*, S. 13-20.)

¹³³ López Portillo y Pacheco, José, *Quetzalcóatl Roman eines Mythos*, Berlin/Weimar 1980, S. 188f.

¹³⁴ Sahagún, *Historia*, Bd.I, S. 45.

¹³⁵ Nebel, *Altmexikanische Religion*, S. 13, 22f.

Die Vertreibung fand im 10. Jahrhundert durch kriegerische Chichimeken des Nordens statt.

¹³⁶ Nebel, *Altmexikanische Religion*, S. 74; Nebel, *Kirche und Conquista*, S. 140f.

¹³⁷ Peters, *Philosophie der Azteken*, S. 20.

¹³⁸ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 216f.

viele Hinweise auf die Identifikation Quetzalcóatl mit dem Apostel Thomas, beispielsweise die Prophezeiung seiner Rückkehr: Meinte er seine Rückkehr in Form der Ankunft anderer weißer Christen? Dann das Verschwinden Quetzalcóatls Richtung Asien, wo der Apostel Thomas missionierte. Zudem bedeutet Quetzalcóatl „gefiederte Schlange“ oder aber auch „geschmückter Zwilling“.¹⁴⁰ Auch der Apostel wurde in der Bibel „Thomas der Zwilling“ genannt.¹⁴¹ Nach einigen Überlieferungen teilte Quetzalcóatl die Idee des einen Gottes und war Asket.¹⁴² Dieses „Musterbeispiel synkretistischer Legendenbildung“¹⁴³ tritt schon im Jahr 1581 im Werk „Historia de las Indias de Nueva España“ des Dominikanermönchs Diego Durán auf. Er verurteilt darin die Zerstörung der Bilder Quetzalcóatls und stellt ihn als Helden dar. Das Werk ist die erste Darstellung der Evangelisierungsthese durch den Apostel Thomas als Quetzalcóatl.¹⁴⁴ Die Verbreitung dieses Mythos war Teil des kreolischen Patriotismus. Das apostolische Fundament erhob Amerika auf europäisches Niveau. Auch wurde die diabolische Vergangenheit endgültig zerstört und die Identifikation mit Altmexiko erleichtert.

1607 veröffentlichte der neuspanische Kreole und Dominikaner Gregorio García sein Werk „Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales“, welches zum kreolischen Standardwerk wurde. Darin werden die Indianer zu Söhnen Noahs. Etymologisch stamme das Wort „Mexiko“ von dem hebräischen Wort *Mexi* ab, das „Haupt“ bedeutet.¹⁴⁵ Auch er bringt die präkolumbianische Evangelisierung Amerikas durch einen Apostel an.¹⁴⁶

Auch der peruanische Kreole Antonio de Calancha führt im Werk „Crónica moralizada“¹⁴⁷ von 1639 Beweise der apostolischen Predigt an. So fand er die Begriffe der Dreifaltigkeit und die Sakramente in indigenen Kulturen wieder. Ebenso belege der Fund von Kreuzen die Evangelisierung.¹⁴⁸ Er behauptet sogar, wer nicht an die Mission des Apostels in Amerika glaubte, widerspreche den göttlichen Gesetzen der Barmherzigkeit Gottes. Den Spaniern wirft er vor, den Amerikanern mit der Negierung einer apostolischen Evangelisierung etwas abzuverlangen, was sie für ihr eigenes Land niemals anerkennen würden.¹⁴⁹

¹³⁹ Peters, *Philosophie der Azteken*, S. 21.

¹⁴⁰ López Portillo y Pacheco, José, *Quetzalcóatl Roman eines Mythos*, Berlin/Weimar 1980, S. 188f.

¹⁴¹ So heißt es im Johannes Evangelium: „Thomas aber, der Zwilling genannt wird, einer der Zwölf, war nicht bei ihnen, als Jesus kam.“ („Johannes Evangelium“ 20, 24, in: *Die Bibel*, S. 138.)

¹⁴² Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 219.

¹⁴³ Nebel, *Kirche und Conquista*, S. 142.

¹⁴⁴ Durán, Diego, „Historia de las Indias de Nueva España“, Mexiko-Stadt 1967, zit. in: Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 222-226.

¹⁴⁵ García, Gregorio, „Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales“, Valencia 1607, zit. in: Dominguez, *Vida de Fray Servando*, S. 34.

¹⁴⁶ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 251.

¹⁴⁷ Vollständiger Titel: „Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú“.

¹⁴⁸ Calancha, Antonio de la, „Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú“, Barcelona 1639, zit. in: Brading, *Los Oígenes*, S. 32.

¹⁴⁹ Calancha, „Crónica moralizada“, zit. in: Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 252.

Der bereits erwähnte kreolische Gelehrte Carlos Sigüenza y Góngora, baute die Legende der präkolumbianischen Evangelisierung durch den heiligen Thomas als Quetzalcóatl aus.¹⁵⁰ Das um 1675 verfasste Werk „El Fénix del Occidente“, welches ihm zugeschrieben wird aber unveröffentlicht blieb, ist eine Sammlung aller Hinweise zur apostolischen Evangelisierung Amerikas und zur Verbindung zwischen dem Apostel Thomas und Quetzalcóatl. Die Beichte, das Fasten, die Beschneidung, die Mutter Gottes und das Symbol des Kreuzes seien Aspekte, die sich in mesoamerikanischen Kulturen wiederfänden und die Verbindung zum Christentum belegten.¹⁵¹

Vor allem die Entdeckung von Kreuzen baute den Glauben an eine präkolumbianische Evangelisierung aus. Der Franziskaner López de Cogolludo berichtet 1688 in der „Historia de Yucatán“ vom Fund eines Steinkreuzes mit Abbild Jesu, welches von Indigenen angebetet wurde. Ein weiteres Kreuz sei auf einem Kopf Quetzalcóatls abgebildet. In der Erscheinung des Windgottes Ehécatl kann dies mit der Darstellung der vier Himmelsrichtungen erklärt werden. Der Zeit entsprechend war es jedoch unüblich dem Symbol des Kreuzes eine andere Bedeutung als die christliche zuzuschreiben.¹⁵²

Auch der bereits vorgestellte Chronist Boturini bringt 1746 in der in Kapitel 3.3 erwähnten Katalogisierung „Museo histórico“ Hinweise auf die präkolumbianische Evangelisierung durch den Apostel Thomas an. Zunächst beschreibt er den Fund eines wundersamen Kreuzes:

...la Santísima Cruz, que Yo descubrí [...] debe acomodarse á los tiempos, que en aquella tierra predicó el Evangelio el Glorioso Apostol Santo Thomás.¹⁵³

Dann bezeugt er, dass er historische Quellen besitze, die beweisen, dass der Apostel Amerika evangelisierte. Diese hätten Sigüenza y Góngora bei seinem Werk „El Fénix del Occidente“ zu Grunde gelegen.¹⁵⁴ Darauf folgt die Identifikation des Apostels Thomas mit Quetzalcóatl:

Llamaron los Indios al Glorioso Apostol con las altas Metáforas de su lengua *Quetzalcóhuatl*...¹⁵⁵

Mier bringt Boturini in seinem „Sermón Guadalupano“ des Öfteren an, was die Vermutung zulässt, dass ihm diese Textstellen bekannt waren.

Der „Sermón Guadalupano“ und andere Schriften und Reden Miers trugen maßgeblich zur Verbreitung des Mythos der präkolumbianischen Evangelisierung durch den Apostel Thomas bei. Dies erscheint in der Predigt als Hauptthema und geht einher mit der in Kapitel 2.2 behandelten Romantisierung Altmexikos. Aber auch die dargestellte Verbindung zwischen Guadalupe und einem ausgeprägten kreolischen Patriotismus finden sich hier wieder.

¹⁵⁰ Nebel, *Kirche und Conquista*, S. 141-143.

¹⁵¹ Domínguez, *Vida de Fray Servando*, S. 35f.

¹⁵² Cogolludo, López, „Historia de Yucatán“, Mexiko-Stadt 1957, zit. in: Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 217f.

¹⁵³ Boturini Benaduci, Lorenzo, „Catalogo del Museo historico indiano“, S. 43, in: Boturini, *Idea*, [03.09.2012].

¹⁵⁴ Boturini, *Catalogo del Museo*, S. 50, [03.09.2012].

¹⁵⁵ Boturini, *Catalogo del Museo*, S. 52, [03.09.2012].

5. Der „Sermón Guadalupano“

Am 12. Dezember 1794, dem Festtag der Guadalupe, hielt Mier den „Sermón Guadalupano“, in der Guadalupe-Kirche am Tepeyac, für den er in der Guadalupeforschung berühmt ist. Anwesend war die klerikale und zivile Obrigkeit Neuspaniens, wie der Vizekönig und der Erzbischof.¹⁵⁶ An dieser Stelle wird Mier zunächst vorgestellt und sein Leben bis zur durch die Predigt markierte Lebenswende wiedergegeben. Dann wird auf den Herstellungsprozess der Predigt eingegangen. Nachdem die Quelle hinsichtlich der zentralen Untersuchungspunkte analysiert wurde, wird der Prozess gegen Mier skizziert und die Verurteilung anhand historischer Quellen deutlich. Anschließend wird die weitere Biographie Miers und dessen Werke herausgearbeitet, wobei besonders auf die Schriften zu Guadalupe und zur Verteidigung seiner Predigt eingegangen wird.

5.1 Zur Person Fray Servando Teresa de Mier

Fray Servando Teresa de Mier war ein kreolischer Geistlicher, der seine theologischen Ausführungen benutzte, um politische Ansichten durch unumstößliche Wahrheiten zu legitimieren.¹⁵⁷ Aus seinen Schriften geht sein aufrührerischer, polarisierender und dynamischer Geist hervor. Seinem Charakter wird Redseligkeit und Prahlerei zugeschrieben.¹⁵⁸ Außerdem habe er sich schon zu Ausbildungszeiten durch einen spitzfindigen Verstand, Intelligenz und Aufsässigkeit abgehoben.¹⁵⁹ Der Priester, Politiker und Zeitgenosse Miers José Maria Luis Mora beschreibt Mier als offenen, direkten und wohlthätigen Mann, der stets zu seiner Meinung stand.¹⁶⁰

Miers Biographie basiert zum Großteil auf den Selbstzeugnissen, die er um 1820 schrieb.¹⁶¹ Zu ihnen gehören die „Apología“ und die „Relación de lo que sucedió en Europa al Dr. D. Servando Teresa de Mier de julio de 1795 a octubre de 1805“, später als „Memorias“¹⁶² zusammengefasst sowie der „Manifiesto apologético“.¹⁶³

¹⁵⁶ Brading, *Mexican Phoenix*, S. 7.

¹⁵⁷ Richard Nebel betonte, Mier sei mehr Politiker als Theologe gewesen und seine theologischen Ausführungen seien auf die politische Intention hin zu betrachten. (Telefonat mit Prof. Dr. Nebel am 3. Mai 2012.) Ein Bild Servando Teresa de Miers befindet sich im Anhang 2.

¹⁵⁸ Domínguez, *Vida de Servando*, S. 82-83.

¹⁵⁹ Robles, Vito Alessio: *El pensamiento del padre Mier*, Mexiko-Stadt 1973, S. 10.

¹⁶⁰ Mora, José Maria Luis, „Necrología del doctor Mier“, in: Mier, Servando Teresa de, *Historia de la Revolución de Nueva España*, Henestrosa, Andrés (Hg.), Mexiko-Stadt 1986, S. 15.

¹⁶¹ Domínguez, *Vida*, S. 86.

¹⁶² Mier, Servando Teresa de, *Memorias de Fray Servando Teresa de Mier*, Reyes, Alfonso (Hg.), Madrid 1920.

¹⁶³ Mier, Servando Teresa de, *Escritos Ineditos: Fray Servando Teresa de Mier*, Vergés/Díaz-Thomé (Hg.), Mexiko-Stadt 1944.

Mier wurde am 18. Oktober 1763 im neuspanischen Monterrey geboren.¹⁶⁴ Sein vollständiger Name war „José Servando de Santa Teresa de Mier y Guerra“.¹⁶⁵ Er fügte zu seinem Nachnamen jedoch „Noriega“ hinzu, um die väterlichen spanischen Wurzeln zu betonen.¹⁶⁶ Mier berichtet wenig von der Kindheit, betont aber häufig seine aristokratische Abstammung:

...mi familia [...] pertenece a la nobleza magnaticia de España, pues los duques de Altamira y de Granada son de mi casa [...]. Desciendo en Nueva España de los primeros conquistadores del Nuevo Reino de León, que según las Leyes de Indias es una nobleza igual.¹⁶⁷

Getreu der zeitgenössischen Romantisierung Altmexikos behauptet Mier mütterlicherseits von den letzten aztekischen Herrschern abzustammen. Im Falle einer Wiederherstellung des altmexikanischen Kaiserreiches habe er somit Anrecht auf den Thron. Tatsächlich stammte seine Mutter von den ersten spanischen Eroberern ab.¹⁶⁸

Mit sechzehn Jahren trat Mier dem Dominikanerkonvent Mexiko-Stadts bei.¹⁶⁹ Dort wurde er 1787 zum Priester geweiht, erhielt 1790 den Dokortitel der Theologie¹⁷⁰ und 1792 die Predigerlizenz.¹⁷¹ Bald fiel Miers Talent als euphorischer Redner auf und seine Bekanntheit stieg. Bedeutende Predigten hielt er 1792 gegen die französische Revolution und 1793 speziell gegen Robbespier.¹⁷² Bei beiden war der Vizekönig Revillagigedo (1789-1794) anwesend.¹⁷³ und Miers händigte sie dessen Nachfolger Branciforte (1794-1798) aus, der ihn dafür gratulierte. Am 08. November 1794 predigte Mier zum Todestag des Eroberers Hernán Cortés und dankte den Spaniern die Abschaffung des Götzenkultes.¹⁷⁴ Umso mehr erstaunt es, dass der „Sermón Guadalupano“ am 12. Dezember desselben Jahres wenig Lob für die Spanier beinhaltete. Da die Predigt als Angriff auf die Gadalupe-Tradition gewertet wurde, verbannte ihn der Erzbischof Alonso Núñez de Haro y Peralta für zehn Jahre nach Spanien.¹⁷⁵

¹⁶⁴ Da der Taufschein dieses Geburtsdatum bestätigt, wird von diesem ausgegangen. (García Alvarez, Juan Pablo, *la compleja personalidad del padre mier algunos aspectos poco conocidos*, Mexiko-Stadt 1964, S. 22.)

Die meisten Biographien stimmen damit überein. (Siehe u.a.: O’Gorman, Edmundo: „Prólogo“, in: Mier, Servando Teresa de, *Escritos y Memorias*, O’Gorman, Edmundo (Hg.), Mexiko-Stadt 1994, S. XXI; Henestrosa, Andrés, „Prólogo“, in: Mier, *Historia*, S. 12.)

Einige Historiker geben aber auch das Geburtsjahr 1765 an. (Reyes, Alfonso, „Prólogo“, in: Mier, *Memorias*, S. VIII; Vergés, J.M. Miguel i./Díaz-Thomé, Hugo, „Introducción“, in: Mier, *Escritos inéditos*, S. 13.)

¹⁶⁵ Garcia, *la compleja personalidad*, S. 22.

¹⁶⁶ Tirado y Priego, José Antonio, „Primera Declaración 22 de Setiembre de 1817“, in: Hernández y Dávalos, J.E. (Hg.), *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821*, Band VI, Mexiko-Stadt 1968, S. 789f.

Miers Großvater, Francisco de Mier y Noriega aus Asturien kam 1710 als Sekretär des Stadtrats nach Monterrey, mit einem Verwandten, der zum Gouverneur ernannt wurde. (García, *la compleja personalidad*, S.20-22.)

¹⁶⁷ Mier, *Manifiesto Apologético*, S. 39.

¹⁶⁸ Rotker, Susana, „Editor’s Introduction“, in: Mier, Servando Teresa de, *The Memoires of Fray Servando Teresa de Mier*, Susana Rotker (Hg.), New York/Oxford 1998, S. 40.

¹⁶⁹ Hadley, *The padre*, S. 5f.

¹⁷⁰ Domínguez, *Vida*, S. 76-78.

¹⁷¹ Rotker, *Introduction*, S. 41.

¹⁷² Domínguez, *Vida*, S. 82-83.

¹⁷³ Brading, *Mexican Phoenix*, S. 7.

¹⁷⁴ Domínguez, *Vida*, S. 82-83.

¹⁷⁵ O’Gorman, Edmundo, „Cronología biográfica“, in: Mier, *Escritos*, S. XXIf.

5.2 Die Herkunft der gewagten Predigt-Thesen

Mier berichtet in der autobiographischen Schrift „Apología“ über den Herstellungsprozess der Guadalupe-Predigt. Er behauptet erst siebzehn Tage vor der Predigt mit dieser beauftragt worden zu sein. Während der übereilten Vorbereitungszeit habe ihm ein Ordensbruder vom Anwalt Ignacio Borunda berichtet, der erstaunliche Details über Guadalupe erforscht habe.¹⁷⁶ Mier besuchte daraufhin Borunda, der seine Forschungsthese offenlegte, dass der Umhang mit dem verehrten Guadalupe-Bild dem Apostel Thomas gehört habe, welcher als Quetzalcóatl Amerika evangelisierte.¹⁷⁷ Die These der Evangelisierung Altmexikos sei Mier seit seiner Kindheit und durch spätere Studien vertraut gewesen. Aber dass das Bildnis der Guadalupe aus dieser Zeit stamme, erschien Mier zunächst der etablierten Tradition zu widersprechen:

No extrañé esta predicación [de Santo Tomás en este reino] que desde niño aprendí de la boca de mi sabio padre. Cuanto he estudiado después me ha confirmado en ella, y creo que no hay americano [...] que la dude. Pero contra ser de aquel tiempo la imagen de Nuestra Señora, opuse la tradición.¹⁷⁸

Borunda aber habe ihm erklärt, dass seine Theorie der Guadalupe-Tradition der wahren Guadalupe-Tradition entspreche.¹⁷⁹ Den Dialog zwischen Borunda und Mier zeichnet die „Apología“ nach. Demnach habe Borunda die Behauptungen erklärt, auf die Mier die Predigt stützte. Der Umhang, so Borunda, sei eine mexikanische Hieroglyphe, die man bislang falsch entschlüsselt habe.¹⁸⁰ Borunda habe zudem behauptet, Náhuatl wie seine Muttersprache zu beherrschen und mehr als dreißig Jahre die Symbolik indianischer Mythen erforscht zu haben. Das Resultat dieser Forschungen, so die Erkenntnisse über das Guadalupe-Bild habe er im Werk „Clave general de jeroglíficos americanos“ offengelegt. Animiert habe ihn dabei der königliche Befehl Karl III an die *Real Academia de la Historia* die altmexikanische Geschichte detailliert zu erforschen.¹⁸¹ Die Analyse berufe sich vor allem auf die jüngsten Ausgrabungen am *Plaza Mayor*.¹⁸² Da Borunda für die Veröffentlichung seiner Arbeit Finanziers suchte, kam ihm die Predigt vor der aristokratischen Öffentlichkeit gelegen. Mier habe sich mehrfach der Zuverlässigkeit versichert, da es zeitlich nicht möglich gewesen sei, das Werk Borundas zu studieren. Borunda habe die Beweise daraufhin unumstößlich genannt und gesagt, das Werk läge dem Kanoniker Fernández de Uribe bereits vor, der es zwar noch nicht begutachtet, aber auch nicht verworfen hatte.¹⁸³ Uribe war später Miers Zensor.¹⁸⁴

¹⁷⁶ Mier, Servando Teresa de, „Apología“, in: Mier, *Memorias*, S. 2.

¹⁷⁷ Mier, *Apología*, S. 3.

¹⁷⁸ Mier, *Apología*, S. 3.

¹⁷⁹ Mier, *Apología*, S. 3.

¹⁸⁰ Mier, *Apología*, S. 3.

¹⁸¹ Mier, *Apología*, S. 4.

¹⁸² 1790 entdeckte man beim Umbau des heutigen *Zócalo* von Mexiko-Stadt die *Piedra del Sol*, den Sonnenstein, fälschlicherweise *calendario azteca* genannt sowie die Statue der Coatlicue. Dieser Fund gilt als eine Grundlage der amerikanischen Archäologie. (Domínguez, *Vida*, S. 36f.) Die Funde sind im Anhang 3 und 4 aufgeführt.

¹⁸³ Mier, *Apología*, S. 5.

Mier überzeugten die Ausführungen und er vertraute auf die Stellung des Anwaltes der *Audiencia*. Später gibt Mier den Fehler zu, die Ideen unkritisch übernommen zu haben. Er rechtfertigt dies mit dem erweckten Enthusiasmus, Religion und Heimatland zu ehren.¹⁸⁵ Mier gibt an, nach dem Gespräch in seiner Mönchzelle vier Behauptungen, die Kernthesen der Predigt, entwickelt zu haben. Nachdem er Borunda erneut konsultierte, um sich die Bildsymbolik erklären zu lassen, habe er die Predigt verfasst, welche auch eigene Beweise enthielt.¹⁸⁶ Wenige Tage vor der Predigt habe Mier die vollständigen Aufzeichnungen von Borunda bestätigen lassen. Auch habe Mier andere befreundete Doktoren konsultiert, ohne dass diese etwas beanstandeten. Mit dieser positiven Resonanz und mit der Glaubhaftigkeit Borundas rechtfertigt Mier, den Inhalt der Predigt.¹⁸⁷

5.3 Quellenanalyse des „Sermón Guadalupano“

Der „Sermón Guadalupano“ ist heute auf Basis der Notizen, die Mier zur Zensur einreichte, überliefert. Die für diese Arbeit verwendete Quelle entstammt der Schriftensammlung „Testimonios históricos guadalupanos“ herausgegeben von Ernesto de la Torre Villar und Ramiro Navarro de Anda. Sie basiert auf dem dritten Band der durch Hernández y Dávalos 1877-1882 erstellten Sammlung „Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia“.¹⁸⁸ Für die Quellenanalyse wird im Folgenden zunächst eine kurze inhaltliche Zusammenfassung gegeben, wobei der Aufbau der Predigt ersichtlich wird. Anschließend wird sich dem Stil gewidmet und schließlich erfolgt die Interpretation der Predigt, welche mit einem Ergebnis der untersuchten Forschungsfragen endet.

