

»Lo pasado responde de lo porvenir«:

Die Plausibilisierung der mexikanischen Unabhängigkeit bei fray Servando Teresa de Mier (1763–1827)

Anne Kraume

Auftakt

Am 12. Dezember 1794 hält der neuspanische Dominikanermönch und Doktor der Theologie fray Servando Teresa de Mier eine Predigt in der Basilika der Jungfrau von Guadalupe von Mexiko-Stadt. In Anwesenheit des spanischen Vizekönigs Miguel de la Grúa Talamanca y Branciforte und des spanischen Erzbischofs Alonso Núñez de Haro skizziert der junge Priester einen Gedanken, der sich sowohl für sein eigenes Leben als auch für die politische Entwicklung seines Landes als durchaus folgenreich erweisen würde. So spricht fray Servando über die Marienerscheinungen, die sich der Überlieferung nach im Jahr 1531 und damit nur zehn Jahre nach der Eroberung des Mexicareiches durch die Spanier unter Hernán Cortés zugetragen haben sollen. Damals soll einem Mann indigener Abstammung namens Juan Diego Cuauhtlatoatzin auf der Anhöhe von Tepeyac außerhalb von Mexiko-Stadt die Jungfrau Maria erschienen sein und ihn aufgefordert haben, bei dem spanischen Bischof der Stadt die Errichtung einer Kapelle zu fordern. Dieser sei allerdings skeptisch geblieben und habe den Übermittler der Botschaft aufgefordert, einen Beweis vorzulegen, dass die Marienerscheinungen tatsächlich stattgefunden hatten. Als Juan Diego dann tags darauf vor dem Bischof seinen Mantel ausbreitete, in dem er auf Geheiß seiner Auftraggeberin duftende Rosen gesammelt hatte, sei darin das Bild der dunkelhäutigen Jungfrau erschienen, so die Überlieferung. Daraufhin soll der Bischof der Erzählung Glauben geschenkt und an dem Ort der Erscheinungen die geforderte Kapelle errichten lassen haben (vgl. Brading 2003; Lafaye 2006 [1977]; Poole 2017 [1995]).

In seiner Predigt anlässlich des Feiertags der Jungfrau von Guadalupe schlägt nun mehr als 250 Jahre später fray Servando Teresa de Mier eine vollkommen neue Lektüre dieser Geschichte vor: Die Marienerscheinungen hätten zwar tatsächlich stattgefunden; allerdings keineswegs, um die von den Spaniern initiierte Missionierung der indigenen Bevölkerung des wenige Jahre zuvor eroberten Landes zu ei-

nem erfolgreichen Abschluss zu bringen. Vielmehr seien die Amerikanerinnen und Amerikaner bereits im ersten Jahrhundert nach Christus durch den heiligen Thomas missioniert worden und deshalb schon lange vor der Conquista christlich gewesen. Weil ihr Glaube aber über die Jahrhunderte hinweg in Vergessenheit geraten sei, hätten die Erscheinungen der Jungfrau im 16. Jahrhundert allein dem Zweck gedient, den vergessenen Glauben wieder in Erinnerung zu rufen (vgl. Mier 1981). Was der kreolische Prediger nicht ausdrücklich formuliert,¹ was für seine Zuhörerinnen und Zuhörer aber nur zu deutlich verständlich sein musste, das ist die Konsequenz aus dieser Relektüre einer lokalen christlichen Tradition: Wenn nämlich die Bewohnerinnen und Bewohner Mexikos schon vor der spanischen Conquista christlich gewesen waren, dann war auch das Argument hinfällig, mit dem die Spanier ihre Eroberung des Landes im Verlauf der ganzen Kolonialzeit legitimiert hatten – denn dann hatte dort niemand mehr missioniert werden müssen.

Fray Servandos Predigt stellt insofern ein Schlüsselmoment in der Geschichte der mexikanischen Unabhängigkeitsbewegung um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert dar, als der Dominikaner mit seiner Predigt schon Jahre vor dem Beginn der Kämpfe um die Unabhängigkeit deren zentrale ideologische Botschaft von der Illegitimität der spanischen Kolonialherrschaft vorwegnimmt.² Er unternimmt in

1 Im spanischen Kolonialreich sind Kreolinnen und Kreolen (>criollas< und >criollos<) die bereits in der Kolonie geborenen Nachkommen spanischer Eltern, in Abgrenzung von den noch in Spanien geborenen Spanierinnen und Spaniern, die als >peninsulares< bezeichnet wurden. Im ausgehenden 18. Jahrhundert sah sich diese zahlenmäßig große und zumeist gebildete Bevölkerungsgruppe durch die sogenannten >Bourbonischen Reformen<, mit denen Karl III. die Verwaltung in den spanischen Kolonien straffen wollte, ihrer Möglichkeiten der Einflussnahme auf die Politik in ihren Heimatländern und vor allem ihrer Aufstiegschancen in der kolonialen Verwaltung beraubt. Infolgedessen waren sie die stärksten Befürworter und zentralen Akteure der Unabhängigkeitsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Vgl. dazu Moraña 1988; Brading 2003; Vitulli/Solodkow 2009 und Kraume 2013.

2 Allerdings waren die dieser Botschaft zugrundeliegenden Vorstellungen in den Kreisen der gebildeten Kreolen nicht neu, zu denen fray Servando Teresa de Mier gehörte. So hatte fray Servandos Ordensbruder fray Diego Durán in seiner *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (1567–80) bereits im 16. Jahrhundert die Vorstellung vertreten, dass die indigenen Bewohner Mexikos die Nachfahren eines der »verlorenen zehn Stämme Israels« seien, die dann von einem christlichen Apostel (eben mutmaßlich dem heiligen Thomas) missioniert worden seien (vgl. Durán 1867–1880: 2). Vgl. dazu insbesondere auch Tedeschi 2020. Vergleichbare Positionen waren in der Folge dann von kreolischen Intellektuellen wie zum Beispiel Carlos de Sigüenza y Góngora (1645–1700) vertreten worden. Über diesen schreibt der Historiker David A. Brading: »Obwohl man Carlos de Sigüenza y Góngora als mexikanischen Nationalisten bezeichnet hat, wäre es sicher besser, ihn als einen kreolischen Patrioten zu definieren, der versucht hat, Mexiko eine ruhmreiche Vergangenheit und eine glorreiche Gegenwart zu verleihen. [...] In der Zeit, als er schrieb, war noch nicht einmal das Konzept einer mexikanischen Nation erfunden worden, die all die bunten ethnischen Gruppen und Klassen umfasst hätte, die Neuspanien damals bewohnten. Sigüenza schrieb als Sprachrohr

seiner argumentativ teils durchaus kursorisch verfahrenen Predigt auf diese Weise den Versuch der Plausibilisierung eines Gedankens, dessen politische Tragweite zwar erst Jahre später zum Tragen kommen würde, dessen skandalöses Potential aber schon jetzt nicht zu verkennen war: So steht im Mittelpunkt von fray Servandos Predigt der Gedanke von der kulturellen Eigenständigkeit seines Heimatlandes in Abgrenzung von der spanischen Kolonialmacht. Zu einem Zeitpunkt, zu dem die Französische Revolution erst fünf und die Amerikanische Revolution nicht mehr als 18 Jahre zurücklag, reagierten die spanische Krone und ihre Kolonialverwaltung und insbesondere die katholische Kirche aus diesem Grund äußerst empfindlich auf die subversive Intervention des Predigers: Man strengte einen kirchenrechtlichen Prozess gegen ihn an, in dessen Verlauf er zunächst zum Widerruf seiner polemischen Thesen gezwungen und schließlich zu zehn Jahren Haft in einem spanischen Kloster verurteilt wurde (vgl. Domínguez Michael 2004: 92–103).