5.3.1 Aufbau und Inhalt der Predigt

Im Aufbau der Predigt folgt Mier einer klassischen Struktur von Einleitung, Thesen, Bestätigung der Thesen und Schluss.¹⁸⁹ Die Einleitung beginnt mit einer allgemeinen Lobpreisung Marias und drückt die spezielle Freude Amerikas über die Erscheinung Guadalupes aus. Mier betont, die ganze Welt und das gesamte Himmelreich feierten jährlich das Guadalupe-Ereignis. Dieses umreißt er mit Vergleichen zu Israel.¹⁹⁰ Den Hauptteil bilden die Aufstellung und Beweisführung von vier Thesen. Dabei verweist Mier auf die in den Kapiteln 2.2, 3 und 4. vorgestellten Gelehrten Boturini, Torquemada und Becerra Tanco,

¹⁸⁴ Mier, *Apología*, S. 4.

¹⁸⁵ Mier, *Apología*, S. 5.

¹⁸⁶ Mier, *Apología*, S. 5f.

¹⁸⁷ Mier, *Apología*, S. 6.

¹⁸⁸ Torre/Navarro, *Testimonios*, S. 732.

¹⁸⁹ Domínguez, *Vida*, S. 118.

¹⁹⁰ Mier, Servando Teresa de, „Sermón Guadalupano“, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 732-738.

erklärt deren Forschungen als fehlerhaft und kündigt an, erstmals die wahre Geschichte Neuspaniens zu veröffentlichen.¹⁹¹ Der ersten, zentralen These zufolge, befinde sich das Bild Guadalupes nicht auf der *tilma* Juan Diegos, sondern auf dem Mantel des Apostels Thomas:

La imagen de nuestra Señora de Guadalupe no está pintada en la tilma de Juan Diego, sino en la capa de Santo Tomás apóstol de este reino.¹⁹²

Nach der zweiten These habe der Apostel Thomas für Guadalupe einen Tempel errichtet und ihr Bild angebracht. Dieses wurde schon 44 n. Chr. von den Indianern Neuspaniens angebetet:

Mil setecientos cincuenta años antes del presente, la imagen de nuestra Señora de Guadalupe ya era muy célebre y adorada por los indios ya cristianos, en la cima plana de esta sierra de Tenayuca¹⁹³ donde [sic] la erigió templo y colocó Santo Tomás.¹⁹⁴

Als drittes behauptet Mier, die Indianer seien dem Christentum abtrünnig geworden und hätten das Bild geschändet, aber nicht zerstören können. Deshalb habe es der Apostel versteckt und Juan Diego habe es durch die Erscheinung Guadalupes wiederentdeckt, damit der Erzbischof Zumárraga einen Tempel errichte:

Apóstatas los indios muy en breve de nuestra religión maltrataron la imagen que seguramete no pudieron borrar, y Santo Tomás la escondió; hasta que [...] apareció la Reina de los Cielos a Juan Diego pidiendo templo, y le entregó la última vez su antigua imagen para que la llevara a [...] Zumárraga.¹⁹⁵

Mit der vierten These geht Mier auf die übernatürliche Beschaffenheit des Bildes ein, deren Farbe aus dem ersten Kirchenjahrhundert stamme. Bezüglich der Entstehung des Bildes stellt Mier die gewagte Behauptung auf, die lebendige Maria habe sich auf den Stoff gedruckt:

La imagen de nuestra Señora es pintura de los principios del siglo primero de la Iglesia, pero así como su conservación su pincel es superior a toda humana industria, como que la misma Virgen María se estampó naturalmente en el lienzo viviendo en carne mortal.¹⁹⁶

Bevor Mier die aufgestellten Thesen durch Deutungen indigener Mythen bestätigt, erfolgt eine lange Ausführung zur Evangelisierung Amerikas durch den Apostel Thomas und zum biblischen Ursprung der Indianer. Beides beweist Mier anhand der Ausgrabungen am *Plaza Mayor*. Mit diesen Funden, die heute als aztekischer Sonnenstein und Statue der Coatlicue bekannt sind,¹⁹⁷ erkennt Mier alle früheren Versuche die apostolische Mission herzuleiten als hinfällig.¹⁹⁸ Bei der Bestätigung seiner Thesen schweift Mier auf skurrile Herleitungen des biblischen Altmexikos ab und erkennt er hinter vielen indigenen Personen biblische Figuren. Mier schließt mit einem Mariengebete und nimmt Bezug zur politischen Lage Europas. Er

¹⁹¹ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 738f.

¹⁹² Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 739.

¹⁹³ Die „Sierra Tenayuca“ schließt den Berg „Tepeyac“ ein.

¹⁹⁴ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 739.

¹⁹⁵ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 739f.

¹⁹⁶ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 740.

¹⁹⁷ Der aztekische Sonnenstein und die Statue der Coatlicue befinden bilden den Anhang 3 und 4

¹⁹⁸ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 740-742.

verurteilt die Aufständischen in Frankreich und bittet Maria den Spaniern zu helfen den alten Glauben wiederherzustellen und die Attacke an Gottes Reich zu verhindern.¹⁹⁹

5.3.2 Stilmittel

Stilistisch benutzt Mier in seiner Predigt zahlreiche rhetorische Fragen. Sie beziehen den Rezipienten mit ein und untermauern Miers Thesen. Dieses Publikum fesselnde Mittel, ist für die oft emotionalen Predigten in Mexiko noch heute vielerorts üblich. Eine Besonderheit besteht bei Mier im Heranziehen von etymologischen Argumenten zur Beweisführung der präkolumbianischen Evangelisierung.²⁰⁰ So zeichnet sich die Predigt durch zahlreiche Analogien basierend auf freie Náhuatl-Übersetzungen aus,²⁰¹ wobei viele Interpretationen indigener Mythen erstmals veröffentlicht werden. Ein Beispiel hierfür ist die Analogie, hinter dem Kriegs- und Stammesgott der Azteken Huitzilopochtli verberge sich Jesus Christus selbst, denn Huitzilopochtli bedeute: „Señor de la espina en el costado.“²⁰² Mit dieser spektakulären Annahme will Mier den christlichen Ursprung der Indianer beweisen, bevor er seine Thesen bestätigt. Der willkürlichen, nicht nachvollziehbaren Übersetzung Miers folgt die Überleitung, man finde Jesus auch unter anderen Namen, wie Thomas. Der Jesus-Vergleich bleibt unausgeführt stehen und Mier widmet sich wieder der Kernthese, dass der Apostel Thomas Besitzer des Umhangs mit dem Bild Guadalupes sei. Die Präsenz des Apostels in Neuspanien leitet er an dieser Stelle vom Wort *tomatl* her:

Yo hallo [...] su Dios [de los indios] Jesucristo mismo bajo el nombre de Huitzilopochtli o señor de la espina en el costado; le hallo [...] por todas partes y por todo el reino que he viajado, ya bajo el nombre [...] de Tomás, porque las aguas termales del Penón se llaman en mexicano *tomatl*, agua de Tomás [...] De este apóstol [...] era la capa y no de Juan Diego en que nuestra Señora de Guadalupe está pintada.²⁰³

Diese Textstelle ist exemplarisch für den Stil der Predigt, der sich durch eine Aneinanderreihung von Náhuatl-Deutungen auszeichnet. Oft übersetzt Mier Ortsnamen. So bedeute die Stadt „Coatepec“ übersetzt: „Gebirge des Zwilling“,²⁰⁴ was auf den heiligen Thomas verweise, der wie im vierten Kapitel gezeigt „Thomas der Zwilling“ genannt wurde.

¹⁹⁹ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 751.

²⁰⁰ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 266.

²⁰¹ Domínguez, *Vida*, S. 88.

²⁰² Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 742.

Es ist unklar, wie Mier zu dieser Interpretation kommt. Der Stammesgott der Azteken bedeutet „Hexer – Kolibri.“ (Luqui Lagleyze, Julio M., „Fray Servando de Mier y su sermón guadalupano de 1794. La búsqueda de una justificación teológica a la independencia de América“, in: *Temas de historia argentina y americana* (2009), Nr. 15, S. 151.)

²⁰³ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 742.

²⁰⁴ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 744.

Tatsächlich bedeutet Coatepec: „En el cerro de las culebras“, also: „Auf dem Schlangenberg“ (Internetseite für touristische Informationen des Staates Veracruz, www.xalapa.net/sitios/coatepec.htm, [09.10.2012].)

Mier gibt bezeichnet sich als einer der Wenigen, die das Náhuatl in seiner semantischen Komplexität verstehen. Tatsächlich verfügte er nur über rudimentäre Kenntnisse.²⁰⁵

5.3.3 Interpretation

Die Quelleninterpretation erfolgt hinsichtlich der drei zentralen Untersuchungsfragen:

1. Inwiefern folgt die Predigt der kreolisch-patriotischen Polemik, die in den vorigen Kapiteln erläutert wurde?
2. Bricht Mier mit der Guadalupe-Tradition, wie ihm später vorgeworfen wird?
3. Negiert Mier mit der Predigt die Legitimation der Vorherrschaft Spaniens in Amerika?

Dass Miers Guadalupe-Predigt der kreolisch-patriotischen Tradition entspricht, wird schon in der Einleitung deutlich. Hier betont Mier polemisch die einzigartige göttliche Ehre, die seiner Heimat zuteil wurde, wie es schon die mexikanischen Evangelisten taten. Neuspanien, so Mier, sei eine privilegierte Nation mit einem von Gott erwähltem Volk von Nachfahren Marias. Diese Aussage stellt eine Flucht in eine autonome Identität dar, wie sie sich auch durch den in Kapitel 2.2 dargestellten Neoaztekismus ausdrückte. Indem Mier seine Landsmänner „Kinder Guadalupes“ nennt, schafft er ein Ideal fern der historischen Wahrheit, Nachfahren der Spanier zu sein. Seines historischen und theologischen Wissens zum Trotz, behauptet er weiter, das Original aller Marienreliquien sei einzig in Amerika erschienen:

¿No es éste el pueblo escogido, la nación privilegiada y la tierna prole de María [...] Glóriense [...] otros reinos y naciones de tener preciosas reliquias de la Madre [...] ¿Pero quién si no la América podrá gloriarse de haber visto en su suelo triunfante y gloriosa al original de esas imágenes...²⁰⁶

Die Darstellung, Gott habe das amerikanische Volk für die Erscheinung Guadalupes erwählt, entspricht der kreolischen Konvention und erinnert an das im Kapitel 3.2 dargestellte Werk von Miguel Sánchez. Diesem ähneln auch die Vergleiche zwischen Mexiko und Israel. Während Sánchez Mexiko-Stadt als neues Jerusalem bezeichnet, stellt Mier Guadalupes Suche nach Juan Diego einleitend der liebenden Ehefrau aus dem Hohelied Salomons gegenüber.²⁰⁷ Diesem ersten Bezug zum König und Tempelbauer Jerusalems folgt ein direkter Vergleich zwischen den Orten Jerusalem und Tepeyac, die zwar verschieden, aber mit ihren prunkvollen Tempeln ebenbürtig seien.²⁰⁸ Das amerikanische Äquivalent zur Bundeslade,²⁰⁹ sei das Bildnis der Guadalupe. Es repräsentiere den Bund zwischen Gott und seinem wahrhaft erwählten Volk, den Amerikanern:

²⁰⁵ Domínguez, *Vida*, S. 97.

²⁰⁶ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 733.

²⁰⁷ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 736.

²⁰⁸ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 737.

²⁰⁹ Die Bundeslade ist ein historisch nicht nachweisbarer Gegenstand, der die Verbindung zwischen Gott und Israel ausdrückt.

Jerusalén y Tepeyac, ¡qué lugares tan distantes! Templos de Salomón y Guadalupe, ¡qué santuarios tan diversos!; pero [...] qué dedicaciones tan parecidas. En ambas partes brilla el oro y la plata [...] allá el arca de la alianza del Señor con los israelitas, acá la imagen guadalupana mejor arca de la alianza del Señor con la generación verdaderamente escogida, con su pueblo especial, con los americanos.²¹⁰

Hier folgt Mier der kreolisch-patriotischen Reflektion des Guadalupe-Ereignisses und schürt eine spirituelle Autonomie, indem er die Rolle der spanischen Missionare schmälert und die direkte Kommunikation zwischen den Amerikanern und Gott betont. Er stellt Amerika sogar über Israel, wenn er vom „wahrhaft“ erwählten Volk und der „besseren“ Bundeslade spricht.

Auch im Hauptteil der Predigt stehen zahlreiche Aussagen im Zeichen der kreolischen Tradition. So lobt Mier die indigene Sprache Náhuatl. Während Boturini, wie im Kapitel 2.2 erwähnt, Náhuatl und Latein gleichstellte, sieht Mier erstere Sprache sogar als erhabener an. Auch sei Náhuatl reich wie die griechische und symbolträchtig wie die hebräische Sprache:

[Náhuatl es] Superior en sublimidad al idioma latino, tan abundante como el griego, abrevia como el hebreo en una palabra muchos conceptos, y su enérgico sentido es todo figurado y simbólico.²¹¹

Auch die Grundlage der Predigt-Thesen, dass der Apostel Thomas als Quetzalcóatl die Indianer evangelisierte sowie die biblische Spurensuche in der prähispanischen Zeit entspricht, wie im Kapitel 2.2 und 4 ausgeführt, der kreolisch-patriotischen Tradition. Beides zerschlug die diabolische Auslegung der indigenen Kultur und erleichterte die Identifikation mit ihr. Auch Mier führt, bevor er auf die vier Thesen eingeht, eine Verteidigung der apostolischen Evangelisierung und des biblischen Ursprungs der Indianer an. Polemisch behauptet er die Funde am *Plaza Mayor* seien wertvoller als die der europäischen Antike:

...necesitamos asentar [...] si alguno de los apóstoles les predicó el Evangelio [...] todas [disputas] son en vano después que nos han ministrado el hilo [...] para salir del laberinto esos monumentos [...] excavados en el anterior virreinato y mucho más preciosos que todos los de Herculano y Pompeya.²¹²

Mier erzählt weiter, er habe nach eingehender Betrachtung der Steine deren verschlüsselte Symbolik deuten können.²¹³ Im Kapitel 2.2 wurde der biblische Vergleich erwähnt, den der kreolische Schriftsteller Sigüenza y Góngora zwischen den Indianern und Noah zog und im vierten Kapitel zeigte sich die Beschreibung der Indianer als Söhne Noahs durch den Dominikaner Gregorio García. Mier erklärt, der Fund am Fuße der Kathedrale, hier bezieht er sich auf die heute als Sonnenstein bekannte Statue, beinhalte das wahre *Teomoxtli*, auch „Buch Gottes“ genannt.²¹⁴ Der Stein sage demnach aus, dass die Indianer die zehnte

²¹⁰ Mier, *Sermón Guadalupeño*, S. 737f.

²¹¹ Mier, *Sermón Guadalupeño*, S. 739.

²¹² Mier, *Sermón Guadalupeño*, S. 740.

²¹³ Mier, *Sermón Guadalupeño*, S. 740.

²¹⁴ Die Existenz dieses Buches ist ungewiss und geht auf Boturini zurück. Dieser gibt an, es sei um 660 n. Chr. in Tula durch eine Versammlung der Gelehrten, auf Initiative eines totekischen Astronomen und mit Zustimmung des Toltekenkönigs Ixtlilcuexáhuac entstanden. Es beinhalte eine Chronologie der Indianer und stelle deren Ursprung dar, der biblische Parallelen habe. So die Sprachverwirrung, die an den Turmbau zu Babel erinnere. Weiter beschreibe es deren Wanderung aus Asien nach Amerika und die Gründung Tulas. Es berichte zudem

Generation der Arbeiter des Turms von Babel und die dreizehnte Generation Noahs seien. Im Zentrum des Steins stehe der Tod Jesu. Da die Indianer von den zehn Plagen Ägyptens, der Freiheit Israels und der Geburt Christi gewusst haben, müsse der Stein aus der Zeit des Apostels stammen, der in Amerika gepredigt habe:

...contiene [el peñasco al pie de la nueva torre de la catedral] el verdadero *teomoxtli* o libro de Dios [...] Consta de este monumento que los indios mexicanos son la décima generación que trabajaba en la torre de Babel, y la terciadécima de Noé [...] no puede menos que ser del tiempo de Santo Tomás, porque los indios bien podrían por el eclipse y terremoto fijar la data de la muerte del Salvador [...] que como tal ocupa el centro de la piedra [...] preo ¿cómo podrían describir las diez plagas de Egipto, y el año de la libertad de Israel, el del nacimiento de Jesucristo [...] si no los hubiera instruido el santo apóstol?²¹⁵

Mier geht nicht darauf ein, aus welcher Symbolik sich diese Interpretation des Sonnensteins ergibt und woher er wisse, dass den Indianern die genannten biblischen Ereignisse bekannt waren. Es ist möglich, dass er diese Gedanken den Aussagen Boturinis zum *Teoamóxtli* entnimmt. So wenig nachvollziehbar die Herleitung Miers Analyse ist, um so ersichtlicher ist die Intention. Mier wertet die Indianer durch ihren biblischen Ursprung als Akteure des Alten und Kenner des Neuen Testaments auf und stellt sie so auf das Niveau europäischer Völker.

In dem heute als Statue der Coatlicue bekannten Stein, liest Mier, dass der Apostel zu den Überlebenden einer Überschwemmung traf. Diese hätten einem riesenhaften Volk des Gebirges südlich von Mexiko-Stadt angehört. Auch verberge sich hinter dem von Boturini erwähnten König „Ixtlilcuexáhuac“, Autor des „Buch Gottes“ *Teomoxtli*,²¹⁶ der Apostel:

El peñasco de la universidad instruye que hubo [...] hombres muy corpulentos [...] se anegaron [...] sin haberse salvado sino doce [...] De la misma piedra consta que vino a predicarles Santo Tomás [...] y nadie dude que es el verdadero Ixtlicoechauac que Boturini tomó por un señor de Tula que hizo una junta de sabios para arreglar la cronología.²¹⁷

Anschließend stützt Mier die apostolische Evangelisierung auf drei in den vorigen Kapiteln aufgeführte Gelehrte. Der Chronist Altmexikos Boturini erwähne die Ankunft des Apostels ebenso, wie der als mexikanischer Evangelist vorgestellte Becerra Tanco, der die apostolische Tradition in Tula nachgewiesen habe.²¹⁸ Aber ausgerechnet beim Franziskanermissionar Torquemada, der Quetzalcóatl in seiner „Monarquía indiana“ von 1615 einer diabolischen Herkunft bezichtigt,²¹⁹ sieht Mier die Geschichte des Apostels beschrieben.²²⁰ Hinter Torquemadas Beschreibungen Quetzalcóatls als vollbärtigen, weißen Mann von großer Statur,

von den totekischen Königen, Gesetzen, Bräuchen, ihrem Kalendersystem, der Astronomie und ihrem Götterglauben. Boturini behauptet ihm läge das Originalmanuskript vor. (Boturini, *Idea*, S. 139f, [14.09.2012].)

²¹⁵ Mier, *Sermón Guadalupeño*, S. 740f.

²¹⁶ Mier übergeht hierbei, dass laut Boturini der Astronom Huemátzin das besagte Buch durch eine Versammlung aller totekischer Gelehrter erstellte und der König Tulas Ixtlilcuexáhuac lediglich seine Zustimmung gab. (Boturini, *Idea*, S. 139, [10.09.2012].)

²¹⁷ Mier, *Sermón Guadalupeño*, S. 740f.

²¹⁸ Mier, *Sermón Guadalupeño*, S. 741.

²¹⁹ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 240-244.

²²⁰ Mier, *Sermón Guadalupeño*, S. 741.

stecke die genaue physische Schilderung des Apostels.²²¹ Dass Quetzalcóatl Richtung Osten verschwand, heiße, dass der Apostel Thomas zur Mission nach Indien weiterzog. Hier bringt Mier den Mythos der Prophezeiung einer Rückkehr Quetzalcóatls an und behauptet, Quetzalcóatl habe angekündigt, dass Menschen seinesgleichen kommen und herrschen würden und meinte damit die Spanier, von gleicher Statur und Religion. Mier gipfelt seine Argumentation mit der Aussage, man finde das Wort „Spanien“ im Sonnenstein, den die Azteken in weiser Voraussicht erschufen.²²²

Wie gezeigt können zahlreiche Aussagen der Predigt als exemplarisch für die kreolisch-patriotische Tradition gesehen werden. Die Kennzeichen dieser Tradition werden jedoch oft überspitzt, so die biblische Deutung Altmexikos. Hervorstechend hierfür ist die bereits erwähnte Interpretation des Kriegsgottes Huitzilopochtli als Christus, Symbol des Friedens. Dieser Aussage folgt später die Analogie, hinter der indigenen Göttin Coatlicue verberge sich die Jungfrau Maria. Da Coatlicue in der aztekischen Mythologie die Mutter Huitzilopochtlis ist, stellt dies eine logische Konsequenz dar. Mier übersetzt Coatlicue frei mit „das Kleid der Frau ist der Umhang des Zwillings“, was die Verbindung zwischen ihr und dem Apostel Thomas beweise.²²³ Während die Darstellung Quetzalcóatls als Apostel Thomas geläufig war, berschreiten diese Deutungen die Grenze zur Blasphemie und können als Ketzerisch gesehen werden. Hierbei ist die Bedeutung des Amtes der Inquisition zur Zeit der bourbonischen Herrschaft zu bedenken, die durch eine starke amtliche Zensur gegen die Lehren der Aufklärung von Volkssouveränität und Religionskritik vorging und die christliche Weltanschauung des Mittelalters förderte.²²⁴

Nun zur Frage, ob Mier mit seiner Predigt die Guadalupe-Tradition brach. Hierzu betrachten wir den Hauptteil der Predigt. Während Mier anhand anderer Werke vorgeworfen werden kann, dass er nicht an das Guadalupe-Ereignis glaubte, so behauptet er in seiner Predigt das Gegenteil und bezeugt Juan Diego sei von Gott erwählt worden:

¿Quin ha odo sus dulces voces [de Maria] sino el dichoso Juan Diego? [...] Dios [...] escogi al Humilde Juan para que fuera el fiel testigo de los prodigios...²²⁵

²²¹ Mier, *Sermn Guadalupano*, S. 742.

Torquemada schreibt über Quetzalcóatl, König Tulas: „Dicen de l, que era hombre blanco, crecido de cuerpo, ancha la frente, los ojos grandes, los cabellos largos y negros, la barba blanca y redonda.“ (Torquemada, *Monarqu indiana*, Rodriguez Franco, Nicolas (Hg.), Madrid 1723, zit. in: Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 241.)

²²² Mier, *Sermn Guadalupano*, S. 742.

²²³ Mier, *Sermn Guadalupano*, S. 744.

Die korrekte Übersetzung Coatlicues ist „Die mit dem Schlangenrock“. (Nebel, *Santa Mara Tonantzn*, S. 65.)

²²⁴ Kamen, *Die spanische Inquisition*, S. 289f.

²²⁵ Mier, *Sermn Guadalupano*, S. 733.

Auch vor der Bestätigung seiner Thesen, versichert Mier explizit sich nicht gegen die Guadalupe-Tradition zu stellen, sondern ihr zu folgen:

...nadie se equivoque pensando que yo niego las apariciones de María Santísima a Juan Bernardino y Juan Diego, antes creo firmísimamente que negarlas es una temeridad hija de la ignorancia y de la malignidad. Lo que constantemente niego es que María Santísima se pintase en la tilma de Juan Diego. Y en esto no hago sino seguir la genuina tradición.²²⁶

Diese Klarstellung verdeutlicht, wie bewusst Mier sich der Gefahr war, von seinem Publikum als jemand verstanden zu werden, der mit der Tradition bricht. Er selbst pflichtet der Verurteilung von Gegnern der Tradition bei. Die Predigt leugnet also nicht die etablierte Erscheinungslegende, sondern einzig die gängige Auffassung, die *tilma* mit dem Gnadenbild habe Juan Diego gehört. Somit ergänzt Miers Predigt die Legende im Sinne der kreolisch-patriotischen Tradition, indem er dem Guadalupe-Ereignis ein apostolisches Fundament verschafft. Dies kann jedoch durchaus als Bruch mit der Guadalupe-Tradition interpretiert werden, da nie zuvor in Frage gestellt wurde, dass der Umhang Juan Diego gehört habe. Mier aber behauptet, er berichte vom wahren Guadalupe-Ereignis, welches durch indigene Mythen verschlüsselt sei und nie erkannt wurde, obwohl die spanische Krone angeordnet habe, die neuspanische Geschichte genau zu erforschen. In diesem Kontext bringt Mier die Versuche Torquemadas und Boturinis an, die altmexikanische Geschichte festzuhalten. Nach Miers Einschätzung, kopierte aber der Franziskaner Torquemada nur die durch die ersten Missionare gesammelten Mythen, ohne sie zu deuten, während der Italiener Boturini mit der Beschreibung vieler altmexikanischer Figuren falsch gelegen habe.²²⁷ Als dritten Chronisten Altmexikos bringt Mier den Kreolen Becerra Tanco an. Diesen bezeichnet er als vielleicht besten Interpreten der mexikanischen Sprache. Aber auch er habe sie nicht in ihren Wurzeln und Zusammensetzungen erfasst, da er ihren parabolischen Sinn nicht erkannt habe:

Nuestro católico monarca [...] Carlos III [...] ordenó [...] se solicitasen sujetos peritos que averiguasen la verdadera [historia] de este reino. No la hay, pues, señor a pesar de los Torquemadas y Boturinis, porque debiendo aquélla deducirse de las tradiciones disfrazadas en fábulas alegóricas y jeroglíficos nacionales, Torquemada, que recogió todas aquellas, copiadas de los primeros misioneros, las refiere literalmente sin acertar a descifrarlas [...] y Boturini se engañó muchas veces con todo su exquisito museo de indianos caracteres. El cura Becerra Tanco, acaso el mejor intérprete de la lengua mexicana, no habiéndola entendido sin embargo por sus raíces [...] no conoció su sentido todo figurado...²²⁸

Die Herabsetzung Boturinis und Becerra Tancos, zwei berühmte Vertreter der Guadalupe-Tradition, kann als Angriff auf diese gesehen werden. Während der mexikanische Evangelist Becerra Tanco sich ausgiebig mit der Guadalupe-Legende befasste, galt Boturini als angesehener Chronist Altmexikos, der sich ebenso intensiv mit Guadalupe auseinandersetzte.²²⁹ Mier aber kündigt mit jugendlicher Arroganz an, als Erster die wahre

²²⁶ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 742.

²²⁷ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 738f.

²²⁸ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 738f.

²²⁹ Siehe zu Becerra Tanco Kapitel 3.2 und 3.3 und zu Boturini Kapitel 2.2 und 3.3.

Geschichte Guadalupes wiederzugeben und die indianischen Mythen erstmals korrekt zu entschlüsseln. Dass die Gelehrten an dieser Aufgabe gescheitert waren, läge an der mangelnden Beherrschung des Náhuatl.²³⁰

Zur Bestätigung seiner ersten Behauptung, das Gnadenbild sei auf dem Umhang des Apostels hervorgetreten, argumentiert Mier zunächst gegen die Annahme, das Bild sei vor den Augen Zumárragas erschienen. Hier stützt er sich auf das für die Guadalupe-Tradition bedeutende Werk „Informaciones de 1666“, welches die in Kapitel 3.3 vorgestellte Sammlung von Zeugenaussagen durch Becerra Tanco bildet. Mier betont, die Aussagen stimmten darin überein, dass das Bild in Gegenwart Zumárragas bemerkt wurde, dass heiße aber nicht, dass es zuvor nicht schon auf den Umhang gewesen sei.²³¹

Mier behauptet weiter das Schweigen über das Guadalupe-Ereignis in den Schriften des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts zu erklären, die vom Tempel und Bild der Jungfrau, nicht aber von deren Erscheinung berichteten. Anschließend geht er jedoch nicht auf diesen Sachverhalt ein, sondern weicht auf die Frage aus, weshalb die mexikanische Jungfrau den gleichen Namen trage, wie die aus Extremadura. Diese Überleitung könnte darauf hinweisen, dass er sein Publikum nur auf besagtes Schweigen aufmerksam machen wollte. Damit verbreitet er das Hauptargument der *Antiaparicionistas* gegen die Guadalupe-Tradition, dass vor 1648 niemand von der Erscheinung berichtet habe.²³²

Miers Erklärung für die Namensgleichheit beider Guadalupes erinnert an Becerra Tanco, der als Erster das Wort Guadalupe aus dem Náhuatl herleitete. Mier behauptet, die spanischen Eroberer, fast alle aus Extremadura, hätten die Erklärungen der Indianer bezüglich des Bildes nicht verstanden und es Guadalupe genannt:

...por qué los españoles la llamaron de Guadalupe siendo tan desemejante a la de Extremadura. Ellos, casi todos extremeños [...] no penetraron las explicacions de los indios y la llamaron de Guadalupe...²³³

Diese Erklärung bricht mit der Guadalupe-Tradition insofern, als dass sich die Jungfrau in der Erscheinungslegende selbst gegenüber Juan Bernardino als Guadalupe vorstellte. Diesen Teil der Geschichte greift Mier später auf und zweifelt ihn an. In der Beweisführung seiner zweiten Behauptung gibt Mier zu bedenken, dass die Indianer „Guadalupe“ gar nicht aussprechen könnten, da es im Náhuatl weder ein „g“ noch ein „d“ gäbe. Folglich habe Juan Bernardino *Tecaitlaluxcan* gesagt, einer vieler Namen, den die Spanier falsch verstanden und wegen der phonetischen Ähnlichkeit zu „Guadalupe“ gemacht hätten.²³⁴

²³⁰ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 739.

²³¹ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 742f.

²³² Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 743.

²³³ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 743.

²³⁴ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 745.

Dass der Umhang dem Apostel gehört haben muss, erklärt Mier weiter mit dessen Beschaffenheit. Er sei von zwei, statt wie für die Indianer Neuspaniens üblich von drei Leinen. Zur Erklärung führt er sein Publikum nach Peru, wo die Indianer Umhänge von zwei Leinen trugen, die zudem wie der Umhang des Gnadenbildes eine mittige Naht aufwiesen. Der Apostel habe bei seiner Missionsreise besagten Umhang von Peru nach Neuspanien gebracht. Dieser Missionsweg ließe sich zudem durch einen von peruanischen Indianern angebeteten Stein beweisen, auf dem der Apostel durch ein Wunder mit seinem bloßen Finger ein Kreuz hinterließ.²³⁵ Diese Annahme entspricht dem im vierten Kapitel erwähnten Peruaner Calancha, der die Präsenz des Apostels in Peru durch Funde von Kreuzen nachwies. Während die ersten drei Thesen Miers sich mit seiner speziellen Auslegung der Guadalupe-Legende befassen und von der Präsenz des Apostels Thomas in Amerika und seiner Verbindung zu Guadalupe handeln, ist die vierte These der Guadalupe-Tradition am nächsten. Hier propagiert Mier den übernatürlichen Ursprung des Bildnisses, eine Annahme die der Tradition entspricht. Als Beweis führt Mier eine Bildanalyse durch und deutet die Symbolik des Bildes. Viele der Beobachtungen sind noch heute von Bedeutung und haben durch die Erwähnung in Büchern zur Basilika Einzug in die Guadalupe-Tradition erhalten, während die spezielle Interpretation der Beobachtungen weniger nachhaltig war.²³⁶ Eines dieser Symbole ist die Zahl acht mit einer offenen Stelle und befindet sich am rechten Fuß der Jungfrau. Dies deutet Mier als einen syrisch-chaldäischer Buchstaben, die Sprache der Apostel, was abermals den apostolischen Ursprung des Bildes beweise. Dasselbe Zeichen sei auf dem Marmorkreuz des Grabes des heiligen Thomas im südindischen Meliapor abgebildet.²³⁷ Anschließend verweist Mier auf die Falten des Saums der Tunika, welche die früheren Pergamentrollen der heiligen Schrift symbolisierten. Der kindliche Engel, der mit einer Hand den Saum und mit der anderen den Mantel hält, verweise darauf, dass die Kirche stets jung und an die heilige Schrift gebunden sei.²³⁸ Auch symbolisiere er die schnelle Inkorporation Mexikos in die Kirche.²³⁹ Nun kommt Mier auf die Ausgrabungen zurück und behauptet, sie stellten dar, dass der heilige Thomas nach Amerika kam, als Jesus fünf Jahre tot und seine Mutter noch lebendig war.²⁴⁰ Die Befragungen Becerra Tancos enthielten laut Mier ein nicht entschlüsseltes Wort: *Omocopinzingo*. Mier verkündet, es bedeute „sie kopierte sich in natürlicher Form“ und verheiße, dass sich die lebendige Maria auf den Umhang druckte:

²³⁵ Domínguez, *Vida*, S. 88.

²³⁶ Luqui, *Fray Servando*, S. 153.

²³⁷ Mier, *Sermón Guadalupeño*, S. 747.

²³⁸ Mier, *Sermón Guadalupeño*, S. 748.

²³⁹ Brading, *Mexican Phoenix*, S. 203.

²⁴⁰ Mier, *Sermón Guadalupeño*, S. 748f.

Consta ya de algún modo que es del tiempo de Santo Tomás [la imagen], cuya venida resulta de ambos peñascos a los cinco años de la muerte de Jesucristo tiempo en que aún vivía la Virgen nuestra Señora, quien se estampó naturalmente en el lienzo según la tradición de los indios. Pues preguntando a los antiguos, dice Becerra Tanco, sobre la imagen de Guadalupe respondían lo que el mismo intérprete no acierta a descifrar: *Omocopinzingo*, que claramente instruye, se copió por molde natural.²⁴¹

Dieser einzige Hinweis zum Verlauf des Ereignisses der Erscheinung Guadalupe auf dem Umhang des Apostels, wirft mehr Fragen auf, als er Erklärungen bietet. Wie die Begegnung zwischen dem Apostel und der Jungfrau ablief, welcher Dialog geführt wurde und mit welchem Ziel sie sich auf den Umhang druckte, bleibt offen. Die Behauptung, es handele sich um die lebendige Jungfrau, widerspricht nicht nur dem Guadalupe-Ereignis und seiner Tradition, sondern allen konventionellen christlichen Lehren über Maria, die ihr Leben in Vorderasien verbrachte, ein Fakt, der Mier bekannt sein musste. Eine solch revolutionäre Aussage verlangt nach weiteren Schilderungen, so nach Umständen und Gründen der Reise Marias nach Amerika und eine Darstellung des Zusammentreffens mit dem Apostel. Aber charakteristisch für Miers Predigt ist es, eine derartige Behauptung aufzustellen, sie dann aber nicht in einen schlüssigen Kontext zu stellen, sondern auf ein anderes Thema überzuleiten.²⁴²

Nach weiteren Bildbeschreibungen bezieht sich Mier wieder auf die traditionelle Guadalupe-Tradition und bringt die in Kapitel 3.2 dargestellte apokalyptische Deutung Guadalupe an. Er berichtet von der Johannes Offenbarung, in der eine Jungfrau mit der Sonne bekleidet und mit dem Mond beschuht beschrieben wird.²⁴³ Mier führt dies aber nicht weiter aus und erwähnt auch Miguel Sánchez, Urheber dieser Verbindung, nicht. Auch der Psalm 147:20: „non fecit taliter omni nationi“, der im selben Kapitel auf den mexikanischen Evangelisten Florencia zurückgeführt wurde, wird von Mier genannt und unterstreicht zum Schluss erneut die göttliche Ehre, die Neuspanien zuteil wurde und keinem anderen Volk vergönnt war.²⁴⁴

Im Schlussteil der Predigt ruft Mier Maria unter den Namen Teotenzin, Coatlicue und Coyolxauhqui an, der Annahme folgend, hinter den indigenen Göttinnen verberge sich niemand anderer als die christliche Jungfrau.²⁴⁵ Diese Gleichsetzung zwischen Tonantzin und Guadalupe widerspricht weniger der Guadalupe-Tradition, die oft mit der Romantisierung Altmexikos einherging, sondern steht vielmehr im Zeichen des ausgeprägten Neoaztekismus Miers. Hier steckt zudem ein Verweis auf die Unfähigkeit der Spanier, ihre eigene Religion hinter indigenen Mythen zu erkennen. Dies führt zur letzten Betrachtung, ob Mier die Vorherrschaft Spaniens mit der Predigt negiert.

²⁴¹ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 749.

²⁴² Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 749.

²⁴³ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 751.

²⁴⁴ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 751.

²⁴⁵ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 750f.

Die Verbindung zu Tonantzin verweist auf die im Kapitel 3.1 beschriebene Entstehung des Guadalupe-Kultes.

In seiner Einleitung dankt Mier den Spaniern für ihre angeborene, in deren Charakter seit Generationen verwurzelte, Marienfrömmigkeit und dafür, dass sie die Marienanbetung in Amerika verbreiteten und Maria zur Patronin ihrer Unternehmen machten.²⁴⁶ Dies bleibt in der Predigt das einzige Lob an seine Vorfahren, von denen er sich durch das durchgängig verwendete Pronomen „vosotros“ distanziert. Die Eroberung dankt er ihnen nicht, er leugnet sogar, dass diese aus eigener Kraft geschah. Die Unterwerfung eines so großen Volkes sei nur durch Maria gelungen. Wenn Sánchez, wie im Kapitel 3.2 verdeutlicht, Maria noch Helferin der Eroberung nannte, bezeichnet Mier sie explizit als erste und eigentliche *Conquistadora*:

Ni era posible que otra mano que la de María en tan corto tiempo [...] hubiera podido conquistar un Nuevo Mundo poblado de gentes innumerables [...] No es mi ánimo, ilustres conquistadores, delucir la fama de vuestras glorias, sino únicamente convenir con vosotros en el verdadero y soberano origen de vuestras célebres vicorias. Vosotros mucho antes que yo reconocisteis a María por la principal conquistadora de la América.²⁴⁷

Auch wenn Mier betont, er wolle das Werk der Eroberer nicht schmälern, steckt hier der erste Vorwurf zur Unfähigkeit der Spanier, denen die militärische Überlegenheit abgesprochen wird. Mier bezeugt hier aber auch die göttliche Legitimation der Eroberung. Die spirituelle Überlegenheit Amerikas über Spanien führt Mier in der Einleitung mit seiner Aussage an, Maria hätte wie in den spanischen Städten Zaragoza und Sevilla erscheinen können, habe in Amerika aber nach mehr gestrebt und ein größeres Wunder vollbracht.²⁴⁸

Man kann in Miers Kernthese der präkolumbianischen Evangelisierung die Negierung der spanischen Legitimation in Amerika sehen. Denn die spanische Vorherrschaft gründete auf die heilige Mission, die nicht nötig gewesen wäre, wenn Amerika bereits durch den Apostel evangelisiert war.²⁴⁹ Diese Darstellung ist schwierig. Wie im vierten Kapitel gezeigt, war der Mythos der präkolumbianischen Evangelisierung durch den Apostel unter den Kreolen bekannt und entstand bereits mit Beginn der Kolonialisierung. Er ging aber nicht zwangsweise mit der Negierung der spanischen Vorherrschaft, oder mit kreolischen Autonomiebestrebungen einher. Vielmehr steckte dahinter ein theologischer Diskurs über die göttliche Sendung der Apostel in „alle“ Welt. Auch führten archäologische Funde von Kreuzen sowie ein kreolisches Streben nach der Identifikation mit Altmexiko zur Verbreitung des Mythos.

Bei Mier tritt der Apostel Thomas nicht nur in Gestalt Quetzalcóatl auf, sondern verbirgt sich auch hinter anderen altmexikanischen Akteuren unterschiedlicher Epochen. Dies und die

²⁴⁶ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 734.

²⁴⁷ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 734f.

²⁴⁸ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 735.

²⁴⁹ 1493 verlieh Papst Alexander VI, gerechtfertigt mit der päpstlichen Weltherrschaft, der spanischen Krone mit fünf Bullen die absolute Gewalt, Autorität und Rechtssprechung in den westindischen Gebieten, als Grundlage zur Erfüllung des Missionsauftrages. Das Selbstverständnis ihrer Vorherrschaft gründeten die spanischen Eroberer darauf, Wegbereiter der heiligen Mission zu sein. (Konetzke, *Süd- und Mittelamerika I*, S. 29-40.)

gezeigten Hinweise auf die Präsenz Jesu und Marias in Amerika, stützen die Annahme, dass Mier wenig daran lag wann und durch wen genau Amerika evangelisiert wurde. Einzig der Umstand der präkolumbianischen Evangelisierung an sich scheint für Mier von Bedeutung.²⁵⁰ Den Spaniern wird in der Predigt nicht explizit die Legitimität ihrer Vorherrschaft genommen, jedoch wird deren Unfähigkeit mehrfach betont, ihre eigene Religion zu erkennen und die indianischen Mythen zu verstehen. Für die Bestätigung der zweiten These, der Apostel Thomas habe den Tempel am Tepeyac erbaut, in welchem die Indianer das Marienbild anbeteten, spricht Mier den Vizekönig Neuspaniens an. Dieser werde erkennen, dass die Spanier durch ihre Ignoranz der nationalen Sprachen die Traditionen der Indianer falsch verstanden haben:

Fabricó [santo Tomás] templo y colocó a nuestra Señora Madre Purísima Sacratísima dejando muchas pruebas. En una sola va a ver vuestra alteza cómo los españoles por una ignorancia radical de los idiomas nacionales, confundieron todas las tradiciones de los indios.²⁵¹

Mier fährt fort, der Vizekönig habe vermutlich in den Werken spanischer Historiker vom Tempel der indigenen Gottheit Teonanzin gelesen. Da es aber, wie Mier durch intensive Nachforschungen feststellte, in den Chroniken keinen Hinweis gebe, dass dieser Tempel zur Zeit der Eroberung existiert habe, sei anzunehmen, er habe zur Zeit des Apostels existiert und wurde durch die Indianer zerstört, als sie sich dem Christentum abwandten:

En todos los historiadores españoles de Nueva España habrá leído vuestra alteza que en este lugar había un templo donde estaba una diosa llamada Teonanzin, madre de los dioses, de las gentes y madre nuestra a la que sacrificaban niños [...] Pregunto señor, dónde vieron este templo, porque yo he leído muchísimas historias impresas y manuscritas y no encuentro no sólo un rasgo de que los españoles lo destruyeron, pero ni de que existiese al tiempo de la conquista. El templo sin duda lo hubo en tiempo de Santo Tomás, pero lo destruyeron los indios cuando apostataron del cristianismo...²⁵²

Dieser Tempel sei eindeutig der heiligen Maria gewidmet gewesen, die sich hinter Teonanzin verberge. Teonanzin habe man fälschlicher Weise mit „Mutter der Götter“ übersetzt, bedeute aber „Mutter des Herrn“. Damit beweist Mier, dass Teonanzin keine Göttin polytheistischen Glaubens, sondern die Mutter Jesu repräsentiere. Der Teufel, so Mier, habe die Legende, dass die Indianer dieser Göttin Kinder opferten, erfunden. Damit räche er sich an der christlichen Lehre, die der Apostel Thomas den Kindern an diesem Ort gelehrt habe.²⁵³

Für die Beweisführung seiner dritten These, nach welcher der Apostel das Bild vor den abtrünnig gewordenen Indianern versteckte, die es schändeten, bringt Mier eine weitere Deutung der aztekischen Mythologie an. Dass die Indianer das Bild der Guadalupe misshandelten, könne man der Gründungslegende Tenochtitláns entnehmen. Mier bezieht sich hier auf den Teil der Legende, in welchem die Azteken neben dem Volk Culhuacan siedelten

²⁵⁰ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 265.

²⁵¹ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 744.

²⁵² Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 744.

²⁵³ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 745.

und die Tochter des Königs von Culhuacan ermordeten, um sie zur Göttin zu erheben.²⁵⁴ Mier schließt die Wiedergabe der Legende mit der rhetorischen Frage, ob seine Zuhörer tatsächlich glaubten, ein König liefere seine Tochter an eine fremde Nation aus und flüchte dann, wenn er sie ermordet vorfände.²⁵⁵ Erneut erkennt Mier die Unfähigkeit der Spanier, die offensichtliche Allegorien nicht zu deuten vermochten. Hinter dem Vater verberge sich der Apostel Thomas und hinter der Tochter Guadalupe. In Wahrheit seien die Mexikaner durch den Apostel missioniert worden und haben ihm, diesmal als König von Culhuacan, um das Bildnis der Guadalupe gebeten, um es anzubeten. Die in der Legende beschriebene Enthäutung der Prinzessin stelle die Schändung des Bildes dar, als die Indianer sich vom Glauben abwandten:

¡Oh ignorancia de los frasismos de la lengua que ha impedido descifrar tan claras alegorías! Si hubieran sabido nuestros historiadores que en mexicano lo mismo vale señor que padre, hija que [...] virgen, en lugar de traducir [...] hija del señor de Culhuacan, hubieran traducido, virgen del padre de Culhuacan, nuestra Señora de Guadalupe [...] doncella de Santo Tomás, patriarca de esta tierra, cuyo nombre general es Culhuacan [...] Hubieran conocido que los mexicanos [...] convertidos por el apóstol, le pidieron la imagen de nuestra Señora para adorarla [...] Hubieran entendido [...] que apostatando intentaron hacer de la sagrada imagen que no pudieron borrar, en ausencia del apóstol, quien viniendo a adorarla [...] conoció el atentado y salió pidiendo auxilio contra estos sacrílegos al cielo.²⁵⁶

5.3.4 Ergebnis der Quellenanalyse

Es kann bestätigt werden, dass Miers „Sermón Guadalupano“ ein herausragendes Beispiel der kreolisch-patriotischen Polemik ist. Während die Einleitung durch Vergleiche Neuspaniens mit Israel und die Darstellung Guadalupe als *Conquistadora* der kreolischen Guadalupe-Tradition entspricht, erreicht die kreolische Polemik im Hauptteil ihren Höhepunkt. Die Vergleiche zwischen Huitzilopochtli und Jesus, Coatlicue und Maria und die Annahme Maria sei lebendig in Mexiko gewesen, sind einzigartige Thesen Miers und bezeichnen einen überspitzten Neoaztekismus und den angestregten Versuch, den christlichen Ursprung Altmexikos zu beweisen.