In Europa entzieht sich der verurteilte Aufrührer allerdings dem Zugriff der staatlichen und der kirchlichen Obrigkeit durch wiederholte Fluchten aus den unterschiedlichsten Gefängnissen; er knüpft Netzwerke zu einflussreichen Intellektuellen in Frankreich, Italien, Spanien und England; nimmt 1801 als Gast am Konzil der Konstitutionellen Kirche in Paris und 1808 als Feldkaplan am spanischen Befreiungskrieg gegen Napoleon teil, um dann 1810–11 den ersten Sitzungen der Verfassungsgebenden Versammlung in Cádiz beizuwohnen und sich schließlich zwischen 1811 und 1816 den Kreisen der in London exilierten spanischen Liberalen und hispanoamerikanischen Anführer der inzwischen ausgebrochenen Unabhängigkeitskriege anzuschließen.³ 1813 publiziert er dort das erste historiographische Werk über die längst noch nicht abschließend erreichte Unabhängigkeit seines Heimatlandes, die *Historia de la Revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac*. 1817 kehrt er mit einer Truppe von Freischärlern in sein 22 Jahre zuvor verlassenes Heimatland Neuspanien zurück, wird dort umgehend festgenommen und für knapp drei Jahre im Gefängnis der Inquisition in Mexiko-Stadt inhaftiert. Dort schreibt er die erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und damit lange nach seinem Tod publizierten sogenannten *Memorias*, in denen er in zwei Teilen zunächst die Geschichte seiner Predigt von 1794 und dann diejenige seiner sich daran anschließenden Verbannung rekapituliert.

der kreolischen Nation und seines Heimatlandes. Seine historische Bedeutung liegt nicht in dem, was er erreicht hat, was letztlich ziemlich wenig war, sondern in dem, was er zu erreichen hoffte, und in seiner Verbreitung des patriotischen Glaubens« (Brading 2003: 405, Übersetzung A.K.). Über das Verhältnis der Kernaussage von fray Servandos Predigt zu den zuvor schon verbreiteten Überzeugungen konstatiert Brading: »Die abstrusen Spekulationen der kreolischen Gelehrten sahen sich hier mit einem Schlag in eine öffentliche Versicherung der spirituellen Autonomie Mexikos verwandelt« (Brading 2003: 627, Übersetzung A.K.).

3 Vgl. zu fray Servandos Vita die umfangreiche und akribisch dokumentierte Biographie von Christopher Domínguez Michael (Domínguez Michael 2004).

Das Beispiel von fray Servando Teresa de Mier, seiner Predigt und seinen beiden im weitesten Sinne literarischen Werken (nämlich der *Historia de la Revolución* von 1813 und der *Memorias* aus den Jahren von 1817 bis 1820) erlaubt es, diesen Teil der hispanoamerikanischen und insbesondere der mexikanischen Unabhängigkeitsbewegung als Geschichte des Versuchs einer Plausibilisierung der ideologischen Prämisse von der kulturellen Eigenständigkeit Amerikas und der sich daraus ergebenden Konsequenzen zu lesen. Die Sattelzeit um 1800 ist gerade in dem transatlantischen Kontext, in dem sich fray Servando Teresa de Mier bewegte, eine Epoche epistemischer Krisenerfahrungen und politischer Legitimationsprobleme gewesen, wie man mit Reinhart Koselleck argumentieren könnte.⁴ Es ist in diesem Zusammenhang kein Zufall, dass die Unabhängigkeit Neuspaniens insbesondere von katholischen Priestern ins Werk gesetzt worden ist: Sowohl intellektuelle Vordenker der Unabhängigkeitsbewegung wie fray Servando Teresa de Mier als auch deren spätere militärische Anführer wie Miguel Hidalgo und José María Morelos waren als Kleriker nicht nur belesen, sondern vor allem auch rhetorisch geschult und erfahren im Umgang mit der öffentlichen Rede.⁵ Wenn man deshalb der lateinischen Etymologie des Wortes folgend ›das Plausible‹ als das Applauswürdige (oder auch das auf den Applaus Zielende) definieren möchte,⁶ dann bietet sich fray Servandos Predigt als konkreter Ausgangspunkt für eine Untersuchung der von ihm mit dem Ziel der Plausibilisierung der Unabhängigkeit seines Heimatlandes verwendeten Verfahrensweisen an, und das umso mehr, als die Predigt in der kolonialen Gesellschaft Neuspaniens als eine durchaus ernstzunehmende literarische Gattung galt und namentlich fray Servando sein Selbstbewusstsein als Schriftsteller nur zu oft ausdrücklich unmittelbar aus seiner Befähigung zur Predigt herleitet.⁷ »Dotado

4 Vgl. zum Begriff ›Sattelzeit‹ und zur Vorstellung von einer solchen Epochenchwelle um 1800 Koselleck 1979 und Fulda 2016.

5 Vgl. zu Hidalgo und Morelos und der stark von Klerikern geprägten Ausrichtung der mexikanischen Unabhängigkeitsrevolution Breña 2012: 151–161. David A. Brading vermerkt, die große Zahl von Klerikern unter den Aufständischen habe die spanischen Behörden seinerzeit veranlasst, deren Ersetzung durch linientreue spanische Priester zu fordern (vgl. Brading 2003: 620–621).

6 Das deutsche Wort ›plausibel‹ lässt sich ebenso wie das spanische ›plausible‹ etymologisch auf das lateinische ›plausibilis‹ zurückführen, das seinerseits auf das Verb ›plaudere‹ (Beifall klatschen) zurückgeht und deshalb ›Beifall verdienend, einleuchtend‹ bedeutet (vgl. Digitales Wörterbuch der Deutschen Sprache (DWDS) 2022). Die Real Academia Española fasst die Bedeutungen des Adjektivs mit »atendible, admisible, recomendable« zusammen, also in etwa »zulässig, statthaft, empfehlenswert« (Real Academia Española 2022).

7 So verweist Mier in seinen *Memorias* immer wieder auf seine große Reputation als Prediger, etwa wenn er den wegen seiner polemischen Predigt gegen ihn erhobenen Vorwurf des politischen Aufrührertums unter anderem mit dem Hinweis zu widerlegen versucht, dass er schon in den Jahren vor der Predigt von 1794 wiederholt vor einer großen Öffentlichkeit gepredigt habe, bei diesen Gelegenheiten auch vor klaren politischen Stellungnahmen nicht

de fácil palabra, mordaz, erudito, inteligente y deslenguado, siempre supo cautivar la atención de sus oyentes« (»Wortgewandt, bissig, gebildet, intelligent und klatschhaft wie er war, hat er es immer verstanden, die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf sich zu ziehen«), so beschreibt ihn auch der mexikanische Historiker Edmundo O’Gorman, der sich Mitte des 20. Jahrhunderts ausführlich mit der Geschichte der Predigt von 1794 auseinandergesetzt hat (O’Gorman 1960 [1945]: 62). Vor diesem Hintergrund widmen sich die folgenden Überlegungen am Beispiel von fray Servando Teresa de Mier der Frage, wie in der historischen Konstellation der beginnenden Unabhängigkeitsbewegungen in Hispanoamerika die Loslösung der ehemaligen Kolonien vom spanischen Mutterland plausibel gemacht wurde. Sie gehen dabei von der Annahme aus, dass die angestrebte Revolution auch von den diese Revolution maßgeblich vorantreibenden gebildeten Kreolen wie Mier als ein »Plausibilitätsbruch« wahrgenommen wurde. Es handelt sich also um eine historische Situation, in der zuvor geläufige Plausibilisierungen grundsätzlich in Frage gestellt wurden und in der aus diesem Grund neue Wege der Plausibilisierung beschritten werden mussten. Welcher Natur die Wege der Plausibilisierung gewesen sind, die der 1794 mit seiner skandalösen Predigt ins Licht der Öffentlichkeit getretene Dominikaner in seinem in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts zwischen Europa und Amerika entstehenden Werk einschlägt, wird im Folgenden zu untersuchen sein.