Mit der Behauptung, die *tilma* mit dem Gnadenbild habe dem Apostel gehört, verbindet Mier erstmals öffentlich den kreolischen Mythos der präkolumbianischen Evangelisierung mit dem mexikanischen „Blumenwunder“. Der Beweis dieses Mythos erscheint in der Predigt jedoch wichtiger, als die Erzählung der Guadalupe-Legende selbst, was als Bruch mit der Guadalupe-Tradition gesehen werden kann. Mier bricht die Tradition jedoch nicht, indem er die Erscheinungslegende leugnet. Er bestätigt sie sogar, erweitert sie dann aber durch die

²⁵⁴ Die Legende, die Mier wiedergibt, bezieht sich auf die Zeit, als die Azteken am Ufer des Texcoco Sees lebten und ihre Hauptstadt Tenochtitlán auf dessen Insel noch nicht existierte. Sie baten den König von Culhuacan, dessen Volk auch am Ufer des Sees siedelte, um dessen Tochter. Diese sollte Königin und Göttin werden. Die ausgehändigte Tochter wurde in einer Zeremonie enthäutet und bekleidete einen Azteken ähnlicher Statue, was den Aufstieg zur Göttin besiegelte. Der zum Fest eingeladenen Vater erschien mit Geschenken, fand seine Tochter tot auf und lief davon, um Hilfe zu suchen und den Krieg vorzubereiten. (Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 746.)

²⁵⁵ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 746.

²⁵⁶ Mier, *Sermón Guadalupano*, S. 746.

apostolische Ergänzung. Diese Erweiterung, kann als Bruch mit der Guadalupe-Tradition interpretiert werden, da konventionell davon ausgegangen wurde, dass der Mantel Juan Diego gehört habe und die Erscheinungslegende in dieser Form vom Papst bestätigt wurde. Vor allem stellt es aber eine Übertreibung der kreolisch-patriotischen Polemik dar, mit dem Ziel, das Heimatland auf das Niveau Spaniens zu erheben und sich mit der eigenen Landesgeschichte zu identifizieren. Klare Brüche mit der Guadalupe-Tradition lassen sich durch die Herabsetzung ihrer angesehenen Vertreter, vor allem Becerra Tancos, nachweisen. Dass Mier mit der Predigt Spanien bewusst die Legitimation der Vorherrschaft in Amerika nehmen wollte, geht aus der Predigt nicht explizit hervor und erscheint unwahrscheinlich. Hier liegt zudem ein augenscheinlicher Widerspruch vor: Wenn die Indianer dem Christentum abtrünnig wurden, was Mier mit der Vertreibung Quetzalcóatl's belegt, so ist die „erneute“ Evangelisierung durch die Spanier doch nötig gewesen. Auf die Frage nach Miers Intention der Predigt wird im sechsten Kapitel vor dem Hintergrund moderner Historiker eingegangen.

5.4 Der Prozess durch den Erzbischof

Schon einen Tag später, am 13. Dezember 1794 reagierte der Erzbischof Núñez de Haro auf die Thesen der Predigt und initiierte ein Verfahren gegen Mier.²⁵⁷ Mier behauptet später, der öffentliche Skandal habe erst durch den Erzbischof eingesetzt, der am Sonntag, den 14. Dezember alle Priester aufgefordert habe, Mier in ihren Predigten zu verurteilen. Mier bezeugt freiwillig in seine Mönchszelle geflüchtet zu sein, da er ein Attentat durch die aufgehetzte Menge gefürchtet habe.²⁵⁸ Für diese öffentliche Kampagne gibt es keine Beweise, da keine Predigt gegen Mier archiviert wurde.²⁵⁹ Der erste Akt des Prozesses gegen Mier war das Vorgehen des Dominikanerprovinzials Domingo Gandarías, der am Morgen des 14. Dezember Mier bei einer Predigt unterbrach und dessen Predigerlizenz sowie die Predigtnotizen des „Sermón Guadalupano“ konfiszierte.²⁶⁰ Kurz darauf musste Mier auch Borundas Werk einreichen, das er als Grundlage der Thesen angab.²⁶¹

Bald darauf versammelten sich die Mitglieder der Stiftskirche der Guadalupe zur Besprechung des Falles. Mier dachte Zeit seines Lebens, sie hätten ihn verteidigt, tatsächlich unterstützten sie aber den Zensor der Predigt Fernández de Uribe.²⁶² Am 23. Dezember erklärte der Stadtrat Mexiko-Stadts, er lehne die Thesen der Predigt ab, weil sie die 1756 durch den Papst bestätigte Guadalupe-Tradition negierten. Daraufhin ernannte der Erzbischof

²⁵⁷ O’Gorman (1994), *Cronología biográfica*, S. XXI.

²⁵⁸ Mier, *Apología*, S. 6f.

²⁵⁹ Domínguez, *Vida*, S. 92.

²⁶⁰ Domínguez, *Vida*, S. 93.

²⁶¹ Domínguez, *Vida*, S. 97f.

²⁶² Domínguez, *Vida*, S. 93.

die Kanoniker Fernández de Uribe und Manuel Omaña zu Zensoren der Predigt.²⁶³ Am 28. Dezember nahm Miers Freund und Lehrer Domingo Bareda, auf Anweisung des Provinzials Gandarías, Mier die Schlüssel seiner Mönchzelle ab und setzte ihn so in Gefangenschaft.²⁶⁴ Der Provinzial bestätigte Mier, er sei ein Gefangener des Erzbistums, wogegen sich Mier mit der Konstitution des Predigerordens verteidigte, nach welcher er nicht der Rechtssprechung des Erzbischofs unterlegen sei.²⁶⁵ Dies führte dazu, dass ihm die Bücher abgenommen wurden, die er zu seiner Verteidigung benutzt hatte.²⁶⁶

Da der europaspanische Provinzial eine feindselige Beziehung zu Mier pflegte, war von dessen Seite keine Hilfe zu erwarten.²⁶⁷ Im Gegenteil, die negative Einschätzung Miers durch den Provinzial war ein bedeutender Faktor des Urteils. Gandarías beschrieb Mier als einen Kreolen, der mit wenig Respekt den Angelegenheiten der Europäer Folge leiste. In einer früheren Konfrontation hatte Gandarías Mier bereits als einen talentierten, studierten und schlagfertigen Mann beschrieben, aber auch als geschwätzig, überheblich, aufrührerisch und bei den dominikanischen Kreolen als Vorbild und Rädelsführer geltend.²⁶⁸

Einzig die Inquisition, deren Großinquisitor Juan de Mier y Villar, Miers Onkel war, blieb neutral.²⁶⁹ Dennoch wird der Prozess von manchen Historikern, wie von Jacques Lafaye, als „proceso inquistorial“ bezeichnet.²⁷⁰ Tatsächlich hatte die Inquisition über Mier keine Gerichtsbarkeit. Der Fall wurde vom Erzbischof geleitet und vom Stadtrat und Vizekönig bestätigt. Mier erhielt weder Unterstützung von besagtem Onkel noch von seinem einflussreichen Patenonkel Cosme de Mier y Trespalacios, Mitglied der *Audiencia*.²⁷¹

Am 31. Dezember wandte sich Mier in einem Brief an den Erzbischof und bat um das Recht auf einen Anwalt und eine Anhörung. Wie Mier in der „Apología“ schreibt, habe sich der Erzbischof daraufhin beim Provinzial darüber beschwert, dass Mier wisse, auf wessen Befehl er inhaftiert wurde. Der Provinzial beschlagnahmte anschließend Miers Schreibutensilien.²⁷²

Im Januar 1795 wird auch Borunda inhaftiert. Dieser wandte sich direkt an den Vizekönig Branciforte, der dessen Prozess leitete. Er verteidigte sich damit, Mier kaum gekannt zu haben. Auch habe Mier seine Predigt aus zusammenhangslosen Teilen des Werkes Borundas

²⁶³ Domínguez, *Vida*, S. 93.

²⁶⁴ Domínguez, *Vida*, S. 92-94.

²⁶⁵ Mier, *Apología*, S. 83.

²⁶⁶ Domínguez, *Vida*, S. 96.

²⁶⁷ Brading, *Orígenes*, S. 70.

²⁶⁸ Stafford, *Our Lady*, S. 208.

Die Konfrontation fand im Januar 1794 anlässlich des Protestes von Arbeitern der königlichen Tabakmanufaktur statt, die Mier unterstützte. Dies gilt als erstes und einziges soziales Engagement. (Domínguez, *Vida*, S. 80-82.)

²⁶⁹ Brading, *Orígenes*, S. 70.

²⁷⁰ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 350.

²⁷¹ Domínguez, *Vida*, S.93f.

²⁷² Mier, *Apología*, S. 84f.

formuliert. Borunda entschuldigte sich, seine wissenschaftlichen Ausarbeitungen einem Priester übergeben zu haben, der daraus eine gefährliche Predigt erarbeitete. Er wurde 1796 vom Vizekönig freigesprochen.²⁷³

Am 21. Februar 1795 veröffentlichen die Zensoren Fernández de Uribe und Manuel de Omaña ihr an den Erzbischof gerichtetes Gutachten.²⁷⁴ Darin bezeugten sie, dass Miers Predigt auf dem Werk Borundas beruhte. Dieser sei ein „Don Quijote historico mexicano“²⁷⁵, der das Náhuatl zwar sehr gut beherrsche, es aber umdeute.²⁷⁶ Einige Namen habe er gezielt verändert, um eine Bedeutung im Sinne seiner Argumentation zu schaffen, andere vorsätzlich falsch übersetzt. Das Gutachten der Zensoren greift viele dieser Worte auf und zeigt, deren Instrumentalisierung. So leite Borunda, wie auch Mier in seiner Predigt, das Wort *Tomatl* von *atl* „Wasser“ und *Tome* „Thomas“ her, es bedeute aber „Tomate“.²⁷⁷ Das Gutachten hält fest, dass Borunda der Erste sei, der die Predigt des Apostels Thomas mit dem Bildnis der Guadalupe verbunden habe.²⁷⁸ Der Mythos des Apostels als Quetzalcóatl hingegen bestehe schon länger und sei vor allem durch das im vierten Kapitel erwähnte Werk „El Fénix del Occidente“ von Carlos Sigüenza y Góngora verbreitet worden.²⁷⁹ Es sei sehr unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich, dass der Apostel Thomas in Amerika gepredigt habe. Die Erscheinung Guadalupes auf dessen Mantel sei hingegen eine Wahnvorstellung:

...aun quando fuese cierta la venida de Santo Thomas á Evangelizar á esta America, nada se concluia á favor de la aparicion Guadalpana en su Capa. [...] el desnudo hecho de la venida de Santo Thomas á estos Países, aunque no aparezca del todo falso, es poco probable: [...] su identidad con Quetzalcohuatl es una Anecdota evidentemente falsa [...] y aun quando Santo Thomas huviese venida á este Reino [...] es un grande delirio creer que se estampó María Santísima de Guadalupe en su Capa.²⁸⁰

Die Predigt des Apostels unter dem Namen Quetzalcóatl, hielten die Zensoren deshalb für unmöglich, da Quetzalcóatl Tula siebenhundert Jahre nach Lebzeiten des Apostels regiert habe. Somit stelle die Analogie einen Anachronismus dar.²⁸¹

Die Zensoren gehen in ihrem Gutachten ausführlich auf Borundas Werk ein. Erst im letzten Teil werden die vier Behauptungen Miers aufgegriffen und nacheinander widerlegt. Man kommt zu dem Schluss, dass Miers Predigt voller Widersprüche sei und einige Aussagen an Ketzerei grenzten, so die Vorstellung, die lebendige Maria habe sich durch physischen

²⁷³ Domínguez, *Vida*, S. 98.

²⁷⁴ O’Gorman (1994), *Cronología biográfica*, S. XXIf.

²⁷⁵ Uribe, José de/Omaña Manuel, „Dictamen sobre el sermón que predicó el padre doctor fray Servando Mier del Orden de Santo Domingo en la Insigne y Real Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe el día 12 de diciembre de 1794“, in: Hernández, *Colecion de documentos*, Bd. 3, S. 81.

²⁷⁶ Uribe/Omaña, *Dictamen*, S. 81.

²⁷⁷ Uribe/Omaña, *Dictamen*, S. 82.

²⁷⁸ Uribe/Omaña, *Dictamen*, S. 84.

²⁷⁹ Uribe/Omaña, *Dictamen*, S. 85.

²⁸⁰ Uribe/Omaña, *Dictamen*, S. 85.

²⁸¹ Uribe/Omaña, *Dictamen*, S. 85.

Kontakt auf den Umhang gedruckt.²⁸² Dies seien Fehler Miers, da er sie aussprach, aber vor allem Borundas, der sie erfand:

Quede pues asentado que las monstruosas inconsecuencias y anacronismos de que abundan los apuntes del padre Mier, son errores suyos porque los dice; pero más errores de Borunda porque los inventó.²⁸³

Dennoch bezichtigten die Zensoren Mier der theologischen Schuld. Er habe versucht das Volk mit falschen Dokumenten und Fiktionen zu betrügen und Wunder vorgetragen, die der kirchlichen Obrigkeit weder bekannt seien, noch von ihr bestätigt wurden. Damit habe er die angesehenen Chronisten Amerikas beleidigt:

Él [Mier] ha engañado al pueblo con falsos documentos y ficciones, y él ha publicado en el púlpito una multitud de milagros que ni la silla apostólica ni vuestra excelencia ilustrísima [...] han aprobado por tales, ni se habían oído hasta el día [...] trata a los historiadores guadalupanos y aun a todos cuantos han escrito historias de esta América ya de desidiosos, ya de equivocados, y ya de ignorantes;²⁸⁴

Als Ergebnis stellen die Zensoren den Angriff an die Guadalupe-Tradition fest:

No nos detengamos en esto porque es evidente, que Borunda y el padre Mier han combatido y impugnado la tradición.²⁸⁵

Am 21. März 1795 unterzeichnete der Erzbischof Núñez de Haro das definitive Urteil, wonach Mier für zehn Jahre in das spanische Dominikanerkloster Las Caldas im Bistum Santander verbannt wurde. Das Recht, öffentlich zu lehren, zu reden oder die Beichte zu nehmen, wurde ihm für immer aberkannt.²⁸⁶ Der Vizekönig bestätigte das geistliche Urteil. Der Erzbischof trug sein Edikt während der Messe am 25. März 1795 in der Kathedrale der Hauptstadt vor und Mier zufolge wurde es ebenso in allen mexikanischen Kirchen veröffentlicht.²⁸⁷ Im Edikt wird Mier beschuldigt, sich gegen die autorisierte Tradition des heiligen Bildes gestellt zu haben, weswegen dem erzbischöflichen Ministerium eine Verurteilung gemäß dem heiligen Konzil von Trient obliege.²⁸⁸ Nach dem Edikt des Erzbischofs lege das Gutachten der Zensoren durch vernünftige Kritik und getreu der theologischen Gesetze alle Blasphemie der Predigt dar. Man müsse nun vorsorgen, dass die christliche Gnade in Zukunft nicht in ähnlicher Weise geschändet würde.²⁸⁹ An dieser Stelle ist zu erkennen, dass das Urteil des Erzbischofs der Abschreckung diene, zu einer Zeit in der kreolische Priester patriotische Polemik in ihre Predigten einfließen ließen. Der Erzbischof bestätigt in seinem Edikt die Wahrheit des Guadalupe-Ereignisses und hebt hervor, dass noch nie ein nationaler oder ausländischer Autor öffentlich das Bildnis der Guadalupe angegriffen

²⁸² Uribe/Omaña, *Dictamen*, S. 88-100.

²⁸³ Uribe/Omaña, *Dictamen*, S. 89.

²⁸⁴ Uribe/Omaña, *Dictamen*, S. 101.

²⁸⁵ Uribe/Omaña, *Dictamen*, S. 102.

²⁸⁶ O'Gorman (1994), *Cronología biográfica*, S. XXIf.

²⁸⁷ Domínguez, *Vida*, S. 102-103.

²⁸⁸ Núñez de Haro y Peralta, Alonso, „Edicto“, in: Torre/Navarro, *Testimonios*, S. 752.

Das Konzil von Trient fand zwischen 1545 und 1563 durch Papst Paul III zur Sicherung der Einheit von Glauben und Kirche statt. Dabei hob man sich von den evangelischen Lehren ab und reorganisierte den Katholizismus.

²⁸⁹ Núñez, *Edicto*, S. 754.

haben. Ausdrücklich verbietet er allen Priestern die Thesen Miers oder ähnliche Abweichungen der Tradition zu predigen.²⁹⁰

In Spanien legte Mier mehrmals Widerspruch gegen das Urteil ein und schrieb eine Verteidigung seiner Predigt. Sein Prozess wurde durch den Indienrat wieder aufgenommen und die *Real Academia de la Historia* wurde beauftragt, ein historisches und theologisches Gutachten des „Sermón Guadalupano“ zu erstellen.²⁹¹ Im Februar 1800 sprach sich die *Academia* für Mier und gegen das Urteil des Erzbischofs aus. Unter Einfluss des im Kapitel 3.3 als *Antiaparicionista* vorgestellten Historikers Muñoz befand man, dass die Predigt frei von Ketzerei sei.²⁹² Der Erzbischof wurde gebeten, Miers Urteil rückgängig zu machen. Dazu kam es aufgrund Núnuez de Haros Tod im Mai 1800 nicht mehr.²⁹³ Aus der Korrespondenz zwischen dem Erzbischof und der *Academia* geht hervor, dass Ersterer Mier als Gegner des spanischen Königs und der Regierung bezeichnete, was darauf hindeutet, dass Mier mehr aus politischen, als aus theologischen Gründen verurteilt wurde.²⁹⁴ Dennoch lässt sich nicht eindeutig ergründen, ob der Prozess, wie einige Historiker sagen, einzig dadurch ausgelöst wurde, dass der Erzbischof die spanische Legitimität in Amerika angezweifelt sah,²⁹⁵ oder ob Miers Angriff auf die Guadalupe-Tradition der Grund war.²⁹⁶

5.5 Miers Leben und seine Werke

Von 1795 bis 1817 hält sich Mier in Europa auf, zumeist auf der Flucht. Schon kurz nach der Ankunft in Las Caldas floh er, wurde wieder gefasst und in ein Kloster in Burgos verlegt.²⁹⁷ Mier datierte seine sechs „Cartas a Juan Bautista Muñoz“ auf die Zeit 1797 in Burgos.²⁹⁸ Sie sind an den Chronisten Muñoz adressiert, gleichen aber offenen Briefen. Inhaltlich setzt sich Mier darin auf geschichtstheologischer Ebene quellenfundiert mit der Guadalupe-Tradition auseinander. Die „Cartas a Muñoz“ bilden Miers ausführlichstes Zeugnis bezüglich dieser Tradition und Mier tritt mehr als in allen anderen Schriften als Historiker auf.²⁹⁹ Mier zufolge

²⁹⁰ Núnuez, *Edicto*, S. 756.

²⁹¹ Für die detailliert chronologisch katalogisierte Sammlung aller im Prozess gegen Miers „Sermón Guadalupano“ relevanten Dokumente siehe: O’Gorman, Edmundo, *El heterodoxo guadalupano*, Mexiko-Stadt 1981. Dieses dreibändige Werk basiert zu einem Großteil auf der Veröffentlichung der Originalunterlagen durch: Hernández Dávalos, Juan E., *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821*, Bd. III, Mexiko-Stadt 1880.

²⁹² Hier sei an die Auffassung Muñoz’ erinnert, dass es freigestellt sei, ob man an Wunder, die nicht in der Bibel stehen glaube, oder nicht. So verhalte es sich Muñoz zufolge auch mit der Erscheinungslegende Guadalupes.

²⁹³ Ortuño, *Cronología*, S. 21.

²⁹⁴ Safford, *Our Lady*, S. 208.

²⁹⁵ Domínguez, *Vida*, S. 120.

²⁹⁶ O’Gorman, Edmundo, „Prologo“, in: Mier, Servando Teresa de, *Ideario Politico*, O’Gorman, Edmundo (Hg.), Caracas 1978, S. X.

²⁹⁷ Hadley, Bedford Keith, *The enigmatic padre Mier*, Austin 1955, S. 51.

²⁹⁸ Mier, Servando Teresa de, „Cartas a Juan Bautista Muñoz“, in: Torre/Navarro, *Testimonios*, S. 757-861.