Kontingenz leben, Kontingenz schreiben

Der in dem vorliegenden Sammelband näher zu beleuchtende Begriff der Plausibilität ist, wie der Verfasser eines der wenigen ausdrücklich die Frage danach aufwerfenden Aufsatzes konstatiert, selbst »so unbestimmt wie das, was er auszudrücken sucht«. Es handle sich allem Anschein nach um einen »Common-sense-Begriff«, dessen Bedeutung denjenigen, die ihn gebrauchen, unausgesprochen auf der Hand zu liegen scheine, ohne dass weiterreichende Untersuchungen dazu notwendig wären (Koch 2002: 194). Tatsächlich sind auch zwanzig Jahre nach Erscheinen dieser Überlegungen Erklärungsversuche rar, die über die etymologische Herleitung des Begriffs »Plausibilität« und die daraus resultierende sehr weit gefasste Definition des Plausiblen als das in einem allgemeinen Sinne Beifallswürdige substanziiell hinausgingen.⁸ Der naheliegende Rückgriff auf die rhetorische Tradition lässt allerdings deutlich werden, dass die Frage nach der Plausibilität des in einer Rede Gesagten

zurückgeschreckt sei und damit jedes Mal große Erfolge bei seinem Publikum erzielt habe (vgl. Mier 2009, t. I: 351–352). Vgl. zur Predigt als Gattung Herrejón Peredo 2003.

8 Der Verfasser des zitierten Aufsatzes konstatiert: »In die einschlägigen philosophischen und wissenschaftstheoretischen Handbücher hat er [der Begriff der Plausibilität] sich noch nicht verirrt« (Koch 2002: 194).

immer dann besonders virulent wird, wenn sich der Redner oder die Rednerin auf das Gebiet der Kontingenz vorwagt, in einen Bereich also, in dem eine Sache so oder auch anders beurteilt werden kann (vgl. Koch 2002: 195–196). Und auch wenn man gegen diese Feststellung ins Feld führen mag, dass wohl die allermeisten Redegegenstände in diesem Sinne kontingent und deshalb erst eigens plausibel zu machen sind (sofern sie jedenfalls jenseits der forensischen Argumentation mit ihren einander klar ausschließenden Kategorien liegen) und dass eine solche Eingrenzung daher nicht wirklich zur schärferen Profilierung des diffusen Begriffs ›Plausibilität‹ dienen kann, scheint mir die Betonung der Kontingenz doch im Kontext der hispanoamerikanischen Unabhängigkeit und den von deren Verfechtern eingesetzten Plausibilisierungsverfahren von besonderer Bedeutung zu sein. So arbeiten sich die beiden bereits erwähnten Hauptwerke fray Servando Teresa de Miers in auffälliger Art und Weise an jener Spannung zwischen Kontingenz und Kontinuität ab, die dem argentinischen Historiker Elías José Palti zufolge einen der Ausgangspunkte für die begriffsgeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Epochenumbruch um 1800 darstellt, welcher der bereits zitierte Reinhart Koselleck einen großen Teil seiner wissenschaftlichen Bemühungen gewidmet hat: Die Fruchtbarkeit von dessen Begriffsgeschichte resultiere vor allem aus der Tatsache, dass in der Veränderlichkeit der Begriffe die Prozessualität der Geschichte selbst nachvollziehbar wird. Koselleck habe deshalb Geschichte zwar immer in ihrer Kontingenz verstanden, den historischen Prozess aber dennoch für grundsätzlich intelligibel gehalten (vgl. Palti 2005: 32).

In seiner Auseinandersetzung mit der Geschichte der Unabhängigkeit (in der in London erschienenen *Historia de la Revolución*) und der Geschichte der eigenen Person (in den wenige Jahre später in Mexiko entstandenen *Memorias*) sucht nun fray Servando (der ja nicht nur Zeuge, sondern vor allem auch Akteur des in Frage stehenden Epochenwandels gewesen ist) diese Spannung für die Plausibilisierung der Unabhängigkeit fruchtbar zu machen. Während er sich in der *Historia de la Revolución* bemüht, ausgehend von einer Vielzahl äußerst disperser Quellen und Materialien die einzelnen durchaus kontingenten Ereignisse der mexikanischen Geschichte bis in das Jahr 1813 hinein durch die starke Präsenz eines Erzählers dahingehend zu ordnen, dass sie sich trotz allem als eine sich auf das Ziel der Unabhängigkeit hin entwickelnde Kontinuität darstellen lassen, setzt er in den *Memorias* darauf, die Kontingenz seiner eigenen Lebenserfahrungen ausdrücklich als solche zu markieren und auszustellen (vgl. Kraume 2023).

Diese je unterschiedliche Stoßrichtung lässt sich bereits ausgehend von den Titeln der beiden Werke anschaulich machen. Wenn nämlich der vollständige Titel des historiographischen Werkes *Historia de la Revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac, ó Verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el pre-*

sente año de 1813 lautet,⁹ dann legt die darin zum Ausdruck kommende Betonung der Kausalität und des Fortschrittsgedankens tatsächlich die Vermutung nahe, dass das in Frage stehende Werk vor allem die (narrative) Überwindung der historischen Kontingenz versucht. Fray Servandos später unter dem Titel *Memorias* veröffentlichte Erinnerungen bestehen dagegen aus zwei Teilen, deren erster (die »Apología del Dor. Dn. Servando Teresa de Jesús de Mier Noriega Guerra etc. sobre el sermón que predicó en el Santuario de Tepeyac el 12 de Diciembre de 1794, con noticia de todo lo ocurrido en la atroz persecución que con ese pretexto le suscitó el M. R. Dor. Dn. Alonso Núñez de Haro, Arzobispo entonces de México«) eine Rechtfertigungsschrift darstellt, in der sich der Autor mit den wegen seiner skandalösen Predigt gegen ihn erhobenen Vorwürfe auseinandersetzt; und deren zweiter (die »Relación de lo que sucedió en Europa al Dr. D. Servando Teresa de Mier, después de que fue trasladado allá por resultas de lo actuado contra él en México, desde julio de 1795 hasta octubre de 1805«) von den sich daran anschließenden Erlebnissen des verbannten kreolischen Schriftstellers in Europa erzählt.¹⁰ Die passivischen Konstruktionen in den Titeln beider Teile lassen den Protagonisten des autobiographischen Textes eher als Objekt fremder und zwischen den Zeilen als unhintergebar gekennzeichnete Entscheidungen denn als selbstbestimmtes Subjekt erscheinen. So ist das hier in der dritten Person angesprochene Ich des autobiographischen Textes Opfer der willkürlichen Machenschaften seiner Gegner und damit in besonderer Weise der Kontingenz der Geschehnisse unterworfen. Zwischen den Polen von Kontingenzbewältigung und Kontingenzexposition spannt sich auf diese Weise fray Servandos Versuch, in seinen Hauptwerken die Unabhängigkeit seines Heimatlandes nicht nur in einem politischen, sondern auch in einem literarischen Sinne plausibel zu machen.¹¹ Wenn diese Hypothese allerdings die Betonung ganz ausdrücklich auf das