²⁹⁹ O’Gorman (1978), *Prólogo*, S. XIII.

habe er die Briefe im Gefängnis der Inquisition um 1819 kopiert.³⁰⁰ Es ist aber auch möglich, dass er sie dort erstmalig verfasste und so einen wissenschaftlichen Diskurs mit dem angesehenen Chronisten und *Antiaparicionista* Muñoz vortäuschte. Hierfür spricht, dass in Muñoz' Schriften nichts auf Mier hinweist.³⁰¹ Im ersten Brief gibt er den Inhalt seiner Predigt sowie den Prozessverlauf wieder und schildert so seine persönliche Erfahrung mit der Guadalupe-Kontroverse.³⁰² Er führt dann seine These der Identifikation von Quetzalcóatl mit dem heiligen Thomas aus und bezeugt, die Guadalupe-Tradition mit der Predigt nicht negiert, sondern erweitert zu haben.³⁰³ Im zweiten Brief führt Mier seine Zweifel gegenüber der Tradition an, die erst 1648 mit den in Kapitel 3.2. vorgestellten mexikanischen Evangelisten entstanden sei. Ihnen habe Mier zufolge eine Schrift aus dem 16. Jahrhundert des Indianers Antonio Valeriano, Schüler Sahagúns, zu Grunde gelegen.³⁰⁴ Diese sei fehlerhaft, widersprüchlich und stelle eine barocke Komödie, nicht aber eine wahre Begebenheit dar:

...yo haré ver que efectivamente no existió [la tradición de Guadalupe] [...] hasta que en 1648 comenzó a nacer de los autores impresos: que éstos no tuvieron otro fundamento que un MS. Mexicano indio D. Antonio Valeriano [...] lleno de anacronismos, falsedades, contradicciones, errores mitológicos e idolátricos. En una palabra, que es una comedia, novela o auto sacramental...³⁰⁵

Im vierten und fünften Brief fährt Mier mit seiner kritischen Analyse der Erzählung Valerianos fort.³⁰⁶ Auch wenn Mier es nicht explizit erwähnt, so erkennt er als Erzählung Valerianos wohl das in 3.2 beschriebene „Nican Mopohua“, herausgegeben durch den zweiten mexikanischen Evangelisten Lasso de la Vega. Mier zufolge kopiere der darin wiedergegebene Dialog zwischen Guadalupe und Juan Diego die Bibel:

...todo el tenor de los recados y las respuestas del indio están tomadas de la Sagrada Escritura [...] las palabras primeras de la Virgen: „hijo mío, Juan Diego, a quien yo amo como a pequenito y delicado“, son copias de las de Dios, *filius meus parvulus et delicatus*, Ephraim. Las demás están copiadas de las que dijo Dios a Moisés...³⁰⁷

Damit stellt Mier die These eines lateinisch-biblischen Substrats der Guadalupe-Legende auf. Der Historiker Christopher Domínguez schlussfolgert, dass Mier einerseits die religiöse Theatralik Valerianos kritisiert, andererseits mit seiner Predigt ein ähnliches Drama geschrieben habe. Dies zeige die Spannung Miers zwischen dem barocken Erbe und der wissenschaftlichen Bemühung.³⁰⁸

³⁰⁰ Brading, *Mexican Phoenix*, S. 220.

³⁰¹ Domínguez, *Vida*, S. 87.

³⁰² Arias, Santa, „Fray Servando Teresa de Mier a Juan Bautista Muñoz: la disputa guadalupana en vísperas de la independencia“, in: *Revista Iberoamericana* (2008), Vol. LXXIV, Núm. 222, S. 10.

³⁰³ Mier, *Cartas a Juan Bautista Muñoz*, S. 758.

³⁰⁴ Hierbei bezieht sich Mier vermutlich auf das von Lasso de la Vega herausgegebene „Nican Mopohua“ (Stafford, *Our Lady*, S.167f.)

³⁰⁵ Mier, *Cartas a Juan Bautista Muñoz*, S. 768.

³⁰⁶ Arias, *Mier a Muñoz*, S. 11.

³⁰⁷ Mier, *Cartas a Juan Bautista Muñoz*, S. 825.

³⁰⁸ Domínguez, *Vida*, S. 122.

Den sechsten Brief beginnt Mier damit, den wahren Gehalt der *comedia* Valerianos preiszugeben, der darin bestehe, dass auf dem Tepeyac tatsächlich Maria angebetet wurde, jedoch vor der Eroberung. Dann verteidigt er die präkolumbianische Evangelisierung und wiederholt die aus der Predigt bekannten Náhuatl-Übersetzungen.³⁰⁹ Die Briefe verdeutlichen entgegen der Predigt, dass Mier zu den *Antiaparicionistas* gezählt werden kann, da er hier die Guadalupe-Legende offen anzweifelt.

In Burgos nahm Mier Briefkontakt zu Jovellanos, dem Minister für Gnade und Gerechtigkeit auf und bewirkte die Wiederaufnahme seines Prozesses durch den Indienrat.³¹⁰ Obwohl das erneute Gutachten wie erwähnt zugunsten Miers ausfiel, entschied der Indienrat, Mier solle vier Jahre im Dominikanerkloster Salamancas verbleiben.³¹¹ Mier aber floh nach Frankreich und fand 1801 in einer jüdischen Gemeinde in Bayonne Zuflucht.³¹² Von dort reiste er nach Paris, wo er Mitgründer einer Akademie für spanische Sprache wurde.³¹³ Mier arbeitete als Übersetzer und verfasste eine Streitschrift gegen den Geschichtsphilosophen Constantin François Volneys, wofür ihm die Pfarrgemeinde „Thomas von Aquin“ anvertraut wurde.³¹⁴ 1802 reiste er nach Rom, um Papst Pius VII um seine Säkularisierung, den Ausschluss aus der Klostersgemeinschaft, zu bitten.³¹⁵ Auf seinem Rückweg nach Spanien, von wo aus er nach Amerika reisen wollte, wurde er festgenommen.³¹⁶ Ihm gelang jedoch die Flucht nach Cádiz, von dort reiste er nach Portugal.³¹⁷ In Lissabon wurde Mier 1805 dank seiner Sprachkenntnisse Sekretär des spanischen Konsuls.³¹⁸ Im Zuge der napoleonischen Besetzung der Iberischen Halbinsel unterstützte Mier 1808 spanische Gefangene in Portugal. Dies machte ihn zum Militärkaplan der Freiwilligenarmee Valencias.³¹⁹ Als solcher kehrte er nach

³⁰⁹ Mier, *Cartas a Juan Bautista Muñoz*, S. 838.

³¹⁰ Hadley, *The padre*, S. 53-55.

³¹¹ Ortuño Martínez, Manuel, „Cronología“, in: Mier, Servando Teresa de, *Fray Servando Teresa de Mier*, Ortuño Martínez, Manuel (Hg.), Madrid 2007, S. 21; Hadley, *The padre*, S. 57.

³¹² Maillefert, Alfredo, *Fray Servando Teresa de Mier*, Mexiko-Stadt 1936, S. 8-9.

³¹³ O’Gorman, Edmundo, „Cronología“, in: Mier, *Ideario Político*, S. 384-388.

Diese Akademie eröffnete er mit dem Lehrer und Freund des Unabhängigkeitskämpfers Bolívar, Simón Rodríguez, mit dem er in Paris zusammen wohnte.

³¹⁴ Ortuño Martínez, Manuel, „Noticia biográfica“, in: Mier, Servando Teresa de, *Fray Servando Teresa de Mier*, Ortuño Martínez, Manuel (Hg.), Madrid 2007, S. 13.

³¹⁵ O’Gorman (1994), *Cronología biográfica*, S. XXIII.

Mier wollte durch die Säkularisierung nicht länger dem Orden unterworfen und der Verfolgung ausgesetzt sein. Er schreibt später, dass der Papst ihn säkularisierte. Dagegen spricht, dass er sich nicht ausweisen konnte und der römische Dominikanerorden ihn im Falle einer Identitätsprüfung festgenommen hätte. (Domníguez, *Vida de Fray Servando*, S. 242.; Mier, *Memorias*, S. 289f.; Hadley, *The padre*, S. 71.)

³¹⁶ O’Gorman (1978), *Cronología*, S. 390.

³¹⁷ Maillefert, *Fray Servando*, S. 14.

³¹⁸ Ortuño, *Noticia biográfica*, S. 13f.

Später beteuert Mier zu dieser Zeit zwei englische Rabbiner konvertiert und dafür vom Papst den Ehrentitel des *prelado doméstico*, päpstlicher Hausprälat, erhalten zu haben. Die Beweise habe er, wie auch die Dokumente der Säkularisierung, in späterer Haft verloren. (Hadley, *The enigmatic padre*, S. 88.)

³¹⁹ O’Gorman (1994), *Cronología biográfica*, S. XXIV.

Spanien zurück, wo sein Heer 1809 von den Franzosen geschlagen und gefangen genommen wurde.³²⁰ Mier konnte fliehen und gelang Anfang 1811 nach Cádiz,³²¹ wo er an öffentlichen Stellen im Umfeld der *Cortes* von Cádiz assistierte.³²² Dort erhielt er Kenntnis von den Ereignissen der Unabhängigkeitsbewegung im spanischen Amerika. Auch lernte er hier den ehemaligen Vizekönig Neuspaniens Iturrigaray (1803-1808) kennen, der als Gefangener nach Cádiz kam, da die *Audiencia* ihm Autonomiebestrebungen vorwarf. Iturrigaray beauftragte Mier eine Verteidigungsschrift für ihn zu verfassen.³²³

Im Oktober 1811 zog es Mier nach London.³²⁴ Hier fanden zur Zeit Napoleons verschiedene Nationalitäten Zuflucht, unter ihnen amerikanische Unabhängigkeitskämpfer, die von England unterstützt wurden.³²⁵ In London reifte Miers politische Kultur und die absolute Unabhängigkeit Amerikas wurde sein persönliches Anliegen.³²⁶ Engen Kontakt baute er hier zu Blanco White auf, ein spanischer Schriftsteller und Herausgeber der Zeitung „El Español“, in welcher die Unabhängigkeit Amerikas propagiert und aktuelle Politik diskutiert wurde. Mier wurde Whites Mitarbeiter und veröffentlichte mehrere Artikel,³²⁷ so seine ersten politischen Schriften, die erste und zweite „Carta de un Americano al Español“ von 1811 und 1812.³²⁸ Sie sind Teil eines Schriftwechsel zwischen Mier und White bezüglich der kontrovers diskutierten Frage einer relativen oder absoluten Unabhängigkeit Amerikas.³²⁹ Mier vertrat entschieden die absolute Unabhängigkeit, wobei sich sein Ideal der Regierungsform je nach Lebensabschnitt änderte, in England befürwortete er eine moderate Monarchie und später in den USA war er überzeugter Republikaner.³³⁰

Im Jahr 1813 veröffentlichte Mier als José Guerra sein Hauptwerk „Historia de la Revolución de Nueva España“.³³¹ Obgleich *Historia* genannt, ist es eine politische Rechtfertigung der Unabhängigkeit.³³² Die ersten acht Bücher beinhalten die 1811 begonnene Verteidigung Iturrigarays, die restlichen sechs berichten von den Ereignissen in Amerika.³³³ Den Anhang namens „Disertación sobre la prédica del Evangelio en América antes de la conquista“,

³²⁰ Ortuño, *Noticia biográfica*, S. 14.

³²¹ Hadley, *The padre*, S. 95-100.

³²² Die *Cortes* von Cádiz war ein Parlament des Widerstandes gegen Napoleon, aus Vertretern aller spanischen Provinzen. (Begoña, Arteta, *Fray Servando Teresa de Mier una vida de novela*, Mexiko-Stadt 1991, S. 50.)

³²³ Hadley, *The padre*, S. 95-100.

³²⁴ Reyes, *Prólogo*, S. X.

³²⁵ Begoña, *Fray Servando*, S. 51.

³²⁶ O’Gorman (1994), *Prólogo*, S. VI-VII.

³²⁷ Hadley, *The enigmatic padre*, S. 109.

³²⁸ O’Gorman (1994), *Prólogo*, S. VII.

³²⁹ O’Gorman (1978), *Prólogo*, S. XV-XVII.

³³⁰ O’Gorman (1978), *Prólogo*, S. XV-XVII.; Hadley, *The padre*, S. 112f.

³³¹ Robles, Vito Alessio, *El pensamiento del padre Mier*, Mexiko-Stadt 1973, S. 13.

³³² O’Gorman (1978), *Prólogo*, S. XII.

³³³ Hadley, *The padre*, S. 110-112.

widmet Mier der präkolumbianischen Evangelisierung. Hier bekundet er die Möglichkeit, dass nicht der Apostel Thomas, sondern ein Bischof Thomas im 6. Jahrhundert Amerika evangelisierte.³³⁴ Dies zweifelt Miers eigene Thesen an und der Eindruck verfestigt sich, Mier habe mit der Predigt einen politischen Zweck und keine theologische Überzeugung verfolgt, scheint ihm doch wenig daran gelegen, wann genau Amerika evangelisiert wurde, solange dies vor der Eroberung geschah.³³⁵ Mier versucht in seiner „Disertación“ die präkolumbianische Evangelisierung wissenschaftlich zu verteidigen. Dass ihm dies gelang, erkenne man daran, so Mier im „Manifiesto apologético“, dass der Baron von Humboldt Mier in Paris mitteilte, nach der Lektüre die Evangelisierung für wahrscheinlich erachtet zu haben.³³⁶ Mier lernte Humboldt vermutlich im Jahr 1814 während eines Frankreichaufenthaltes kennen. Von dort wollte Mier, euphorisiert von der Niederlage Napoleons in Waterloo, nach Spanien reisen, um nach Neuspanien zu gelangen. Wegen der Wirren aufgrund des restaurierten Absolutismus durch Ferdinand VII, blieb Mier jedoch in Paris.³³⁷ Als Napoleon 1815 zurückkehrte, floh Mier mit seinem späteren Freund und Bewunderer, dem mexikanischen Historiker Lucas Alamán, zurück nach London.³³⁸ Dort lernte Mier den liberalen Spanier Francisco Xavier Mina kennen, der zur Unterstützung der Unabhängigkeit eine Expedition nach Neuspanien plante.³³⁹ Im Mai 1816 legte Mier als Generalvikar unter Mina von England ab und erreichte im Juni das Festland der USA.³⁴⁰

1817 trafen sie im neuspanischen Soto de Marina ein, wo Mina zur Rekrutierung weiterer Männer mit dem Hauptteil der Streitkraft auszog und Mier mit einer kleinen Belegschaft zurückließ. Im Juni 1817 wurde diese von einer royalistischen Brigade angegriffen und musste kapitulieren.³⁴¹ Mier wurde gefangen genommen, nach Mexiko-Stadt begleitet und seine als revolutionär eingestuften Schriften konfisziert. Im August 1817 sperrte man Mier in das dortige Inquisitionsgefängnis, wo sein Prozess durch die *Audiencia* eröffnet wurde. Die Stellungnahme Miers umfasst 25 Aussagen, in denen er dementiert von der revolutionären Intention Minas gewusst zu haben und Autor der rebellischen Schriften zu sein. Miers Prozess währte drei Jahre. Im Gefängnis schrieb oder kopierte er die bereits erwähnten „Cartas a Muñoz“ und verfasste seine Selbstzeugnisse, die „Apología“ und die „Relación“, die er 1819

³³⁴ Brading, *Mexican Phoenix*, S. 211.

³³⁵ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 264f.

³³⁶ Mier, *Manifiesto Apologético*, S. 50.

³³⁷ Hadley, *The enigmatic padre*, S.121.

³³⁸ Domínguez, *Vida de Servando*, S.737.

³³⁹ Domínguez, *Vida*, S. 485.

³⁴⁰ O’Gorman (1994), *Cronología biográfica*, S. XXV.

³⁴¹ O’Gorman (1978), *Cronología*, S. 410; Begoña, *Fray Servando*, S. 57-59.

beendete.³⁴² Letztere wird mit den Memoiren Casanovas verglichen. Mier kostet hier die Schilderung seiner Abenteuer in Europa mit Einfallsreichtum aus und bringt subjektive Beschreibungen von Land und Leuten an, bei denen ein negatives Bild vor allem Italiens und Spaniens gezeichnet wird.³⁴³ Seine Angaben sind widersprüchlich, so sei er in Italien fast verhungert, wenige Seiten später aber ein guter Freund des Papstes gewesen.³⁴⁴ Im Juli 1820 wurde Miers Urteil verkündet, wonach er als Rebell erneut nach Spanien verbannt wurde.³⁴⁵ In der Festung von San Juan de Ulúa in Veracruz schrieb Mier den „Manifiesto apologético“, die „Carta de despedida a los mexicanos“ und die „Cuestión política: ¿Puede ser libre la Nueva España?“ sowie die „Idea de la Constitución“.³⁴⁶

Vor allem die „Apología“ und der „Manifiesto apologético“ stellen eine ausführliche Verteidigung Miers Guadalupe-Predigt und eine subjektive Darstellung seines Prozesses sowie eine scharfe Kritik des Erzbischofs Núñez de Haro dar. Der Historiker Christopher Domínguez, der die umfangreichste Biographie Miers erstellte, bezeichnet die „Apología“ sogar als „kanonische Verteidigung der gesamten kreolischen Nation“.³⁴⁷ Der Erzbischof wird darin zum Feind aller Kreolen, dessen Hass und Missgunst jeder intelligente Amerikaner unwillkürlich auf sich ziehe.³⁴⁸ Mier charakterisiert Núñez de Haro als einen unnachgiebigen Tyrann, der einen ins Visier genommenen Kreolen völlig ruiniert sehen will:

[el] arzobispo, que una vez embrazado el escudo, como su paisano D. Quijote, no era capaz de aplacarse hasta sepultar en una entera ruina al criollo follón y malandrín que se le ponía entre las cejas.³⁴⁹

Die Personenbeschreibung und der bildliche Vergleich mit dem wahnsinnigen Don Quijote sind beispielhafte kreolische Darstellungen der europaspanischen Obrigkeit und spiegeln die verhärteten Fronten beider Lager wider. Mier behauptet weiter, es sei allerorts bekannt gewesen, dass der Erzbischof nicht an die Guadalupe-Tradition geglaubt habe, weshalb die Begründung des Urteils umso ironischer erscheine.³⁵⁰ Der Historiker Domínguez behauptet diesbezüglich, dass weder Mier noch Núñez de Haro an die Guadalupe-Erscheinung geglaubt hätten und die Auseinandersetzung ein kurzes, rhetorisches und politisches Gefecht zwischen ihnen als Vertreter ihrer Klasse darstellte.³⁵¹

³⁴² O’Gorman (1978), *Cronología*, S. 410- 412.

³⁴³ Hadley, *The enigmatic padre*, S. 174.

³⁴⁴ Hadley, *The enigmatic padre*, S. 311.

³⁴⁵ O’Gorman (1994), *Cronología biográfica*, S. XXVI.

³⁴⁶ O’Gorman (1978), *Cronología*, S. 414.

³⁴⁷ Domínguez, *Vida*, S. 89.

³⁴⁸ O’Gorman (1978), *Prólogo*, S. X.

³⁴⁹ Mier, *Apología*, S. 84.

³⁵⁰ Mier, *Apología*, S. 7.

³⁵¹ Domínguez, *Vida*, S. 120.

Mier begründet das Vorgehen Núñez de Haros gegen ihn damit, dass dieser neidisch auf Miers Talent, Redegewandtheit und Wissen gewesen sei:

Brillaba tanto en México por mi talento, literatura y elocuencia, que como todo americano sobresaliente atraje sobre mí la envidia y el odio, del arzobispo Haro, a quien Dios en su cólera permitió viniese con el nombre de Pastor al Anáhuac para perseguir a sus ovejas naturales.³⁵²

Neben Miers ausgeprägtem Selbstbewusstsein zeigt sich hier seine polarisierende Rhetorik. Die erneut bildhafte Wortwahl Núñez de Haro verdanke sein geistliches Amt der „Wut Gottes“ und verfolge die „einheimischen Schäfchen“, bestätigt die Kluft zwischen Kreolen und spanischer Obrigkeit als Hauptthema des beispielhaften Konflikts am Vorabend der Unabhängigkeit. Durch die vielfach benutzte Náhuatl-Bezeichnung für das zentrale Hochland Mexikos „Anáhuac“ distanziert sich Mier von Spanien und unterstreicht seinen patriotischen Stolz auf die altmexikanische Hochkultur von der er sich geprägt fühlt.

Aus objektiver Sicht ist anzuzweifeln, dass Neid ein Leitmotiv des Erzbischofs war. Núñez de Haro, der schon im Alter von achtzehn Jahren die Doktorwürde erlangte, war ein angesehener Geistlicher und wurde von Papst Benedikt XIV persönlich für sein Amt empfohlen. Seine umfassenden Sprachkenntnisse und sein theologisches Wissen waren Mier weit überlegen.³⁵³

Der Historiker und Guadalupespezialist Edmundo O’Gorman, der Miers Leben und seine Werke in zahlreichen Veröffentlichungen erforscht hat, kritisiert Miers wiederholt eitle Darstellung des Neids Núñez de Haros. Mier habe die Reichweite seiner Predigt nie verstanden, die den Skandal provozierte, indem sie die Guadalupe-Tradition angriff.³⁵⁴

Entgegen dieser Beurteilung O’Gormans bezeugt Mier, dass er diese Tradition bekräftigt habe. Die Predigt bestätige die Begegnung zwischen Juan Diego und Guadalupe³⁵⁵ und ergänze die Erscheinungserzählung zu Ehren des Bildes und des Vaterlands.³⁵⁶ Außerdem habe Mier seinen Selbstzeugnissen zufolge nach der Predigt viel Zustimmung von angesehenen Häusern Mexiko-Stadts erhalten. Auch habe der Stadtrat die Predigt drucken wollen, da sie Amerika ehrte.³⁵⁷ Diese Aufwertung Amerikas und die Negierung der Evangelisierung durch Spanien haben den Erzbischof laut Mier verärgert und veranlasst einen öffentlichen Skandal zu erschaffen.³⁵⁸ Mier behauptet weiter, die Zensoren hätten in den Predigtnotizen keine Rechtfertigung einer vom Erzbischof gewünschten Anklage gefunden und deshalb im Werk Borundas nach Argumenten gegen Mier gesucht, was unrecht sei.³⁵⁹

³⁵² Mier, „Manifiesto Apologético“, S. 39-40.

³⁵³ Velázquez, Primo Feliciano, *La Aparición de Santa María de Guadalupe*, Mexiko-Stadt 1931, S. 315.

³⁵⁴ O’Gorman (1978), *Prólogo*, S. X.

³⁵⁵ Mier, *Manifiesto Apologético*, S. 41.

³⁵⁶ Mier, *Apología*, S. 9.

³⁵⁷ Mier, *Manifiesto Apologético*, S. 43.

³⁵⁸ Mier, *Manifiesto Apologético*, S. 44.

³⁵⁹ Mier, *Manifiesto Apologético*, S. 47.

Mier selbst verwarf Borundas Werk nach dessen Lektüre als fern jeder theologischen Kenntnis.³⁶⁰ Er kommentiert in der „Apología“: „Es beginnt mit Rätseln, fährt fort mit Visionen und schlussfolgert mit Wahnvorstellungen.“³⁶¹ Mier erklärt, er hätte mit mehr Vorbereitungszeit eine andere Predigt formuliert.³⁶²

In seinen Selbstzeugnissen geht Mier außerdem auf einzelne Argumente seiner Predigt zur Stützung seiner Thesen ein und bekräftigt diese, wobei er auf namhafte Autoren verweist, die die Identifizierung zwischen dem Apostel und Quetzalcóatl verteidigten.³⁶³ Als Hauptargument für die apostolische Evangelisierung bringt Mier das Markus-Evangelium an, nachdem Jesus seine Apostel beauftragte das Evangelium in der ganzen Welt und an jede Kreatur zu verbreiten, woraufhin die Apostel in alle Teile der Welt auszogen.³⁶⁴ Wie also könnte Gott Amerika vergessen haben? Es sei Unrecht, dass europäische Bischöfe nach den Spuren der Apostel suchten, Amerika diese Ehre aber untersagt bliebe und man dafür sogar verfolgt würde.³⁶⁵ Jede Nation, so Mier, strebe nach dem Ruhm einer apostolischen Vergangenheit und suche nach Beweisen, um diese zu bestätigen.³⁶⁶ Besonders die Spanier hätten dieses Verlangen nachvollziehen müssen, da sie selbst für ihr verhältnismäßig kleines Land drei Apostel beanspruchten, die ebenso umstritten seien. Mier habe das Bild der Guadalupe durch den apostolischen Zusammenhang also verherrlichen und die Tradition nicht anzweifeln, sondern aufwerten wollen. Außerdem habe seine Predigt der aufkommenden Kritik am Guadalupe-Ereignis, welches vermehrt angezweifelt wurde, eine Antwort geboten:

Vi un sistema favorable á la religión, vi que la patria se aseguraba de un apóstol, gloria que todas las naciones apetecan, y especialmente España, que siendo un puño de tierra, no se contenta menos que con tres apóstoles de primer orden, aunque todos se los disputen: vi, en fin, que sin perjudicarse á lo substancial de la tradición, se exaltaba la imagen y el Santuario, y sobre todo que se abría un rumbo para responder á los argumentos contra la historia guadalupana...³⁶⁷

Mier geht in seinen Selbstzeugnissen ausführlich auf den Prozess ein und begründet dessen Gesetzwidrigkeit. Abgesehen davon, dass ihm das Recht auf Anhörung und Anwaltschaft verwehrt wurde, sei er nach dem Konzil von Trient der Gerichtsbarkeit des Erzbischofs nicht unterlegen gewesen, da ihm nicht eindeutig Ketzerei zur Last gelegt werden konnte.³⁶⁸ Darum habe der Erzbischof den Provinzial Gandarías zum Handlanger gemacht, dessen Autorität

³⁶⁰ Mier, *Apología*, S. 88.

³⁶¹ Mier, *Apología*, S. 88.

³⁶² Mier, *Apología*, S. 6.

³⁶³ Mier bezieht sich hier u. A. auf Diego Durán, Gregorio García, Antonio Calancha, Torquemada und Sigüenza y Góngora. (Mier, *Apología*, S. 15.)

³⁶⁴ Im Markus Evangelium heißt es: „Und er sprach zu ihnen: Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur [...] Sie aber zogen aus und predigten an allen Orten.“ („Markus Evangelium“, 16,15-20, in: *Die Bibel*, S. 67)

³⁶⁵ Mier, *Manifiesto Apologético*, S. 49.

³⁶⁶ Mier, *Apología*, S. 5.

³⁶⁷ Mier, *Apología*, S. 5.

³⁶⁸ Mier, *Manifiesto Apologético*, S. 44.

jedoch ebenso zweifelhaft gewesen sei, da im Dominikanerorden die Prioren das entscheidende Organ darstellten.³⁶⁹ Seine Verurteilung, so Mier, verdeutliche die Unterdrückung der amerikanischen Kultur seitens der geistlichen und zivilen Kolonialregierung. Diese zerstöre unter dem Vorwand der Religion aktiv die indianischen Denkmäler, zensuriere die Erkenntnisse der Gelehrten und verbiete das Wissen um Altmexiko.³⁷⁰ Damit stelle sich die neuspanische Regierung gegen ihren eigenen König, der die *Real Academia de la Historia* beauftragte, die altamerikanischen Denkmäler zu erhalten und zu erforschen.³⁷¹ Hier ist zu bedenken, dass Mier seine Selbstzeugnisse schrieb, als er bereits aktiver Anhänger der Unabhängigkeit war.

Auch in der „Carta de despedida a los mexicanos“, die im gleichen Jahr wie der „Manifiesto apologético“ entstand, greift Mier das Thema der präkolumbianischen Evangelisierung auf und preist das altmexikanische Kulturgut. In einem langen Abschnitt setzt er sich für die Erhaltung des altmexikanischen „x“ statt des spanischen „j“ ein.³⁷² Besonders wehrt er sich gegen die spanische Form *Méjico*, da das indianische *México* oder *Mescico*, bedeute „dort wo Christus angebetet wird“.³⁷³ Folglich bedeute *mexicanos* „Christen“. Für diese Interpretation leitet Mier den Wortstamm *Mexi* vom hebräischen „Messias“ ab.³⁷⁴ Mier behauptet weiter, die Indianer Altmexikos hätten die gesamte Bibel gekannt, dieses Wissen aber verschlüsselt.³⁷⁵ Rhetorisch schließt er mit der Frage, welche Religion hinter der Mexikanischen stecken solle, wenn nicht die Christliche:

¿Qué era la religión de los mexicanos sino un cristianismo trastonado por el tiempo y la naturaleza equívoca de los jeroglíficos?³⁷⁶

Nachdem Mier als Rebell der Unabhängigkeit verbannt wurde, legte sein Schiff Richtung Spanien im Februar 1821 einen Zwischenstopp in Havanna ein,³⁷⁷ wo Mier die Unterbringung im Krankenhaus erreichte und fliehen konnte.³⁷⁸ Mit einer englischen Fregatte erreichte er die USA und wohnte acht Monate in Philadelphia. Im Juni 1821 veröffentlichte er dort verschiedene Schriften, darunter die „Memoria Politico-Instructiva“.³⁷⁹ Darin beschreibt er ironisch die politische Situation in Europa und Amerika, argumentiert gegen die

³⁶⁹ Mier, *Manifiesto Apologético*, S. 45.

³⁷⁰ Mier, *Apología*, S. 43.

³⁷¹ Mier, *Apología*, S. 43.

³⁷² O’Gorman (1978), *Prólogo*, S. XXVI.

³⁷³ Nach der Interpretation der *Basílica de Santa María de Guadalupe* leitet sich México von den Náhuatl-Begriffen „Metz-xic-co“ ab, was „Im Zentrum des Mondes“ bedeutet. (Internetseite der *Basílica de Santa María de Guadalupe*, www.virgendeguadalupe.org.mx/estudios/interpretacion_2.htm, [21.09. 2012].

³⁷⁴ Brading, *Orígenes*, S. 74.

³⁷⁵ Brading, *Mexican Phoenix*, S. 212.

³⁷⁶ Mier, Servando Teresa de, „Carta de despedida a los mexicanos“, in: Mier, *Ideario político*, S. 11.

³⁷⁷ O’Gorman (1978), *Cronología*, S. 416.

³⁷⁸ Begoña, *Fray Servando*, S.80.

³⁷⁹ O’Gorman (1978), *Cronología*, S. 416.

konstitutionelle Monarchie und drückt die gewonnene Euphorie für die USA aus.³⁸⁰ Diese „leuchte die Mexikaner in den Hafen des Glücks.“³⁸¹ Seiner neuen republikanischen Überzeugung schafft er ein göttliches Fundament und behauptet Gott habe seinem Volk Israel eine republikanische Regierung mit Samuel als Präsidenten gegeben.³⁸²

Berauscht von der Nachricht der mexikanischen Unabhängigkeit, reiste Mier Ende 1821 nach Veracruz, wo er in der letzten spanischen Bastion San Juan de Ulúa festgenommen wurde. Im März 1822 tagte der erste verfassungsgebende Kongress.³⁸³ Die Provinz Nuevo Reino de León wählte den bekannten Autor und Revolutionär Mier zu ihrem Repräsentanten, dieser wurde aber erst am 21. Mai mit der Kaiserkrönung Iturbides befreit.³⁸⁴ Am 15. Juli 1822 nahm Mier seinen Platz im Kongress ein, wo er mit Neugier und Applaus empfangen wurde und sich offen gegen das Kaisertum bekannte. Seine erste Rede nahm er zum Anlass die apostolische Evangelisierung und seine Guadalupe-Predigt zu verteidigen, ein Thema was kaum mit dem aktuellen Anlass zu verbinden war.³⁸⁵ Bald spaltete sich der Kongress in ein monarchistisches und ein republikanisches Lager. Gerüchte über eine Verschwörung gaben Iturbide im August 1822 den Grund zur Festnahme republikanischer Abgeordneter, darunter Mier. Im Februar 1823 verlor der Kaiser aber im Kampf gegen den General Santa Anna und die Gefangenen wurden befreit.³⁸⁶ Im März 1823 wird der mexikanische Kongress erneut installiert, wobei Mier seinen alten Platz einnahm.³⁸⁷ Bei der debattierten Frage, ob eine zentralistische oder föderale Republik gegründet werden sollte, setzte sich Mier für den Zentralismus ein, bis die einzelnen Provinzen mehr politische Erfahrung hätten. Er warnte nun vor dem Vergleich mit den USA. Im Dezember 1823 formulierte Mier seinen berühmten Diskurs, „las Profecías“ in welchem er den Föderalismus kritisierte, Unterschiede zur USA betonte und vor einer Separation warnte.³⁸⁸ Im Oktober 1824 wurde aber die föderale Verfassung der vereinigten Staaten Mexikos vom Kongress, auch von Mier, unterzeichnet.³⁸⁹ Vor einem großen Publikum, darunter der Präsident Guadalupe Victoria, inszenierte Mier im November 1827 seine letzte Ölung.³⁹⁰ Dabei verkündete er seinen letzten Diskurs, in welchem er sich gegen frühere Verurteilungen verteidigte.³⁹¹ Mier starb am 03. Dezember 1827.³⁹²

³⁸⁰ Mier, Servando Teresa de, „Memoria politico-instructiva“, in: Mier, *Ideario Politico*, S. 207-209.

³⁸¹ Mier, *Memoria politico-instructiva*, S. 209.

³⁸² Mier, *Memoria politico-instructiva*, S. 209.

³⁸³ O’Gorman (1994), *Cronología biográfica*, S. XXVI.

³⁸⁴ O’Gorman (1978), *Cronología*, S. 418.

³⁸⁵ Vergés /Díaz-Thomé, *Introducción*, S. 26f.

³⁸⁶ Begoña, *Fray Servando*, S. 89-95.

³⁸⁷ O’Gorman (1994), *Cronología biográfica*, S. XXVII.

³⁸⁸ Begoña, *Fray Servando*, S. 95-98.

³⁸⁹ O’Gorman (1994), *Cronología biográfica*, S. XXVIII.

³⁹⁰ Begoña, *Fray Servando*, S. 100.

³⁹¹ O’Gorman (1994), *Cronología biográfica*, S. XXVIII.

6. Die nachhaltige Wirkung und Rezeption des „Sermón Guadalupano“

Um abschließend der vielfältigen Literatur Raum zu geben, die in historischen und theologischen Auseinandersetzungen auf den „Sermón Guadalupano“ eingeht, wird im Folgenden die Rezeption der Predigt in der modernen Guadalupeforschung und Geschichtswissenschaft dargestellt. Hierbei werden die unterschiedlichen Auffassungen, vor allem über die mutmaßliche Intention Miers gegenübergestellt und ein wissenschaftlicher Diskurs über den Stellenwert des „Sermón Guadalupano“ eröffnet. Anschließend wird die Auseinandersetzung und Wirkung der Predigt im Rahmen der Kontroverse zwischen *Antiaparicionistas* und *Aparicionistas* des 19. Jahrhunderts wiedergegeben. Zum Schluss eröffnet sich ein Ausblick auf die politische Relevanz Miers Schriften und die Rezeption seiner Selbstzeugnisse.

6.1 Der „Sermón Guadalupano“ in der modernen Guadalupeforschung

In der modernen Guadalupeforschung³⁹³ stimmen die Historiker überein, dass der besondere Wert der Gadalupe-Predigt Miers darin besteht, das Guadalupe-Ereignis als Beweis des apostolischen Fundaments Mexikos anzuführen, welches Amerika auf das Niveau Spaniens erhebt. Folglich wird Miers Predigt als Negierung der Legitimation Spaniens in Amerika genannt, da diese auf die Evangelisierung gründete. Die Verbindung zwischen Guadalupe und dem Mythos des Quetzalcóatl als Apostel Thomas wird zudem als erstmalig erkannt. Auch wird oft auf die bei Mier erkennbare Politisierung Guadalupes und Altmexikos zur Stärkung des amerikanischen Patriotismus und zur Stiftung einer gemeinsamen Identität des in Amerika geborenen Volkes hingewiesen.³⁹⁴ Uneinigkeit besteht jedoch in der Frage nach Miers Intention. Da Mier ein Vertreter der mexikanischen Unabhängigkeit und der darauffolgenden Staatsgründung war, wird auch seine Predigt oftmals mit einem separatistischem Motiv begründet. Eindeutig ist sein Streben nach der absoluten Unabhängigkeit Amerikas jedoch erst ab 1812 nachweisbar. Einige Historiker behaupten aber, dass Mier sich schon seit seiner Jugend der Unabhängigkeit verpflichtet gefühlt habe, so der Historiker Julio Luqui

³⁹² O’Gorman (1978), *Cronología*, S. 426.

Der mumifizierte Leichnam wurde 1842 ausgegraben und in das Innere des Klosters gebracht. 1861 kam er mit anderen Mumien im Rahmen einer Ausstellung der Opfer der Inquisition nach Buenos Aires und später nach Belgien, wo sich die Spuren verlieren. (Robles, *El pensamiento*, S. 19.)

³⁹³ Nach David Brading beginnt die moderne Interpretation der Guadalupe-Tradition mit dem 1953 erschienenen Werk „El guadalupanismo mexicano“, von Francisco de la Maza. (Brading, *Mexican Phoenix*, S. 328.)

Die vorliegende Arbeit bezieht auch Alfonso Reyes mit ein, der 1917 Miers „Memorias“ herausgab.

³⁹⁴ Brading, *Mexican Phoenix*, S. 202.; Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 263f.; Henestrosa, *Prólogo*, S. 4.; Luqui, *Fray Servando*, S. 143-148; Nebel, *Kirche und Conquista*, S. 143.; Nebel, *Santa María Tonantzín*, S. 126.; Rotker, *Introduction*, S. 40f.; Reyes, *Prólogo*, S. XVI; Stafford, *Our Lady*, S. 202-208.; Torre, *guadalupanismo*, S. 107, 138-140.

Lagleyze.³⁹⁵ Dieser Hypothese folgend, wird davon ausgegangen, dass Mier mit seiner Predigt bewusst das Ziel verfolgte, Spanien die Legitimation der Vorherrschaft zu nehmen und damit die Unabhängigkeit zu propagieren. Seine Predigt wird als geschickter strategischer Zug zum Aufbau des kreolischen Nationalbewusstseins dargestellt. Anhänger dieser These ist auch der mexikanische Literat Alfonso Reyes, der die Predigt Miers im Prolog der „Memorias“ als theologischen Unsinn darstellt, hinter dem man eine separatistische Intention erkenne.³⁹⁶ Mier, so Reyes, sei zur Zeit der Predigt ein Vorreiter der Unabhängigkeit gewesen und wurde nicht wegen des Bruchs mit der Guadalupe-Tradition des Landes verwiesen, sondern wegen der Zerstörung des spanischen Titels der Evangelisierung.³⁹⁷ Reyes Einschätzung wird in Miers Nachruf vom Historiker, Politiker und Zeitgenossen Miers, José Maria Luis Mora geteilt:

...salió [Mier] desterrado de su patria por haber procurado destruir aunque no por el camino más acertado, el título más fuerte que en aquella época tenían los Españoles para la posesión de estos países, á saber la predicación del Evangelio.³⁹⁸

Luqui Lagleyze schließt sich der Meinung Reyes an, indem er die Predigt aus der Perspektive der historisch-archäologischen Forschung Unsinn, die Absicht dahinter aber historisch wertvoll nennt.³⁹⁹ Die präkolumbianische Evangelisierung sei Miers Mittel zur Rechtfertigung der Unabhängigkeit und Spanien habe durch Mier die moralische, gesetzliche und geistlich-spirituelle Legitimität verloren, weshalb die Predigt als politisch und nicht theologisch einzuordnen sei.⁴⁰⁰ Luqui Lagleyze erkennt den Stellenwert der Predigt im Rahmen der Unabhängigkeit auch darin, dass Mier den Mexikanern die Möglichkeit eröffnete: „ein aufständischer, der Unabhängigkeit verpflichteter Mexikaner und trotzdem ein guter Katholik zu sein.“⁴⁰¹ Auch der Historiker und Gaudalupespezialist Ernesto de la Torre Villar erachtet Miers Predigt aufgrund ihres politischen Hintergrundes für wichtig. Er behauptet, dass der „radikale Kreole“ das Guadalupe-Ereignis nicht änderte, weil er nicht daran geglaubt habe, sondern weil er ein Argument zur Stärkung der nationalen Einheit suchte. Damit habe er Mexikos Unabhängigkeit vorantreiben wollen.⁴⁰² Spanien habe durch Miers Predigt jedes

³⁹⁵ Luqui, *Fray Servando*, S. 138.

³⁹⁶ Reyes, Alfonso, *Visión de Anáhuac y otros ensayos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 40.

³⁹⁷ Reyes, *Prólogo*, S. XVI.

³⁹⁸ Mora, José Maria Luis, *Necrología del doctor Mier*, S. 15.

³⁹⁹ Die einzige inhaltliche Relevanz bildet nach Luqui die Interpretation der Symbolik des Bildnisses im letzten Teil der Predigt. Diese Deutungen seien noch heute in den Büchern über die *Basilica* zu lesen und der Internetseite und somit der Außendarstellung der *Basilica* zu entnehmen. (Luqui, *Fray Servando*, S. 153.)

⁴⁰⁰ Luqui, *Fray Servando*, S. 143, 158.

⁴⁰¹ Luqui, *Fray Servando*, S. 158.

⁴⁰² Torre, *En torno al guadalupanismo*, S. 138.

Recht der Vorherrschaft verloren und Mier habe noch vor Hidalgo die Guadalupe als Fahne der Unabhängigkeit instrumentalisiert.⁴⁰³

Aus Miers Selbstzeugnissen geht jedoch nicht hervor, dass er schon in seiner Jugend nach politischer Autonomie strebte und mit diesem Beweggrund die Predigt formulierte. Auch hat er nie behauptet, die Predigt habe dazu gedient Spanien die Legitimation der Eroberung zu entziehen. Es sei daran erinnert, dass Mier noch 1794 eine Predigt zu Ehren Cortes' hielt, was die Radikalität seiner separatistischen Überzeugung in dieser Zeit zusätzlich in Frage stellt.⁴⁰⁴ Dies spricht für die Position O'Gormans, der die politische Absicht Miers hinter die Persönliche stellt und die Predigt mit Miers Streben nach Aufmerksamkeit und seinem egomanischem Charakter begründet:

Su afán de notoriedad fue el motivo [...] de su primer destierro [...]el famoso sermón guadalupano [...] no tiene otra explicación que el desenfrenado deseo de originalidad que lo consumía.⁴⁰⁵

Auch der Historiker und Mier-Biograph Hadley Bedford bringt an, dass weder Miers Aktivitäten noch dessen Arbeiten in den Jahren um die Predigt die Behauptung stützten, Mier sei sich der radikalen politischen Bedeutung seiner Thesen bewusst gewesen.⁴⁰⁶ Hadley geht basierend auf O'Gorman davon aus, dass die Predigt Miers egomanen Charakter ausdrücke und ihr einzig das Streben nach Aufmerksamkeit zu Grunde liege. Mier habe ein mögliches Risiko hingenommen, da er auf Ruhm und Prestige hoffte, würden seine bislang unbekanntes Thesen positiv aufgenommen.⁴⁰⁷

Neben der Interpretation einer politisch oder persönlich motivierten Predigt, bringt der Historiker und Guadalupespezialist David Brading an, Mier habe mit seiner Auslegung der Guadalupe-Legende diese gegen die wachsende Zahl von *Antiaparicionistas* verteidigen wollen. Brading betont das kritische Ambiente gegenüber der Guadalupe-Tradition, die Mier durch das apostolische Fundament aufwerten und den aufkommenden Zweifeln entgegen wirken wollte.⁴⁰⁸ Einen besonderen Wert der Predigt sieht Brading in der Neuheit, dass Mier die archäologischen Funde von 1792 als Beweise des Quetzalcóatl-Mythos anbringt.⁴⁰⁹ Miers Theorien seien nicht als persönliche Fantasien zu verwerfen, sondern vor dem Hintergrund der Faszination mexikanischer Intellektueller für die präkolumbianische Evangelisierung zu sehen. Mier, so Brading, habe diese These maßgeblich verbreitet und ausgebaut, was zur Akzeptanz der altmexikanischen Kultur als Antike der mexikanischen Nationalgeschichte

⁴⁰³ Torre, *En torno al guadalupanismo*, S. 140.

⁴⁰⁴ Domínguez, *Vida de Servando*, S. 82-83.

⁴⁰⁵ O'Gorman (1978), *Prólogo*, S. X.

⁴⁰⁶ Hadley, *The enigmatic padre*, S. 43.

⁴⁰⁷ Hadley, *The enigmatic padre*, S. 44f.

⁴⁰⁸ Brading, *Orígenes*, S. 66.

⁴⁰⁹ Brading, *Orígenes*, S. 67.

beitrug.⁴¹⁰ Brading interpretiert Miers Predigt zudem vor dem Hintergrund der Evangelisierung Spaniens durch den Apostel Jakob, dem die *Virgen del Pilar* erschien. Mier habe sich an dieser Legende orientiert, um der mexikanischen Kirche eine Vergangenheit gleich der Spaniens zu verschaffen.⁴¹¹ Brading behauptet aber nicht, dass Mier damit Spanien bewusst die Legitimation der Eroberung nehmen wollte. Er habe seine Thesen dem Werk Borundas entnommen und sei ihnen gegenüber angetan gewesen, weil Mier mit den Studien des Chronisten Altmexikos Boturini vertraut war, der die Präsenz des Apostels in Amerika, wie im vierten Kapitel dargestellt, bestätigte.⁴¹² Brading stellt heraus, dass Mier die Erscheinung und den wundersamen Ursprung des Bildes nicht geleugnet habe und somit nicht als *Antiaparicionista* oder *Antiguadalupano* bezeichnet werden kann.⁴¹³

Dem entgegen widmet der Anwalt und Historiker Primo Feliciano Velázquez, in seinem Werk „La Aparición de Santa María de Guadalupe“ ein Kapitel dem „Sermón antiguadalupano del P. Mier“,⁴¹⁴ bezieht sich darin aber hauptsächlich auf Miers „Cartas a Muñoz“.⁴¹⁵

Die Einordnung Miers Predigt und Person als *Antiaparicionista* oder *Aparicionista* ist nicht eindeutig. Miers Predigt leugnet die Erscheinung vor Juan Diego nicht und er bestritt Zeit seines Lebens das Guadalupe-Ereignis negiert zu haben. Dem widersprechen die im Kapitel 5.4 skizzierten „Cartas a Muñoz“. In der Darstellung eines weiteren Spezialisten der mexikanischen Kulturgeschichte und Guadalupe-Tradition, des Theologen Richard Nebel, negiert Mier das Guadalupe-Ereignis. Nebel arbeitete drei theologische Reflektionsebenen des Bildnisses der Guadalupe heraus,⁴¹⁶ wobei Mier der ersten Strömung, der historisch-nationalistischen Reflektionsebene angehört, die sich als wissenschaftlich versteht und eine kritisch-rationalistische Mentalität aufweist. Sie leugnet die Historizität des Guadalupe-Ereignisses, erkennt in diesem aber den nationalistisch-historischen Wert.⁴¹⁷ Nach Nebel ist neben Mier Jacques Lafaye ein moderner Vertreter dieser Strömung, der die Bedeutung des Guadalupe-Mythos für die Formation des nationalen Bewusstseins erforschte.⁴¹⁸

Der Historiker Jacques Lafaye geht wie Brading davon aus, dass Mier die Guadalupe-Tradition nicht leugnete, sondern den Beginn der Erscheinungserzählung nach Altmexiko

⁴¹⁰ Brading, *Orígenes*, S. 75.