-
- 9 In der deutschen Übersetzung lautet dieser Titel: *Geschichte der Revolution von Neuspanien, das früher Anáhuac hieß, oder Deren tatsächlicher Ursprung und Entwicklung, mit der Erzählung von ihren Fortschritten bis in das gegenwärtige Jahr 1813.*
- 10 In der deutschen Übersetzung heißen die beiden Teile der *Memorias*: »Apologie des Dr. Servando Teresa de Jesús de Mier Noriega Guerra usw. über die Predigt, die er am 12. Dezember 1794 in der Kirche von Tepeyac gehalten hat, mit einem Bericht über alles, was in der fürchterlichen Verfolgung geschehen ist, die Monsignor Dr. Don Alonso Núñez de Haro, damals Erzbischof von Mexiko, wegen dieser Predigt gegen ihn angezettelt hat« und »Erzählung über das, was dem Dr. D. Servando Teresa de Mier in Europa geschehen ist, nachdem er wegen der in Mexiko gegen ihn unternommenen Machenschaften dorthin geschafft worden war, von Juli 1795 bis Oktober 1805.«
- 11 Miriam Lay Brander hat sich mit der Frage nach der Spannung zwischen Kontingenz und Kontinuität mit Blick auf das Erzählen in der Frühen Neuzeit auseinandergesetzt. Sie unterscheidet für diese Zeit zwischen dem Erzähler in historiographischen Texten, der vor allem deshalb als »Garant der Einheit der Erzählung« auftreten könne, weil er das zu erzählende Geschehen von einem Endpunkt aus perspektiviert; und dem Erzähler in fiktionalen Texten, der im Unterschied dazu in Episoden erzähle, weil er »nicht über die totalisierende zeitliche Ein-

Verb legt (›plausibel *machen*‹), dann liegt das daran, dass das Konzept ›Plausibilität‹ grundsätzlich auf einer diskursiven und nicht etwa auf einer phänomenologischen Ebene zu verorten ist. Bei der Diskussion des hier in Frage stehenden Begriffs kann es sich also nicht darum handeln zu klären, wann etwas plausibel *ist*; sondern es kann allein darum gehen zu analysieren, wann, warum und aufgrund welcher Prämissen etwas als plausibel *erscheint*.

Die Illegitimität der Conquista

In seiner so aufsehenerregenden wie folgenreichen Predigt vom Dezember 1794 war der spätere Autor der *Historia de la Revolución de Nueva España* und der *Memorias* von der Annahme ausgegangen, dass die Geschichte der Erscheinungen der Jungfrau von Guadalupe seit jeher verfälscht dargestellt worden sei. Weil die fragliche Geschichte der Marienerscheinungen nämlich ursprünglich auf Nahuatl erzählt worden ist und die europäischen Historiographen Neuspaniens dieser Sprache nur unzureichend mächtig gewesen seien, gelte es, die vermeintlich altbekannte Geschichte neu zu schreiben und die bisherigen Fehler geradezurücken. Um das tun zu können, gliedert fray Servando Teresa de Mier seine Predigt in vier mit dem philosophischen Terminus *proposiciones* bezeichnete Sätze, die er wie folgt aneinanderreihet: 1) Das Bild der Jungfrau von Guadalupe befindet sich nicht auf dem Mantel von Juan Diego Cuauhtlatocatzin, sondern auf dem Umhang des Apostels Thomas. 2) Die Jungfrau wurde schon unmittelbar nach der Kreuzigung Christi von den durch eben diesen Heiligen christianisierten Einwohnern von Mexiko verehrt. 3) Weil die indigene Gemeinschaft in der Folge vom Glauben abfiel, hat Thomas das Bild versteckt, bis die Jungfrau selbst es nach der Conquista durch die Spanier Mexikos Juan Diego überreichte, um die Errichtung einer neuen Stätte der Verehrung zu fordern. 4) Das Bild der Jungfrau von Guadalupe datiert deshalb aus der Anfangszeit des Christentums und ist nicht von Menschenhand gemacht, sondern übernatürlicher Herkunft (vgl. Mier 1981: 238–239 und Mier 2009, t. I: 351–352).

Der Prediger gründet diese im Ganzen doch überraschende Interpretation auf Erkenntnisse aus der zum Zeitpunkt seiner Predigt gerade einsetzenden Beschäftigung mit der prähispanischen Vergangenheit Mexikos. 1790 und 1791 waren unter der Plaza Mayor von Mexiko-Stadt (dem heutigen Zócalo) drei monumentale aztekische Skulpturen ausgegraben worden. Auf diese Funde bezieht sich der

heit eines allwissenden Erzählers verfügt«. Auf eine ähnliche Art und Weise unterscheiden sich tatsächlich auch noch gut zweihundert Jahre später die Erzählerfiguren in fray Servando Teresa de Miers *Historia de la Revolución* einerseits und in seinen *Memorias* andererseits voneinander (Lay Brander 2011: 48).

Dominikaner in seiner Predigt und argumentiert, sie müssten für aussagekräftiger und wertvoller gelten als etwa diejenigen aus Herculaneum und Pompeji.¹² Dank dieses Hinweises auf die römischen Ursprünge der europäischen Kultur wird nun die eigentliche Stoßrichtung seiner polemischen Intervention erkennbar: Für fray Servando ist die mexikanische Frühgeschichte der europäischen nicht nur ebenbürtig, sondern weit überlegen. Diese im weitesten Sinne indigenistische Argumentationsweise ist zunächst nicht unbedingt originell; vielmehr stilisierten sich im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert viele kreolische Intellektuelle in Mexiko zu direkten Nachfahren der Azteken, um auf diese Weise Distanz zwischen ihrer vermeintlich indigenen Abstammung und der dadurch als besonders fremd gekennzeichneten spanischen Kolonialherrschaft herzustellen (vgl. Rubial García 2014: 393–407). Was aber Miers Vorgehensweise im Vergleich zu derjenigen seiner Zeitgenossen auszeichnet, das ist die Art und Weise, wie er die entsprechenden Überlegungen zunächst in seiner Predigt und später in seiner *Historia de la Revolución* und seinen *Memorias* diskursiv entfaltet und vor allem narrativ plausibel zu machen versucht.

Die Argumentation seiner Predigt verläuft in einem Zirkel. Voraussetzung ist die Annahme, dass die spanische Conquista Amerikas jeglicher Legitimation entbehrt hat. Diese Hypothese wird implizit mit der Überlegenheit der präcortesianischen Kultur begründet. Damit diese Überlegenheit aber wirklich zum Tragen kommen kann, muss die in Frage stehende Kultur bereits christlich gewesen sein – womit wiederum bewiesen wäre, dass die spanische Conquista Amerikas jeglicher Legitimation entbehrt hat. Noch Jahre später wird fray Servando seine Argumentation in der *Historia de la Revolución de Nueva España* auf dieser Prämisse von der fundamentalen Illegitimität der spanischen Conquista Amerikas aufbauen. So verweist er im Verlauf dieses Werkes immer wieder darauf, dass die Erbarmungslosigkeit der Spanier in dem neuspanischen Unabhängigkeitskrieg, den zu beschreiben er sich vorgenommen hat, in einer direkten historischen Kontinuität mit derjenigen stehe, welche schon die Konquistadoren bei der in seiner Darstellung eben unrechtmäßigen Eroberung Amerikas an den Tag gelegt hätten.¹³

12 Im Einzelnen handelte es sich um eine Statue der Göttin Coatlicue, um den sogenannten Stein der Sonne sowie den Tízoc-Stein. Die drei massiven Basaltskulpturen hatten allem Anschein nach eine besondere Bedeutung für die Bevölkerung von Tenochtitlan. Wahrscheinlich überlebten sie die Zerstörung nach der Eroberung der Stadt durch die Spanier, weil die unterlegenen Mexica sie vergraben hatten, um sie vor der Zerstörung zu retten (vgl. Boone 1987: 19–29).