⁴¹¹ Brading, *Mexican Phoenix*, S. 7.

⁴¹² Brading, *Mexican Phoenix*, S. 202-204.

⁴¹³ Brading, *Mexican Phoenix*, S. 205.

⁴¹⁴ Velázquez, *La Aparición*, S. 313.

⁴¹⁵ Velázquez, *La Aparición*, S. 328f.

⁴¹⁶ Nebel, *Santa María Tonantzin*, S. 205.

⁴¹⁷ Nebel, *Santa María Tonantzin*, S. 208. Die erste Reflektionsebene bildet die historisch-prophetische Theologie und die Dritte die konzeptionistisch-guadalupanische Auffassung. Die zweite Ebene, der Mier angehört, bewertet in ihrer zweiten Strömung das Ereignis als historisches Faktum und entdeckt einen religiösen Sinn des Nationalismus. (Nebel, *Santa María Tonantzin*, S. 205-212.)

⁴¹⁸ Nebel, *Santa María Tonantzin*, S. 209.

verlegte, um die Tradition tiefer in der mexikanischen Vergangenheit zu verankern.⁴¹⁹ Die Bedeutung Miers Hypothese liege darin, eine totale spirituelle Autonomie für die Kreolen zu schaffen und die Wirkung sei die Aufhetzung des aufständischen Geistes für eine politische Autonomie. Dabei sei das konkrete Datum der Evangelisierung für Mier unwichtig gewesen und nur die Verwerfung der Rolle Spaniens als Vermittler zwischen Gott und Amerika von Bedeutung.⁴²⁰ Eine Neuheit in Miers Argumentation erkennt Lafaye in der hauptsächlich linguistischen Deutung zur Beweisführung der präkolumbianischen Evangelisierung, mit der er implizit die ersten Franziskanermönche kritisiere, die ihre eigene Religion nicht erkannten und sie als teuflisch deuteten.⁴²¹ Da Mier sich aber nicht explizit mit den herausragenden Gelehrten wie den in Kapitel 3.1 vorgestellten Sahagún auseinandersetzt, scheint er den direkten geistlichen Kampf zu scheuen.⁴²²

Laut Lafaye formierte sich der kreolische Patriotismus durch die Guadalupe-Gläubigkeit und den Mythos Quetzalcóatl als Apostel Thomas. Diese Aspekte bildeten nach Lafaye auch das Fundament des späteren Nationalbewusstseins.⁴²³ Auch Nebel betont, dass Miers Predigt und die darauffolgende Politisierung Guadalupes als Fahne der Unabhängigkeitskämpfer den Höhepunkt einer Bewegung bezeichnen, die mit Guadalupe gegen die kulturelle, ideologische und religiöse Dominanz Spaniens in Mexiko vorging. Die Jungfrau sei Ausgangspunkt des mexikanischen Nationalismus.⁴²⁴ Brading konstatiert, es sei zu debattieren, ob der kreolische Patriotismus, der sich im Guadalupe-Kult und im Mythos Quetzalcóatl ausdrücke, die Grundlage des mexikanischen Nationalismus sei. Schließlich habe die liberale Reform des 19. Jahrhunderts versucht, die klerikale Kultur Mexikos zu zerstören.⁴²⁵ Die Guadalupe, so sehr sie verehrt wurde, sei demnach nicht das zentral vereinende Symbol mexikanischer Nationalität. Somit sei auch Miers Predigt als Beitrag zur Formation eines Nationalbewusstseins nicht überzubewerten.⁴²⁶

Der Priester und Historiker Stafford Poole hebt wiederum diesen Beitrag zur Entwicklung des mexikanischen Nationalismus hervor, den die Predigt Miers als eines der bizarrsten aber bedeutendsten Ereignisse der mexikanischen Geschichte bewirkte, indem sie die religiöse und psychologische Unabhängigkeit Neuspaniens proklamierte und gegen die zivile und klerikale

⁴¹⁹ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 264.

⁴²⁰ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 264f.

⁴²¹ Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 266.

⁴²² Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, S. 267.

⁴²³ Siehe hierzu gesamtes Werk: Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, Mexiko-Stadt 2002.

⁴²⁴ Nebel, *Santa María Tonantzín*, S. 126f.

⁴²⁵ Ein herausragender Akteur war hier der liberale indigene Präsident Benito Juárez, der mit seiner Reformpolitik die Trennung von Kirche und Staat und die Entmachtung des Klerus bewirkte.

⁴²⁶ Brading, David, *Prophecy and Myth in Mexican history*, Cambridge 1984, S. 30f.

Obrigkeit vorging.⁴²⁷ Weniger Bedeutung misst er der Predigt im Rahmen der Guadalupe-Tradition bei, wo sie keinen nachhaltigen Wandel bewirkt habe. Einflussreicher seien hier seine Briefe an Muñoz gewesen.⁴²⁸

6.2 Miers Einfluss auf Guadalupe-Zeugnisse des 19. Jahrhunderts

Miers Predigt, seine Schriften, insbesondere die Briefe an Muñoz und Muñoz' „Memoria“ führen bis heute die Hauptargumente der *Antiapacionistas* an, obwohl Mier, wie erwähnt, nicht zu den klassischen *Antiapacionistas* gezählt werden kann.⁴²⁹ Im Guadalupe-Diskurs des 19. Jahrhunderts beziehen sich *Antiapacionistas* und *Apacionistas* auf Mier. Im Rahmen dieser Arbeit kann nur einigen von ihnen Raum gegeben werden.

Der Journalist, Politiker, Schriftsteller und Freund Miers, Carlos Maria de Bustamante, greift in seinem Werk „Elogios y defensa guadalupanos“ (1831-1843) die Thesen Miers auf, verteidigt sie und propagiert mit ihnen den Mythos des Quetzalcóatl als Apostel Thomas. Er stützt sich ebenfalls auf Sigüenza y Góngora und Sahagún, da Letzterer eine Abwandlung christlicher Sakramente wie Beichte, Kommunion und Taufe innerhalb indigener Religionen dokumentierte. Außerdem bezeugten die Funde von Kreuzen die präkolumbianische Evangelisierung, an der laut Bustamante niemand mehr zweifeln könne.⁴³⁰

Auch einer der bekanntesten und viel diskutierten *Antiapacionistas*, Joaquin García Icazbalceta bezog sich auf Mier. Schon nach seiner quellenfundierte Biographie Zumárragas 1881 wurde die öffentliche Forderung nach einer Stellungnahme Icazbalcetas zum Guadalupe-Ereignis laut, welches er im Leben Zumárragas nicht erwähnte.⁴³¹ Nachdem der Erzbischof Mexikos später mehrfach insistierte, Icazbalceta solle eine vorliegende Apologie der Erscheinungen Guadalupes kommentieren, antwortete er mit einer Stellungnahme zum Guadalupe-Ereignis aus rein historischer Sicht.⁴³² In diesem 1883 geschriebenen Brief, der 1896 als „Orígen de la imagen de Guadalupe“ veröffentlicht wurde,⁴³³ bekannte er sich unter dem Einfluss Muñoz' und den Werken Miers zu stehen und einen durch historische Quellen belegbaren Zweifel am Ereignis zu hegen.⁴³⁴ Bei seiner Argumentation bringt er Beispiele aus Miers Predigt an, ohne sie als solche zu kennzeichnen. Darunter das Paradoxon, das Wissen um den Namen Guadalupes gründe darauf, dass diese sich Juan Bernardino vorgestellt habe,

⁴²⁷ Stafford, *Our Lady*, S. 206.

⁴²⁸ Stafford, *Our Lady*, S. 207f.

⁴²⁹ Stafford, *Our Lady*, S. 209.

⁴³⁰ Bustamante, Carlos Maria de, „Elogios y defensa guadalupanos“, in: Torre/Navarro, *Testimonios*, S. 1052.

⁴³¹ Brading, *Mexican Phoenix*, S. 260.

⁴³² Torre/Navarro, *Testimonios*, S. 1094f.

⁴³³ Torre/Navarro, *Testimonios*, S. 1092.

⁴³⁴ Brading, *Mexican Phoenix*, S. 263.

der doch als Indianer weder „g“ noch „d“ aussprechen konnte.⁴³⁵ Völlig unverständlich sei Icazbalceta das harte Urteil gegen Mier, welches durch den bloßen Vorwurf, entgegen der Guadalupe-Tradition zu predigen und damit vermeintlich den Ruf Marias zu beschädigen, nicht zu rechtfertigen sei.⁴³⁶

Viele Schriften von *Aparicionistas* reagierten auf Icazbalceta. Eine verfasste der Schriftsteller Augustín de la Rosa mit seinem Werk „La Aparición de Guadalupe“. Er beteuert darin, die Erscheinung sei ein international anerkanntes Faktum. Wer sie negiere, widerspreche großen Gelehrten. Eine Argumentation, die an das Edikt des Erzbischofs Núñez de Haro erinnert. Rosa bringt an, dass Mier einer von Wenigen gewesen sei, der gewagt habe, die Guadalupe-Tradition anzufechten. Das gerechte Urteil habe dem provozierten Skandal entsprochen.⁴³⁷

Auch die von Luis Duarte 1892 verfasste Streitschrift „Impugnación a la emora de D. Juan Muñoz“, bezeichnet Mier einen zu Recht bestraften *Antiaparicionista*. Das Urteil gegen den „eitlen Doktor“ verdeutliche, wie die Kirche ihre Traditionen schützt und verteidigt.⁴³⁸

Aus der Guadalupe-Kontroverse des 19. Jahrhunderts gingen auch neutrale Verfasser hervor. Der indigene Schriftsteller Ignacio Manuel Altamirano veröffentlichte mit seiner Schrift „La Fiesta de Guadalupe“ 1884 eine dieser objektiven epochenübergreifenden Darstellungen. Darin zeichnet er ein lebendiges Bild der Biographien Boturinis und Miers.⁴³⁹ In Mier erkennt er einen wichtigen Vertreter der Unabhängigkeit, der die Guadalupe-Tradition nicht negiert, sondern auf seine spezielle Art ausgelegt habe.⁴⁴⁰ Detailliert geht Altamirano auf die Entstehung der Predigt und den Dialog mit Borunda ein und verdeutlicht Miers patriotischen Enthusiasmus für die Predigt. Altamirano entschuldigt Miers nachvollziehbaren Leichtsinns mit dem Verweis auf den Umstand zu seiner Zeit ein junger Kreole gewesen zu sein, der wie Andere nach Ruhm gestrebt habe. Auch wenn Mier die Gefahr seines Angriffs auf die etablierte Tradition einkalkuliert haben musste, sei das letztliche Urteil unvorhersehbar gewesen. Da das Guadalupe-Wunder kein katholisches Dogma sei, könne man den harten Prozess nicht nachvollziehen.⁴⁴¹

Zusammenfassend wird festgestellt, dass einige Predigt-Thesen den *Antiaparicionistas* zur Argumentation gegen die Erscheinungserzählung dienten. Vor allem aber konnte der Inhalt der Predigt genutzt werden, um die präkolumbianische Evangelisierung zu verbreiten.

⁴³⁵ García Icazbalceta, Joaquin, „Origen de la imagen de Guadalupe“ 1883, in: Torre Villar/Navarro, *Testimonios*, S. 1123.

⁴³⁶ Icazbalceta, *Origen*, S. 1108.

⁴³⁷ Rosa, Augustin de la: „La Aparición de Guadalupe“ 1887, in: Torre/Navarro, *Testimonios*, S. 1217.

⁴³⁸ Duarte, Luis, „Impugnación a la memoria de D. Juan Bautista Muñoz“, in: Torre Villar/Navarro, *Testimonios*, S. 727.

⁴³⁹ Brading, *Mexican Phoenix*, S. 255f.

⁴⁴⁰ Altamirano, Ignacio Manuel, „La Fiesta de Guadalupe“, in: Villar/Navarro, *Testimonios*, S. 1174.

⁴⁴¹ Altamirano, *La Fiesta de Guadalupe*, S. 1177-1180.

Außerdem wurde unter den Intellektuellen des 19. Jahrhunderts kontrovers diskutiert, ob das Vorgehen gegen Mier gerechtfertigt gewesen war. Während die *Aparicionistas* dies bejahten und das Urteils mit dem Verweis auf die etablierte Guadalupe-Tradition stützten, brachten *Antiaparicionistas* und neutrale Betrachter die Unverhältnismäßigkeit des Urteils an. Sie betonten, das nicht kanonisierte Guadalupe-Ereignis könne kein katholisches Dogma sein.

6.3 Miers Selbstzeugnisse und politischen Relevanz

Die Schlussfolgerungen der Herausgeber von Miers Schriften über die Person Mier sind divergent, vor allem seinen politischen Einfluss betreffend. Dieser erscheint manchen immens und anderen gering. Der mexikanische Literat Alfonso Reyes bezeichnet Mier als „Pate der Freiheit und Großvater des Volkes“⁴⁴² und erklärt die „Memorias“ als herausragend in der literarischen und politischen Geschichte Mexikos.⁴⁴³ Miguel Vergés und Hugo Díaz-Thomé, Herausgeber der Schriftensammlung Miers „Escritos Ineditos“, betonen hingegen, dass die persönliche, nicht die politische Motivation Miers Handeln geleitet habe. Ihnen zufolge habe Mier vielleicht häufiger eine zutreffende Vision der Zukunft gehabt, sein politisches Leben sei aber dürftig gewesen und sein Einfluss gering. Allein er selbst habe in einem egomanischem Wahn geglaubt, die ersten Schritte der Republik geleitet zu haben.⁴⁴⁴

Diese Egomanie hebt der Historiker Edmundo O’Gorman im Prolog der Schriftensammlung „Ideario Politico“ hervor. Mit der oberflächlichsten Kenntnis von Miers Werken ließe sie sich vielfach beweisen, vor allem seine Selbstzeugnisse strotzten vor Eitelkeit:

El más superficial conocimiento de la obra del padre Mier servirá para abonar con exceso probatorio la afirmación de ser la egolatría su pasión dominante. [...] En estas obras [las *Memorias* y el *Manifiesto apoloético*] [...] abundan las expresiones [...] de insufrible vanidad.⁴⁴⁵

O’Gorman bezeichnet das Schreiben als Miers Hauptbeschäftigung, ihn habe aber eher die Gelegenheit als sein schriftstellerisches Talent dazu gebracht. Dies zeige sich in den zahlreichen Schwächen seiner Werke, denen es an Struktur, Genauigkeit und Objektivität fehle und die übermäßige Redundanz vorweisen. Dennoch betont O’Gorman, dürfe man die Werke nicht unterschätzen, der originelle, satirische und einfallsreichen Stil Miers sei lesenswert und spiegele seine emotionale Persönlichkeit wider.⁴⁴⁶ Diese zeige sich vor allem in Auseinandersetzung mit der amerikanischen Unabhängigkeit, die Miers zweite Obsession nach dem Guadalupe-Diskurs wurde.⁴⁴⁷ Durch sie legte Mier ein wertvolles Zeitzeugnis des

⁴⁴² Reyes, *Prólogo*, S. XXI.

⁴⁴³ Reyes, *Prólogo*, S. XXII.

⁴⁴⁴ Vergés /Díaz-Thomé, *Introducción*, S. 13.

⁴⁴⁵ O’Gorman (1978), *Prólogo*, S. X.

⁴⁴⁶ O’Gorman (1978), *Prólogo*, S. XI.

⁴⁴⁷ O’Gorman (1994), *Prólogo*, S. VI.

kreolischen Bewusstseins ab.⁴⁴⁸ O´Gorman bedauert, dass Miers Wirken als Mitglied des verfassungsgebenden Kongresses Mexikos und seine politischen Ideen durch vielfache Publikationen über sein pikareskes Leben in den Hintergrund treten.⁴⁴⁹ Die wohl bekannteste dieser Veröffentlichungen ist der 1969 erschienene Abenteuerroman von Reinaldo Arenas „El mundo alucinante“, der vom Patriot und politischen Rebell Mier handelt und dessen Flucht durch Europa beschreibt.⁴⁵⁰ O´Gorman legt nahe, man solle in Mier den Autor und Politiker erforschen, der sein Talent in den Dienst der Unabhängigkeit stellte und sich mit dem Problem der Staatsgründung beschäftigte.⁴⁵¹

Der Historiker Ernesto de la Torre Villar zählt Mier zu den großen Theoretikern und studierten Gelehrten Mexikos. Besonders zeichne Mier seine rhetorischen Fähigkeiten und starke Reflektion aus. Im Gesamtwerk erkennt Torre Villar die Erarbeitung umfassender Visionen und Systeme, aus denen Mier treffende Schlüsse ziehe und von einer exzellenten Intuition geleitet werde.⁴⁵²

Die Literaturwissenschaftlerin Susana Rotkers befasste sich mit Miers Selbstzeugnissen und vergleicht diese mit der Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts. Die Besonderheit liege darin, dass Mier aus der gegenteiligen Perspektive schreibe, so würden die Europäer zu Barbaren und deren andersartige Sitten bewertet.⁴⁵³ Rotkers erkennt darin das Ende der rein eurozentrischen Sichtweise und den Beginn einer Besinnung auf das Eigene statt den steten Vergleich der amerikanischen Realität mit einem europäischen Modell.⁴⁵⁴

⁴⁴⁸ O´Gorman (1978), *Prólogo*, S. XI.

⁴⁴⁹ O´Gorman (1978), *Prólogo*, S. IX.

⁴⁵⁰ Rotker, „Editor´s Introduction“, S. 36.

⁴⁵¹ O´Gorman (1994), *Prólogo*, S. V.

⁴⁵² Torre Villar, Ernesto de la, „La política americanista de Fray Servando y Tadeo Ortiz“, in: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, (1980) Vol. 8, Nr. 97, S. 67-84, in: Internetarchiv, www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc08/097.html, [11.09.2012].

⁴⁵³ Rotker, „Introduction“, S. 11.

⁴⁵⁴ Rotker, „Introduction“, S. 23.

7. Fazit

Fray Servando Teresa de Mier ist ein hervorragender Vertreter des kreolisch-patriotischen Zeitgeistes und sein „Sermón Guadalupeño“ ein beispielhaftes Zeugnis des aufblühenden mexikanischen Nationalstolzes am Vorabend der Unabhängigkeit. Die vorliegende Arbeit verdeutlichte, dass die Predigt Mier in den Kreis der kreolischen Geistlichen seiner Zeit einreicht, die patriotische Polemik in die Religion einebene. Merkmale hierfür sind der Verfall in einen „Neoaztekismus“, das Propagieren der präkolumbianischen Evangelisierung und die politische Instrumentalisierung des Guadalupe-Ereignisses. Durch die Betrachtung seiner Biographie stellte sich zudem heraus, dass Miers Leben geprägt von den politischen Wirrungen seiner Zeit war und im Zeichen der Unabhängigkeitsprozesse Mexikos stand.

Die Frage, ob Miers Predigt mit der Guadalupe-Tradition brach, wurde untersucht, kann jedoch nicht eindeutig beantwortet werden. Als Ergebnis wird festgestellt, dass obgleich Mier in anderen Schriften die Historizität der Guadalupe-Legende anzweifelt und so als *Antiaparicionista* auftritt, sein „Sermón Guadalupeño“ zwischen den Polen der *Aparicionistas* und *Antiaparicionistas* steht und die Erscheinungslegende weder klar bestätigt, noch negiert. Dies verdeutlicht die Vielseitigkeit der Guadalupe-Kontroverse. Die Einschätzungen der in dieser Arbeit angeführten Historiker gehen weit auseinander. Die Interpretation Bradings, dass Mier die Erscheinungslegende gegen die aufkommende Kritik durch ein apostolisches Fundament aufwerten wollte, scheint plausibel. Ebenso glaubhaft erscheint jedoch die Darstellung von Domínguez, Mier habe nicht an das Guadalupe-Ereignis geglaubt, worauf seine Kritik an der ursprünglichen Erscheinungserzählung in seinen „Cartas a Muñoz“ hinweist. Auch kann die Predigt, wie O’Gorman betont, als Angriff auf die Guadalupe-Tradition begriffen werden, da Mier alle vorigen Werke angesehener Chronisten als fehlerhaft erkennt. Dieser Darstellung widerspricht, dass Mier selbst bis zu seinem Tod bestreitet, das Guadalupe-Ereignis geleugnet zu haben. Im Zuge der Quellenanalyse konnte abschließend festgestellt werden, dass das Guadalupe-Ereignis in der Predigt eine periphere Rolle spielt. Im Fordergrund steht Miers Beweisführung der präkolumbianischen Evangelisierung und die Identifikation zwischen dem Apostel Thomas und dem indigenen Gott und König Quetzalcóatl. Mier erzählt keine neue in sich stimmige Erscheinungslegende zwischen dem Apostel und Guadalupe, sondern versucht vor allem zu beweisen, dass der Apostel in Altmexiko predigte und sich hinter allen indigenen Persönlichkeiten Vertreter des Christentums verbergen. Dabei ist die Argumentationslinie verwirrend, da einer indigenen Person verschiedene biblische Persönlichkeiten zukommen.