13 Vgl. etwa den Anfang von Libro XI der *Historia de Revolución*, wo sich fray Servando lange mit der Beschreibung der Grausamkeiten des Spaniers Nuño de Guzmán bei der Eroberung von Michoacán und Jalisco aufhält, um schließlich darauf hinzuweisen, dass unter der Führung des Vizekönigs Venegas gerade dort auch in der Aktualität die grausamsten Spanier herrschten: »Éstas [las provincias de Michoacán y Jalisco] son aquellas que su primer conquistador,

»Lo pasado responde de lo porvenir« (Mier 1990 [1813]: 328) – »Die Vergangenheit gibt Antworten für die Zukunft«: mit diesem Satz aus dem 11. Buch der *Historia de la Revolución de Nueva España* lässt sich die Konzeption bündig zusammenfassen, der fray Servandos Darstellungen in diesem Zusammenhang folgen und die für die Anlage des ganzen Werkes mit seiner impliziten Überführung der historischen Kontingenzen in erzählerische Kontinuität leitend ist. Weil das so ist, weil sich seiner Meinung nach aus der Vergangenheit Regeln für die Zukunft ableiten lassen, und weil deshalb in der Grausamkeit der Spanier bei der spanischen Conquista Amerikas bereits ihre spätere Grausamkeit im Verlauf des Unabhängigkeitskriegs angelegt ist, greift der Verfasser des *Historia de la Revolución* immer wieder auf das Werk eines Vorläufers zurück, der zeitlebens eine besondere Bedeutung für ihn gehabt hat: So hatte sein Ordensbruder Bartolomé de Las Casas mit der im Jahr 1552 erstmals veröffentlichten *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* bereits einen ausführlichen Bericht über die Verheerungen der spanischen Conquista Amerikas vorgelegt; und es war niemand anderes als fray Servando, der 1812 diese seither fast in Vergessenheit geratene *Brevísima relación* in London neu herausgegeben und mit einem Vorwort versehen hat, in dem er Las Casas' Darstellungen von den unschuldigen und schutzbedürftigen Ureinwohnern Amerikas und den sie grausam verfolgenden Spaniern zur Grundlage seiner Argumentation macht.¹⁴ Wenn dann in der nur ein Jahr

Nuño de Guzmán, halló tan pobladas y florecientes que les impuso el nombre de *la Mayor España*, sino que él mismo, después de haber assolado la provincia de Panuco, enviando en millares sus habitantes a vender por esclavos en las Antillas, arruinó también estas otras mucho mayores, atormentando, matando y quemando a los reyes, sus vasallos y sus pueblos. [...] Con todo, aquel reyno y el de Xalisco son hoy todavía lo más rico y granado de toda la Nueva España, aunque destinados siempre a ser la presa de las fieras más atroces. Sí, allí es donde ha soltado Venegas todas las peores suyas, y Reyna en Valladolid, capital hoy de Michoacán, con título de comandante general, aquel Truxillo que ya conocemos, y en Guadalupe, capital de Xalisco, D. José Cruz, que vamos a conocer«. (Mier 1990 [1813]: 313–314. »Diese [die Provinzen Michoacán und Jalisco] sind diejenigen, die ihr erster Eroberer, Nuño de Guzmán, so bevölkert und blühend vorfand, dass er ihnen den Namen Großspanien gab, aber er selbst zerstörte selbst diese viel größeren [Provinzen], indem er die Könige, deren Vasallen und Völker quälte, tötete und verbrannte (nachdem er bereits die Provinz Panuco verwüstet hatte und Tausende ihrer Bewohner als Sklaven auf den Antillen verkaufen lassen hatte) [...]. Trotzdem sind jenes Königreich [Michoacán] und das von Jalisco noch heute die reichsten und wohlhabendsten in ganz Neuspanien, auch wenn sie seit jeher dazu bestimmt waren, von den grausamsten Bestien ausgebeutet zu werden. Ja, da hat Venegas die Schlimmsten unter den Seinen [unter seinen Bestien] losgelassen, und so regiert in Valladolid, der heutigen Hauptstadt von Michoacán, mit dem Titel eines Generalkommandanten jener Trujillo, den wir bereits kennen, und in Guadalupe, der Hauptstadt von Jalisco, D. José Cruz, den wir kennenlernen werden«).

14 In einem Brief aus demselben Jahr 1812 rühmt sich fray Servando ausdrücklich dieses Vorworts (vgl. Rieu-Millán 1989). Der Brief ist im Zusammenhang mit diesem Aufsatz auch abgedruckt; die Stelle, in der sich fray Servando auf sein Vorwort zu Las Casas bezieht, lautet:

später veröffentlichten *Historia de la Revolución de Nueva España* die spanischen Gräueltaten aus den zurückliegenden drei Jahrhunderten der Kolonialzeit und vor allem diejenigen aus der aktuellen Auseinandersetzungen um die Unabhängigkeit immer wieder ausdrücklich in ein Verhältnis zu der Brutalität der spanischen Konquistadoren des 16. Jahrhunderts gesetzt werden, dann ist es auch in diesen narrativ durchaus breit entfalteten Szenen Bartolomé de Las Casas, der als Kronzeuge der Anklage fungiert.¹⁵

In dieser Ausführlichkeit und so ausdrücklich analysiert Mier die fundamentale Illegitimität der Conquista tatsächlich erst in der knapp zwanzig Jahre *nach* seiner Predigt zum Feiertag der Jungfrau von Guadalupe publizierten *Historia de la Revolución*. Um aber die bereits in dieselbe Richtung zielende Vorstellung von einem mexikanischen Urchristentum und die auch daraus resultierende Notwendigkeit der Unabhängigkeit für sein Publikum applauswürdig (und damit plausibel) zu machen, konkretisiert der Dominikaner schon in der Predigt des Jahres 1794 seine zunächst abstrakte Idee dadurch, dass er die Darstellung ausgehend von dem synkretistischen Kern der in Frage stehenden Überlieferung von den Marienerscheinungen auf der Anhöhe von Tepeyac entwickelt. So war diese Überlieferung seit jeher in dem Sinne interpretiert worden, dass sich die Jungfrau mit den Erscheinungen bewusst den gerade erst christianisierten indigenen Gläubigen habe zuwenden wollen. Ihre

»En tres días estará impresa del todo la Brevisima Relación que Usted desea, y con un prologo (ya supone Usted de quien) que se ha de chupar Usted los dedos.« (68, »In drei Tagen wird die Brevisima Relación gedruckt sein, die Sie haben wollten, und mit einem Vorwortchen [Sie wissen schon von wem], nach dem Sie sich die Finger lecken werden.«). Vgl. auch fray Servandos Ausgabe der *Brevisima Relación* selbst: Las Casas 1812. Vgl. insgesamt zu Las Casas und seiner Bedeutung für fray Servando auch Pulido Herráez 2011. Pulido Herráez betont vor allem, wie sehr sich das Vorwort von fray Servando mit seinen Zuspitzungen sehr an der Darstellung von Las Casas selbst orientiere: »Puede observarse cómo el regiomontano reproduce dos de las visiones que Las Casas contribuyó a forjar y con ello perpetuar: la visión (paradisíaca) de los indios como gente sencilla e inocente, y hasta cierto punto débil, necesitada de protección, y la de la maldad, o la malignidad española.« (448, »Es ist zu sehen, wie der Mann aus Monterrey zwei der Visionen reproduziert, die Las Casas mitgeschmiedet und dadurch verewigt hat: die [paradiesische] Sicht auf die Indios als einfache und unschuldige und bis zu einem gewissen Punkt schwache, schutzbedürftige Menschen, und die Vorstellung von der spanischen Bosheit oder Bösartigkeit.«).

15 Mier bahnt auf diese Weise den Weg für die breite Rezeption, die das Werk von Bartolomé de Las Casas im weiteren Verlauf der Unabhängigkeitsbewegung und im 19. Jahrhundert insgesamt auf beiden Seiten des Atlantiks erfahren sollte. Christopher Domínguez Michael weist in diesem Zusammenhang auf die »resurrección [...] como apóstol de las Indias« hin, die Las Casas im Verlauf der Unabhängigkeitsrevolution erlebt habe (Domínguez Michael 2004: 205). Bei seiner Rückkehr nach Neuspanien im Jahr 1817 bringt fray Servando im Übrigen mehrere Exemplare seiner Las-Casas-Edition von 1812 mit (vgl. dazu das von der Inquisition angelegte Inventar der Bibliothek des Dominikaners [Hernández y Dávalos 1877–1882, t. VI: 841 und 843]).

sich auf dem Bild in dem Mantel Juan Diegos abzeichnende dunkle Hautfarbe stehe für ihre ausdrückliche Identifikation mit diesen indigenen Neophyten und ihren mestizischen Nachkommen. Eine dunkelhäutige Jungfrau von Guadalupe wurde zwar auch früher schon in der Heimat vieler Konquistadoren in der Extremadura in Spanien verehrt.¹⁶ Wenn aber zwischen der ursprünglichen spanischen und der erst später in Erscheinung tretenden mexikanischen Guadalupe von Anfang an unterschieden wurde, dann liegt das daran, dass die Vorgeschichte des Ortes der mexikanischen Marienerscheinungen sehr viel weiter zurückreicht als nur bis in die Jahre unmittelbar nach der Conquista.¹⁷ So existierte an jenem Ort nördlich von Mexiko-Stadt bereits in prähispanischer Zeit ein Heiligtum, in dem die aztekische Göttin Tonantzin verehrt wurde.¹⁸ Genau diese verborgene Seite der Geschichte ist es, die fray Servando Teresa de Mier im ausgehenden 18. Jahrhundert zu seiner polemischen Reinterpretation der von den spanischen Eroberern und Missionaren etablierten Glaubensstradition veranlasst. In seinen Jahre nach der ursprünglichen Predigt verfassten Erinnerungen lässt er deshalb keinen Zweifel daran, dass die frühen Missionare bewusst auf synkretistische Praktiken gesetzt haben, um der eigentlich unrechtmäßigen Conquista doch einen Anschein von Legitimität verleihen und die Missionierung der indigenen Bevölkerung Mexikos umso effizienter zum Ziel führen zu können:

Ya es necesario hablar claro. Los conquistadores y los primeros misioneros, quitando los ídolos, sustituyeron a los más célebres, y en los mismos lugares montuosos imágenes del cristianismo, análogas en los nombres y la historia, para que prosiguiesen celebrándose las fiestas antiguas con la misma analogía y concurrencia [...]. (Mier 2009, t. I: 291–292)

Wir müssen jetzt deutlich werden. Die Eroberer und die ersten Missionare entfernten die Idole und ersetzten die berühmtesten unter ihnen an denselben bergigen Orten durch christliche Bilder, analog in Namen und Geschichte, damit die alten Feste weiterhin auf dieselbe Art und Weise und mit demselben Zuspruch gefeiert werden konnten [...].

16 Dort am Fluss Guadalupe sei die Jungfrau im 13. Jahrhundert einem Schäfer erschienen und habe ihn auf eine in der Nähe vergrabene Marienstatue hingewiesen.

17 Vgl. zu der Beziehung zwischen der spanischen und der mexikanischen Guadalupe Zires 1994: 287.

18 »Los testimonios de los misioneros concuerdan, pues, en lo esencial: Tonantzin era una divinidad mayor, su principal santuario se encontraba en el cerro de Tepeyac, a una legua al norte de la ciudad de México, y a él acudían peregrinos de todo el país«, schreibt beispielsweise der Historiker Jacques Lafaye, der sich in seinem Standardwerk *Quetzalcóatl y Guadalupe* intensiv mit der Geschichte der neuspanischen Synkretismen auseinandergesetzt hat. (Lafaye 2006 [1977]: 286, »Die Zeugnisse der Missionare stimmen also im Wesentlichen überein: Tonantzin war eine große Gottheit, ihr Hauptheiligtum lag auf dem Tepeyac-Hügel, eine Meile nördlich von Mexiko-Stadt, und aus dem ganzen Land kamen Pilger dorthin«.).

Nun ist das Wort »ersetzen« (»sustituir«), das der Autobiograph hier zur Bezeichnung der Vorgehensweise der Spanier verwendet, sicher keineswegs zufällig gewählt.¹⁹ Die Substitution der einen Statue durch eine andere und damit letztlich auch diejenige des einen Glaubens durch einen anderen, auf welche die zitierte Passage über die fortgesetzten transatlantischen Überlagerungen anspielt, basiert auf einem Prinzip der fundamentalen Ähnlichkeit.²⁰ In fray Servandos Darstellung konnte die Geschichte dieser sukzessiven Überlagerungen nur deshalb in Gang gesetzt werden, weil die Spanier bei der Eroberung und spirituellen Erneuerung Mexikos auf ähnliche Namen, ähnliche Geschichten und ähnliche Feste gestoßen sind, wie sie sie bereits aus ihrer Heimat kannten.²¹ Seine eigene innovative Lektüre der Tradition kann vor diesem Hintergrund als eine neuerliche Ersetzung interpretiert werden. In seiner Predigt ebenso wie in seinen auf den in dieser Predigt formulierten Überlegungen aufbauenden literarischen Werken überschreibt der Dominikaner die alte Überlieferung von den Marienerscheinungen auf der Anhöhe von Tepeyac. Die Geschichte seines Heimatlandes Mexiko von der präcortesianischen Epoche bis in die Sattelzeit um 1800 erscheint damit als ein Palimpsest, in dessen vielfachen Überschreibungen einmal mehr die Kontingenz

-
- 19 Dasselbe Verb gebraucht er wenig später auch mit Blick auf die konkrete Frage nach der Tradition der Jungfrau von Guadalupe: »Desde luego ya tengo probado que la historia de Nuestra Señora de Guadalupe, en su fondo, no es más que la historia de la antigua *Tonantzin* que los indios veneraban en Tepeyac y a quien dice Torquemada *sustituyeron* los misioneros la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.« (Mier 2009, t. I: 293–294. »Natürlich habe ich bereits bewiesen, dass die Geschichte Unserer Lieben Frau von Guadalupe im Grunde nichts Anderes ist als die Geschichte der alten *Tonantzin*, welche die Indianer in Tepeyac verehrten und von der Torquemada sagt, dass die Missionare sie das Bild Unserer Lieben Frau von Guadalupe *ersetzen*.« [Hervorhebung hinzugefügt, A.K.]
- 20 Anthony Padgen spricht in diesem Zusammenhang von dem »principle of attachment«, mit dem die europäischen Entdecker und Eroberer der Inkommensurabilität dessen begegnet seien, was sie in der (für sie) Neuen Welt antrafen: »Discovery« was, however, only the first moment of the European encounter with America. What followed was a slow and sometimes painful process of assimilation. The conquerors and colonizers of America did their best to transform this ›New world [...] into a likeness of the Old«. (Pagden 1993: 10).
- 21 Dass die Betonung der Ähnlichkeit zwischen Amerika und Europa auf diese Art und Weise gewissermaßen zum Strukturprinzip von fray Servandos Ausführungen wird, ist umso erstaunlicher angesichts der Tatsache, dass der Dominikaner ansonsten stets darum bemüht ist, die nicht zu überwindende Differenz zwischen Spanien und seiner Heimat zu betonen: »Suelen decir los españoles que nada hay en América idéntico a lo de España sino los huevos y los jesuitas«, schreibt er in seinen *Memorias* ironisch, und sein Bericht über seine eigene Wahrnehmung des spanischen ›Mutterlandes‹ bestätigt diese volkstümliche Weisheit immer wieder aufs Neue (Mier 2009, t. II: 202, »Die Spanier pflegen zu sagen, dass es in Amerika nichts gebe, was so sei wie in Spanien, außer den Eiern und den Jesuiten«. Dieselbe Formulierung findet sich auch in Mier 1990 [1813]: 256).

der Historie, zugleich aber auch eine Möglichkeit des produktiven Umgangs mit dieser Kontingenz zum Ausdruck kommt.