Die Untersuchungsfrage, ob Mier mit seiner Predigt bewusst die Legitimation der Vorherrschaft Spaniens in Amerika negieren wollte, kann durch die erfolgte Forschung verneint werden. Basierend auf der zugrundeliegenden Literatur und in Hinblick auf die dargestellte Biographie Miers, kommt die vorliegende Arbeit zu dem Schluss, dass Mier erst 1812 Anhänger der Unabhängigkeit Mexikos wurde, zur Zeit seiner ersten politischen Schriften. Darauf weisen ebenfalls seine regierungskonformen Predigten hin, die dem „Sermón Guadalupano“ vorausgingen. Auch wurde die widersprüchliche Aussage der Predigt herausgearbeitet, dass nach Miers Darstellung die Indianer dem Christentum abtrünnig wurden und so die „erneute“ Evangelisierung durch die Spanier nötig wurde. Die häufig als Intention der Predigt dargestellte Tatsache, Mier nehme den Spaniern mit der Predigt die Legitimation der Eroberung, ist somit anzuzweifeln. Die Idee O´Gormans, dass der als egozentrisch skizzierte Charakter Miers und damit einhergehend sein Streben nach Aufmerksamkeit die Predigt motivierte, erscheint wahrscheinlicher. Vermutlich hinterließ der Besuch Borundas, der den Inhalt der Predigt maßgeblich beeinflusste, die verlockende Vorstellung nie veröffentlichte Wahrheiten, die angeblich auf jahrzehntelanger Forschung basierten, als Erster zu veröffentlichen zu können. Mier muss sich davon sicher Ruhm erhofft haben. Obschon das separatistische Motiv strittig ist, kann man davon ausgehen, dass Mier mit seiner Predigt den amerikanischen Patriotismus bewusst ausdrücken und vorantreiben wollte. Schließlich beleidigt die Predigt offen die spanischen Eroberer, welche ihre eigene Religion hinter dem indigenen Kult nicht erkannt hätten.

Das wahre Motiv der Verurteilung Miers durch den Erzbischof lässt sich nicht eindeutig erschließen und wird von modernen Historikern unterschiedlich bewertet. Der Interpretation, dass Mier verurteilt wurde, weil er die spanische Legitimation in Amerika durch den Mythos der präkolumbianischen Evangelisierung negierte, kann entgegengesetzt, dass dieser Mythos von angesehenen Gelehrten und Chronisten in der Vergangenheit bereits verbreitet worden war und zur Zeit der Predigt vielerorts bekannt war. Selbst Miers Zensoren widersprachen diesem Mythos nicht völlig. Dennoch erscheint auch der offizielle Grund, Mier habe mit der Guadalupe-Tradition gebrochen zweifelhaft. Schließlich wurde die Erscheinungslegende im ausgehenden 18. Jahrhundert von vielen Seiten angezweifelt und galt nicht als ein biblisch kanonisiertes Wunder. Nach ausführlicher Betrachtung kann davon ausgegangen werden, dass das Urteil des Erzbischofs eine Vorbildfunktion zum Zweck hatte. In Anbetracht der historischen und politischen Umstände, die sich durch eine verstärkende Kluft zwischen Kreolen und spanischer Obrigkeit ausdrückte, fiel Mier als mutiger Rhetoriker auf und stellte eine aufrührerische Gefahr dar. Während die französische Revolution und die Unabhängigkeit

der USA die Angst der Spanier vor einer Revolution in Hispanoamerika verstärkten, vermochte der talentierte kreolische Redner Mier die Massen zu fesseln und ihre Meinung zu lenken. So sollte der vorwiegend kreolische Klerus durch das harte Urteil abgeschreckt und ähnlich patriotische Polemik zukünftig unterbunden werden. Das Urteil setzte ein Zeichen gegen Abweichungen von der etablierten Konvention des Status Quo. Das politische Motiv der Verurteilung erscheint durch die Arbeit abschließend eindeutig nachvollziehbarer, als das theologische.

Die einleitend gestellte Frage, wann Guadalupe zum Nationalsymbol wurde, konnte im Verlauf dieser Arbeit ebenfalls beantwortet werden. Die Forschungen zum Hintergrund der Guadalupe-Tradition ergaben, dass erst mit den ersten Veröffentlichungen der Erscheinungserzählung im 17. Jahrhundert die enge Bindung Guadalupes an das mexikanische Nationalbewusstsein entstand. Die vier „mexikanischen Evangelisten“ Miguel Sánchez, Lasso de la Vega, Becerra Tanco und Francisco de Florencia etablierten die Erscheinungslegende und verbanden sie mit einem starken kreolischen Patriotismus. Sie verbreiteten die polemische Darstellung Neuspaniens als von Gott erwähltes Volk und bewiesen mit der Erzählung die direkte Kommunikation zwischen Gott und Amerika. Dies schmälerte die Bedeutung der Spanier als Überbringer des Evangeliums und schaffte ein autonomes geistliches Fundament. Von hier war es ein kleiner Schritt zur politischen Instrumentalisierung Guadalupes als Schutzheilige der Unabhängigkeitskriege und Symbol eines durch religiösen Glauben vereinigenden Nationalstolzes. Die einstige Verbindung des Guadalupe-Kultes mit der indigenen Erdgöttin Tonantzin wurde vergessen und so wandelte sich die indianische Maria in eine Kreolische, Mexikanische. Trotz der Bedeutung Guadalupes, die es vermochte das heterogene Volk zu vereinen und bei der Formierung eines mexikanischen Nationalbewusstseins eine Rolle spielte, schließt sich die Arbeit der Meinung an, dass diese Rolle nicht überbewertet werden darf. Der mexikanische Nationalstolz ist ein komplexes Geflecht verschiedenster Indikatoren. Dabei nahm und nimmt die Rolle der Religion im Kontext der modernen, industriellen und politischen Entwicklungen auch im überwiegend katholischen Mexiko zunehmend ab.

8. Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen

Almanza, Martín Enríquez de, „Carta al rey Felipe II”, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S.148f.

Becerra Tanco, Luis, “Orígen milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe”, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 309-333.

Bustamante, Carlos Maria de, „Elogios y defensa guadalupanos”, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 1052-1090.

Altamirano, Ignacio Manuel, „La Fiesta de Guadalupe“, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 1127-1210.

Bund der Evangelischen Kirchen (Hg.), *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Berlin/Altenburg 1988.

Boturini Benaduci, Lorenzo, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, Madrid 1746, in: Internetarchiv, www.archive.org/stream/ideadeunanuevah00benagoog#page/n6/mode/2up, [30.08.2012].

Boturini Benaduci, Lorenzo, „Catalogo del Museo historico indiano”, in: Boturini Benaduci, Lorenzo, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, Madrid 1746, in: Internetarchiv, www.archive.org/stream/ideadeunanuevah00benagoog#page/n6/mode/2up, [10.09.2012].

Castillo, Bernal Díaz, „Grandeza de Nueva España”, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 145-147.

Duarte, Luis, „Impugnación a la memoria de D. Juan Bautista Muñoz”, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 702-729.

Florencia, Francisco de, “La estrella del norte de México”, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 359-399.

García Icazbalceta, Joaquin, „Origen de la imagen de Guadalupe“ 1883, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 1092-1126.

Mier, Servando Teresa de, *Memorias de Fray Servando Teresa de Mier*, Reyes, Alfonso (Hg.), Madrid 1920.

- Mier, Servando Teresa de, „Manifiesto Apologético” in: Mier, Servando Teresa de, *Escritos Ineditos: Fray Servando Teresa de Mier*, Vergés, J.M. Miguel i/Díaz-Thomé, Hugo (Hg.), Mexiko-Stadt 1944, S. 24-168.
- Mier, Servando Teresa de, *Escritos Ineditos: Fray Servando Teresa de Mier*, Vergés, J.M. Miguel i/Díaz-Thomé, Hugo (Hg.), Mexiko-Stadt 1944.
- Mier, Servando Teresa de, *Ideario Politico*, O’Gorman, Edmundo (Hg.), Caracas 1978.
- Mier, Servando Teresa de, „Carta de despedida a los mexicanos“, in: Mier, Servando Teresa de, *Ideario Politico*, O’Gorman, Edmundo (Hg.), Caracas 1978, S. 5-15.
- Mier, Servando Teresa de, „Memoria politico-instructiva”, in: Mier, Servando Teresa de, *Ideario Politico*, O’Gorman, Edmundo (Hg.), Caracas 1978, S. 190-235.
- Mier, Servando Teresa de, *Historia de la Revolución de Nueva España*, Henestrosa, Andrés (Hg.), Mexiko-Stadt 1986.
- Mier Noriega y Guerra, José Servando Teresa de, *Escritos y Memorias*, Edmundo O’Gorman (Hg.), Mexiko-Stadt 1994.
- Mier, Servando Teresa de, *The Memoires of Fray Servando Teresa de Mier*, Susana Rotker (Hg.), New York/Oxford 1998.
- Mier, Servando Teresa de, „Cartas a Juan Bautista Muñoz”, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos Guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S.757-861.
- Mier, Servando Teresa de, „Sermón Guadlupano”, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 732-752.
- Mier, Servando Teresa de, *Fray Servando Teresa de Mier*, Ortuño Martinez, Manuel (Hg.), Madrid 2007.
- Mora, José María Luis, „Necrología del doctor Mier”, in: Mier, Servando Teresa de, *Historia de la Revolución de Nueva España*, Henestrosa, Andrés (Hg.), Mexiko-Stadt 1986, S.15f.
- Muñoz, Juan Bautista, „Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe”, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S.689-701.
- Núñez de Haro y Peralta, Alonso, „Edicto”, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 752-757.
- Rosa, Augustin de la: „La Aparición de Guadalupe” 1887, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 1211-1279.
- Sahagún, Bernardino de, „Sobre supersticiones”, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 142-144.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Bd. I, Garibay, Angel Maria (Hg.), Mexiko-Stadt 1969.

Sánchez, Miguel, „Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe”, in: Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004, S. 152-281.

Tirado y Priego, José Antonio, „Primera Declaración 22 de Setiembre de 1817”, in: Hernández y Dávalos, J. E., *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de Mexico de 1808 a 1821*, Bd. III, Mexiko-Stadt 1968, S. 789-791.

Uribe, José de/Omaña Manuel, „Dictamen sobre el sermón que predicó el padre doctor Fray Servando Mier del Orden de Santo Domingo en la Insigne y Real Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe el día 12 de diciembre de 1794”, in: Hernández y Dávalos, J. E., *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de Mexico de 1808 a 1821*, Bd. III, Mexiko-Stadt 1968, S. 80-113.

Vega, Lasso de la, „Huei Tlamahuicolteca”, Mexiko-Stadt 1649, in: Internetarchiv, www.archive.org/stream/hueitlamahuiolti00lass#page/n3/mode/2up, [30.09.2012].

Indirekt zitierte Quellen

Calancha, Antonio de la, *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona 1639.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, Cuevas, Mariano (Hg.), Mexiko-Stadt 1964.

Cogolludo, López, *Historia de Yucatán*, Mexiko-Stadt 1957.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*, Mexiko-Stadt 1967.

García, Gregorio, *Orígen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Valencia 1607.

Sigüenza y Góngora, „Teatro de las virtudes políticas que constituyen a un principe“, in: Pérez de Salazar, F., *Carlos de Sigüenza y Góngora. Obras*, Mexiko-Stadt 1928.

Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, León-Portilla, Miguel (Hg.), Mexiko-Stadt 1969.

Fachliteratur:

Begoña, Arteta, *Fray Servando Teresa de Mier una vida de novela*, Mexiko-Stadt 1991.

Beyhaut, Gustavo, *Süd- und Mittelamerika II Von der Unabhängigkeit bis zur Krise der Gegenwart*, Fischer Weltgeschichte Bd. 23, Frankfurt a.M. 1965.

Brading, D. A., *Mexican Phoenix Our Lady of Guadalupe: Image and tradition across five centuries*, Cambridge 2001.

- Brading, David A., *The first America: The Spanish monarchy Creole patriots, at the liberal state 1492-1867*, Cambridge 1991.
- Brading, David, *Prophecy and Myth in Mexican history*, Cambridge 1984.
- Brading, David A., *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Mexiko-Stadt 1973.
- Cantú, Gloria M. Delgado de, *Historia de México El proceso de gestación de un pueblo*, Bd. 1, Mexiko-Stadt 1998.
- Domínguez Michael, Christopher, *Vida de Servando*, Mexiko-Stadt 2004.
- García Alvarez, Juan Pablo, *la compleja personalidad del padre mier algunos aspectos poco conocidos*, Mexiko-Stadt 1964.
- González, Luis, „Geburt einer Nation“, in: Bernal, Ignacio (Hg.), *Kurze Geschichte Mexikos*, Köln 1977, S. 59-114.
- Hadley, Bedford Keith, *The enigmatic Padre Mier*, Austin 1955.
- Kamen, Henry, *Die spanische Inquisition*, München 1967.
- Konetzke, Richard, „La condición legal de los criollos y las causas de la Independencia, Estudios Americanos“, in: Kahle, Günter/Pietschmann, Horst (Hg.), *Lateinamerika: Entdeckung, Eroberung, Kolonisation, Gesammelte Aufsätze von Richard Konetzke*, Lateinamerikanische Forschungen: Beihefte zum Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas Bd. 10, Köln/Wien 1983, S. 295-318.
- Konetzke, Richard, „Staat und Gesellschaft in Hispanoamerika am Vorabend der Unabhängigkeit“, in: Kahle, Günter/Pietschmann, Horst (Hg.), *Lateinamerika: Entdeckung, Eroberung, Kolonisation, Gesammelte Aufsätze von Richard Konetzke*, Lateinamerikanische Forschungen: Beihefte zum Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas Bd. 10, Köln/Wien 1983, S.595-605.
- Konetzke, Richard, *Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft*, Fischer Weltgeschichte Bd. 22, Frankfurt a.M. 1965.
- König, Hans-Joachim, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, Stuttgart 2006.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formacion de la conciencia nacional en México*, Mexiko-Stadt 2006.
- López Portillo y Pacheco, José, *Quetzalcóatl Roman eines Mythos*, Berlin/Weimar 1980.
- Maillefert, Alfredo, *Fray Servando Teresa de Mier*, Mexiko-Stadt 1936.
- Maza de la, Francisco, *El guadalupanismo mexicano*, Mexiko-Stadt 1953.

- Nebel, Richard, „Kirche und *Conquista espiritual* Mythische Imagination und Transformationsprozesse in México“, in: Edelmayer, Friedrich/Hasberger, Bernd/Pothast, Barbara (Hg): *Lateinamerika 1492-1850/70*, Wien 2005, S.137-151.
- Nebel, Richard, *Santa Maria Tonantzín Virgen de Guadalupe – Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*, Immensee 1992.
- Nebel, Richard, „Santa Maria Tonantzín Virgen de Guadalupe – Pastoral und Volksreligiösität“, in: Schlegelberger Bruno/Delgado, Mariano (Hg), *Ihre Armut macht uns reich Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, Berlin 1992, S. 144-164.
- Nebel, Richard, *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft - Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus*, Immensee 1983.
- O´Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, Mexiko-Stadt 1991.
- O´Gorman, Edmundo, *El heterodoxo guadalupano*, Mexiko-Stadt 1981.
- Ortega y Medina, Juan A., „Indigenismo e hispanismo en la conciencia historiográfica mexicana“, in: Blancarte, Roberto, *Cultura e identidad nacional*, Mexiko-Stadt 1994, S. 44-72.
- Peters, Ulrike, *Philosophie der Azteken. Eroberung und Mission als Transkulturation*, Nordhausen 2010.
- Poole, Stafford, *Our Lady of Guadalupe The origins and sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson 1995.
- Reyes, Alfonso, *Visión de Anáhuac y otros ensayos*, Mexiko-Stadt 2004.
- Robles, Vito Alessio, *El pensamiento del padre Mier*, Mexiko-Stadt 1973.
- Stafford Poole, C.M., *The guadalupan controversies in Mexico*, Stanford 2006.
- Stafford Poole, C.M., *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol 1531-1797*, Arizona 1995.
- Torre Villar, Ernesto de la/Navarro de Anda, Ramiro, *Testimonios históricos guadalupanos*, Mexiko-Stadt 2004.
- Torre Villar, Ernesto de la, *En torno al guadalupanismo*, Mexiko-Stadt 2004.
- Torre, Ernesto de la, *La independencia de México*, Madrid 1992.
- Velázquez, Primo Feliciano, *La Aparición de Santa María de Guadalupe*, Mexiko-Stadt 1931.

Internetseiten

Internetseite der *Basílica de Santa María de Guadalupe*, www.virgendeguadalupe.org.mx, [21.09. 2012].

Internetseite für touristische Informationen des Staates Veracruz, www.xalapa.net/sitios/coatepec.htm, [09.10.2012].

Internetseite des *Museo Nacional de Antropología* Mexiko-Stadt, www.mna.inah.gob.mx/index.php/salas-de-exhibicion/permanentes/arqueologia/mexica.html, [08.11.2012].

Zeitschriftenartikel

Arias, Santa, „Fray Servando Teresa de Mier a Juan Bautista Muñoz: la disputa guadalupana en vísperas de la independencia“, in: *Revista Iberoamericana* (2008), Vol. LXXIV, Núm. 222, S. 1-15.

Favrot Peterson, Jeanette, „The Virgin of Guadalupe: Symbol of Conquest or Liberation?“, in: *Art Journal* (1992), Vol. 51, No. 4, S. 39-47.

Kurtz, Donald V., „The Virgin of Guadalupe and the Politics of Becoming Human“, in: *Journal of Anthropological Research* (1982), Vol. 38, No. 2, S. 194-210.

Luqui Lagleyze, Julio M., „Fray Servando de Mier y su sermón guadalupano de 1794. La búsqueda de una justificación teológica a la independencia de América“, S. 151, in: *Temas de historia argentina y americana* (2009), Nr. 15, S. 137-158.

Roldán, Margarita Zires, „Der Mythos der Virgen de Guadalupe. Audiovisuelle Veränderungen und neue politisch-religiöse Strategien im heutigen Mexiko“, in: *Anthropos* (2000), Bd. 95, S. 445-461.

Swanson, Rosario M. de: „Los milagros de la Virgen de Guadalupe: Transición al Nuevo/Nuevos Mundos“, in: *Hispania* (2002), Vol. 85, No. 2, S. 228-239.

Torre Villar, Ernesto de la, „La política americanista de Fray Servando y Tadeo Ortiz“, in: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, (1980) Vol. 8, Nr. 97, S. 67-84, in: www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc08/097.html, [11.09.2012].

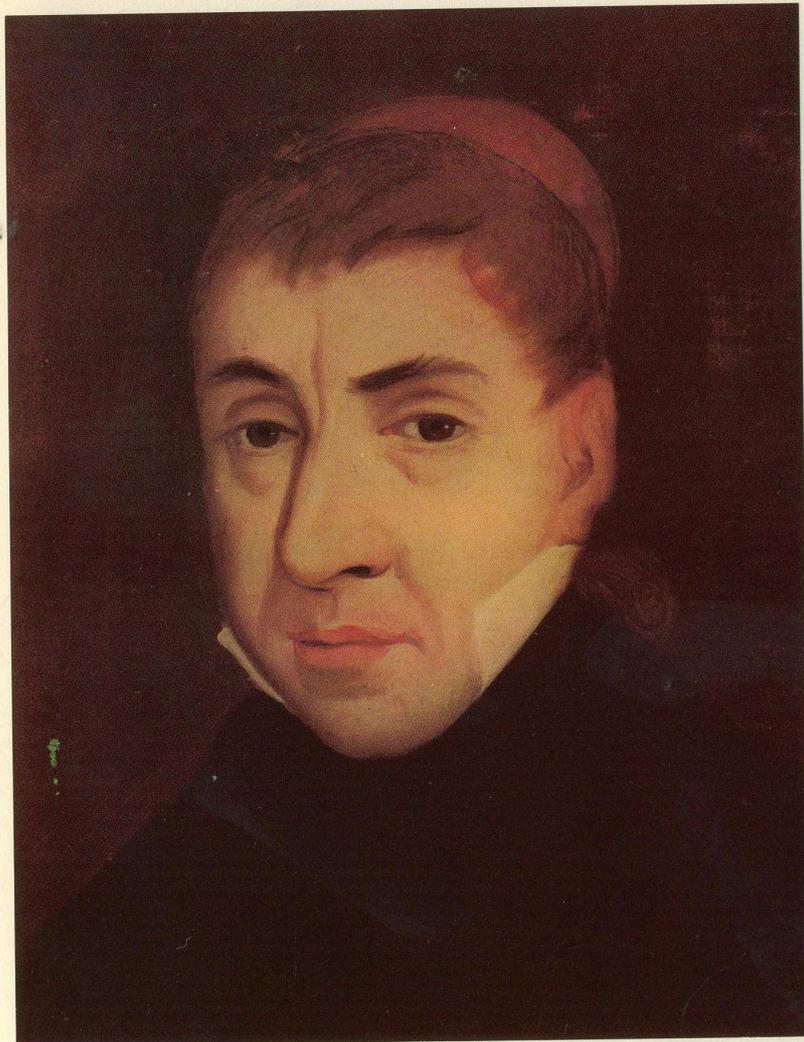
Unbekannt, „Papst Johannes Paul spricht in Mexiko erstmals einen Indianer heilig“, in: *Die Welt*, vom 29.07.2002, in: www.welt.de/print-welt/article402658/Papst-Johannes-Paul-spricht-in-Mexiko-erstmals-einen-Indianer-heilig.html, [25.08.2012].

9. Anhang



Our Lady of Guadalupe

Anhang 1: Gnadenbild der Guadalupe in der *Basílica de Santa María de Guadalupe*
Quelle: Foto von Rafael Doniz, in: Brading, D. A., *Mexican Phoenix Our Lady of Guadalupe: Image and tradition across five centuries*, Cambridge 2001, Titelbild.



El retrato de fray Servando que aquí se reproduce, no corresponde a la época de Mier, según nos lo hizo creer su autor, para mí, José María Campos Rivera, catalán refugiado en México tras la guerra civil española.

Andrés Henestrosa

Anhang 2: Portrait von Servando Teresa de Mier

Quelle: Andrés Henestrosa, vor der Einleitung in: Mier, Servando Teresa de, *Historia de la Revolución de Nueva España*, Henestrosa, Andrés (Hg.), Mexiko-Stadt 1986.



Anhang 3: Aztekischer Sonnenstein

Quelle: Privatfoto im *Museo Nacional de Antropología* Mexiko-Stadt.



Anhang 4: Statue der Coatlicue

Quelle: Internetseite des *Museo Nacional de Antropología* Mexiko-Stadt, www.mna.inah.gob.mx/index.php/salas-de-exhibicion/permanentes/arqueologia/mexica.html, [08.11.2012].

Erklärung

Köln, den 19.11.2012

Hiermit versichere ich, dass ich diese Diplomarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen meiner Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen sind, habe ich in jedem Fall unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht. Dasselbe gilt sinngemäß für die Abbildungen. Diese Arbeit hat in dieser oder einer ähnlichen Form noch nicht im Rahmen einer anderen Prüfung vorgelegen.

Caterina Nicolai