Versuche über die Unabhängigkeit

Die *Historia de la Revolución de Nueva España* und die *Memorias* sind nicht nur inhaltlich, sondern auch in einem poetologischen Sinne stark von der frühen Predigt und den dieser Predigt zugrundeliegenden narrativen Prämissen geprägt. So greifen beide Werke auf in unterschiedlich starkem Maße kanonisierte Gattungsmuster zurück, um den kreolischen Bewohnerinnen und Bewohnern Mexikos eine Stimme zu verleihen und auf diese Weise die Unabhängigkeit Mexikos von Spanien plausibel machen zu können. Dabei könnte man etwas vereinfachend argumentieren, dass das historiographische Werk (also die *Historia de la Revolución*) auf die kollektive Unabhängigkeit der zu begründenden Nation zielt, während das autobiographische Werk (also die *Memorias*) eher die individuelle Unabhängigkeit des schreibenden Ichs in den Blick nimmt. Das wiederum hat zur Folge, dass beide Werke die ihnen zugrundeliegenden kanonischen Gattungsmuster in entscheidendem Maße transformieren und an die eigenen Zwecke anpassen, um jenseits der politischen auch eine literarische Unabhängigkeit herbeizuschreiben. Insbesondere die *Memorias* entwickeln zu diesem Zweck eine narrative Form, welche die autobiographische Erzählung als unmittelbare Konsequenz der 25 Jahre zuvor gehaltenen Predigt erscheinen lässt. So betont der Erzähler der *Memorias* immer wieder, dass seine umstrittene Predigt seinerzeit nur als Entwurf und eben keineswegs als fertiger Text mit einer stringenten Argumentation vorgelegen habe. Wenn man nun diesen im Nachhinein so hervorgehobenen skizzenhaften Charakter des Predigttextes nicht nur im Sinne einer bloßen Schutzbehauptung des ja gerade wegen der ursprünglich in der Predigt formulierten Überzeugungen zeitlebens verfolgten Priesters interpretieren möchte, sondern ihn stattdessen als das Ergebnis einer bewusst getroffenen und auch gattungstheoretisch relevanten Entscheidung versteht, dann kann dieser angebliche Entwurfscharakter der Predigt durchaus auch in einem poetologischen Sinne fruchtbar gemacht werden (siehe dazu auch KWASCHIK). In dieser Lesart hätte der Predigt eine Poetik zugrunde gelegen, die als ›Poetik der Skizze‹ bezeichnet werden könnte und die nun auch für die Strategien der Plausibilisierung jenes autobiographischen Werkes konstitutiv ist, in dem diese Poetik im Nachhinein explizit gemacht wird (so meine Hypothese).

An einer Stelle seines Lebensberichts über die Jahre im europäischen Exil denkt der Erzähler der *Memorias* beispielsweise über das Material nach, das in den Akten zu dem seine Predigt verhandelnden Prozess in Spanien archiviert wurde. Er verwendet dabei Formulierungen, die darauf hindeuten, dass sich diese Unterlagen ganz offensichtlich in unterschiedlichen Stadien der Skizzenhaftigkeit befinden.

Die ausdrückliche Erwähnung der Unfertigkeit seiner in der Predigt formulierten Gedankengänge dient ihm nun zwar selbstverständlich vor allem dazu, die Vorläufigkeit und damit auch die Harmlosigkeit dessen zu unterstreichen, was er seinerzeit gepredigt hat. Zugleich lässt sich die in dem Hinweis auf den nur skizzenhaften Charakter des Materials rund um die Predigt enthaltene Lektüeranweisung aber tatsächlich auch auf die aus dieser angeblich nur als Entwurf existierenden Predigt hervorgegangenen Erinnerungen selbst übertragen:

La Academia [...] determinó examinar en cuerpo el asunto, y mandó leer todas las piezas, comenzando por mi sermón. Contenían los autos el borrador que de él entregué primero, la copia que después entregué en limpio, y aun los apuntillos que también entregué [...], y mis borrones de ensayo. (Mier 2009, t. II: 63)

Die Akademie beschloss, die Angelegenheit komplett zu untersuchen und ließ sich daher die gesammelten Unterlagen kommen, angefangen mit meiner Predigt selbst. Die Akten enthielten die Skizze, die ich zuerst für diese Predigt unternommen hatte, die saubere Abschrift, die ich danach noch angefertigt hatte, die Notizen, die ich auch ausgehändigt hatte, und schließlich meine zusammengeklecktesten Entwürfe zu einem Essay [oder: meine versuchshaften Entwürfe].

Borrador, copia, apuntillos (Skizze, Abschrift, Notizen): Das Wortfeld rund um den Entwurf oder die Skizze, das fray Servando hier ausbreitet, ist nicht nur unerschöpflich, sondern allem Anschein nach auch immer weiter steigerungsfähig. So vermag etwa die Formulierung »borrones de ensayo« (die zusammengeklecktesten Entwürfe eines Essays) den skizzenhaften Charakter des Materials noch einmal zu potenzieren dadurch, dass sie sich nicht nur auf einen Versuch oder einen Essay bezieht, sondern auf bloße Skizzen zu einem Versuch und damit auf einen Versuch zweiter Ordnung. Die tatsächliche oder vermeintliche Skizzenhaftigkeit dessen, was da dank der Effizienz der spanischen Bürokratie Eingang in die Prozessakten gefunden hat, steht zwar in einem deutlichen Gegensatz zu der Detailversessenheit und Akribie, mit denen fray Servando Teresa de Mier die Geschichte seiner Predigt im Nachhinein in seiner Autobiographie rekonstruiert; sie ist aber nur folgerichtig in einem autobiographischen Zusammenhang, in dem es immer auch darum geht, das eigene Ich vor dem Hintergrund des Skandals um die seinerzeit gehaltene Predigt als eine bewegliche Größe in einem viel zu statischen Kontext zu modellieren.

Gerade die Vielzahl der in den *Memorias* mit großer Genauigkeit rekapitulierten Details kann deshalb paradoxerweise als ein Hinweis darauf gelesen werden, dass auch dieses autobiographische Werk über weite Strecken den skizzenhaften Charakter hat, den fray Servando Teresa de Mier so nachdrücklich für seine umstrittene Predigt geltend macht. Je kleinteiliger und akribischer die Rekonstruktion der Umstände, so könnte man argumentieren, desto vielseitiger und flexibler das litera-

rische Ich, das aus dieser Rekonstruktion resultiert. Der literarische Entwurf eines aus der Urszene der Predigt hervorgehenden Ichs, wie ihn der autobiographische Text der *Memorias* vornimmt, vertraut deshalb auf die Offenheit und Beweglichkeit dieses skizzenhaften Textes selbst. Dieser scheint beispielsweise in entscheidendem Maße auf den Zufall zu setzen, etwa wenn der Erzähler sich in Exkursen verliert und diese ohne größere Umstände an die bisherigen Ausführungen anschließt mit der Wendung: »Se me olvidaba decir que...« (»Ich habe vergessen zu erwähnen, dass...«), oder auch wenn er ein eigentlich abgeschlossenes Kapitel mit einem Zusatz versieht und diesen mit den Worten einleitet: »Ya que ha sobrado este pedazo de papel, contaré una anecdota acontecida en Madrid cuando mi primera residencia en ella« (»Da gerade noch dieses Stückchen Papier übrig ist, werde ich noch eine Anekdote erzählen, die sich in Madrid zugetragen hat, als ich zum ersten Mal dort war«) (Mier 2009, t. II: 263 und 265). Das übrig gebliebene Stückchen Papier, das hier zum Anlass genommen wird, die Erzählung doch noch etwas weiter fortzusetzen, ist repräsentativ für fray Servandos Herangehensweise insgesamt: Anders als sein historiographischer Entwurf setzen seine nach seiner Rückkehr nach Mexiko entstandenen Erinnerungen weniger auf die Bewältigung von Kontingenz als vielmehr auf deren bewusste Exposition, und das eben nicht nur auf einer inhaltlichen, sondern insbesondere auch auf einer stilistischen Ebene. Oft genug ersetzt hier die spontane Improvisation die stringente Struktur dessen, was erzählt wird; und die Tatsache, dass in der zitierten Passage allein die konkrete Materialität des Schreibens bzw. der dazu benötigten Utensilien den Anlass zum Weitererzählen bietet, rückt abermals den offenen, skizzenhaften Charakter der Autobiographie in den Blick.

Weder der Text der Predigt, wie er heute vorliegt, noch der Text der Autobiographie, wie er aus einem durchaus komplexen Editionsprozess im Verlauf der späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts hervorgegangen ist,²² sind von ihrem Autor in genau dieser Gestalt zur Veröffentlichung vorgesehen gewesen. Beide Texte sind auf unterschiedliche Art und Weise bloße Skizzen, Entwürfe, Versuche – der eine, der Text der Predigt, erklärtermaßen und der andere, der Text der *Memorias*, unausgesprochen und zwischen den Zeilen. Die von fray Servando Teresa de Mier selbstverständlich zu einem guten Teil zum Zwecke der nachträglichen Exkulpation betonte Unfertigkeit seiner Argumentation in der Predigt von 1794 findet auf diese Weise in den *Memorias* von 1817–20 ihre konsequente Fortschreibung, und das vor allem dann, wenn es um die Frage der synkretistischen Geschichte Mexikos geht. Seine erstmals in der Predigt von 1794 versuchte Relektüre dieser Geschichte wird in seiner auf die Rechtfertigung des eigenen Handelns zielenden Autobiographie neu kontextualisiert und ausführlicher narrativiert, als es in der frühen Predigt der Fall gewesen war. Wenn der zum Schriftsteller gewordene Prediger zu diesem Zweck auf Verfahrensweisen zurückgreift, die ihrerseits synkretistische Züge haben (insofern

22 Vgl. zu den Stationen dieses Editionsprozesses Kraume 2023.

er nämlich sowohl in seiner *Historia de la Revolución* als auch in seinen *Memorias* ausdrücklich kanonische Gattungsdispositive und überkommene Schreibweisen amalgamiert und neu zusammensetzt), dann ließe sich argumentieren, dass die seiner Predigt ebenso wie seinen späteren Werken zugrundeliegende ›Poetik der Skizze‹ von entscheidender Bedeutung für die Plausibilisierung einer Revolution ist, deren revolutionären Charakter der Verfasser der *Historia de la Revolución de Nueva España* als einer der ersten erkannt und ausdrücklich benannt hat.

Schluss

Die neuen Wege, die fray Servando Teresa de Mier in seiner Predigt und in seinen beiden literarischen Hauptwerken zur Plausibilisierung der von ihm Zeit seines Lebens verfolgten mexikanischen Unabhängigkeit einschlägt, sind sowohl inhaltlicher als auch formaler Natur: Während er auf einer inhaltlichen Ebene seit jeher überlieferte Narrative wie dasjenige von der Missionierung der indigenen Bewohnerinnen und Bewohner Amerikas neu deutet und an den veränderten Kontext anpasst, greift er auf einer formalen Ebene auf überlieferte und in bestimmten Zusammenhängen seit Langem kanonisierte Gattungen wie die Historiographie oder die Autobiographie zurück, die ihrerseits transformiert und an die Erfordernisse der historisch neuen Situation adaptiert werden. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Spannung zwischen der am eigenen Leib erlebten Kontingenz der historischen Entwicklung und fray Servandos daraus erwachsenden Bedürfnis, die Unabhängigkeit gerade deshalb immer wieder durch eine narrativ hergestellte Kontinuität zu plausibilisieren, als konstitutiv für die nicht nur in einem politischen, sondern vor allem auch in einem literarischen Sinne weitreichende Wirkung seiner Intervention. Gerade angesichts seiner ambivalenten Positionierung in dem Spannungsverhältnis zwischen Kontingenz und Kontinuität sind fray Servandos Bemühungen um eine nachhaltige Plausibilisierung der Unabhängigkeit auf den unterschiedlichen Ebenen von Politik und Literatur rhetorisch stets als Legitimierungsversuche und insofern in ihrer besonderen appellativen Funktion zu interpretieren. Die Unabhängigkeit plausibilisieren heißt deshalb nicht nur, die Adressatinnen und Adressaten der entsprechenden Interventionen von der Notwendigkeit des Kampfes um die Unabhängigkeit zu überzeugen, sondern es bedeutet vor allem, sie zu mobilisieren und sie als aktive Teilnehmerinnen und Teilnehmer in den Kampf einzubeziehen. Fray Servandos Interventionen sind vor diesem Hintergrund an ein durchaus diverses Publikum gerichtet, das es in diesem Sinne für die Sache der Unabhängigkeit zu gewinnen gilt. Hatte sich die frühe Predigt noch an eine lokal klar definierte Zuhörerschaft gerichtet, nämlich an die kreolischen und spanischen Honoratioren der städtischen Gesellschaft in dem Mexiko des ausgehenden 18. Jahrhunderts, ist der Adressatenkreis der in London publizierten *Historia de la Revolución* und der wenig

später in Mexiko entstandenen *Memorias* weniger leicht eingrenzbar. In dem ersten der beiden Werke richtet sich das Bestreben des Autors vor allem darauf, eine europäische Leserschaft über die Vorkommnisse in Neuspanien seit Beginn der Unabhängigkeitsrevolution zu informieren und namentlich sein Gastland England sogar zum Eingreifen in den Krieg zu bewegen. Das zweite richtet sich dagegen an die amerikanischen Landsleute des Autors, die wiederum über dessen Erfahrungen in Europa und insbesondere über die Zustände in Spanien in Kenntnis gesetzt und dadurch ihrerseits im Kampf um die Unabhängigkeit ihres Heimatlandes von Spanien mobilisiert werden sollen.²³ Diese sukzessive Ausweitung des Adressatenkreises ist nun im Zusammenhang mit der Frage nach der Überzeugungskraft fray Servandos insofern von Bedeutung, als die bei seinem Versuch der Plausibilisierung der Unabhängigkeit gebrauchten Vorgehensweisen angesichts des größer werdenden Rezipientenkreises natürlich möglichst umfassend und weitreichend sein müssen (denn es ist schließlich nicht gesagt, dass Leserinnen und Leser in unterschiedlichen Kontexten durch jeweils dieselben Argumente überzeugt zu werden vermögen). Was fray Servandos Interventionen vor diesem Hintergrund auszeichnet, das ist deshalb ihre Anpassungs- und Wandlungsfähigkeit: Ein und dasselbe Narrativ, nämlich dasjenige von der Jungfrau von Guadalupe in Mexiko, entfaltet über die Jahre hinweg dadurch seine Wirkung, dass es in verschiedenen Werken in jeweils neue Zusammenhänge eingepasst, ausgeweitet und dadurch für die Plausibilisierung der Unabhängigkeit nutzbar gemacht wird. Die formale Innovation, mit der diese unterschiedlichen Narrativierungen eines erzählerischen Kerns einhergehen, stützt sich auch aus diesem Grund auf die spielerische Weiterentwicklung überlieferter Gattungsmuster wie der Historiographie und der Autobiographie, die mittels der von fray Servando ausdrücklich reklamierten Skizzenhaftigkeit seiner Werke beweglich gehalten werden. Vor allem durch diese sehr bewusst erfolgende gattungstheoretische Erneuerung erweist sich das spezifische Potential der Literatur im Zusammenhang mit der Frage nach der Plausibilität: Plausibilität braucht nicht nur Geschichten, sondern auch die Reflexion über die Art und Weise, wie diese Geschichten am besten erzählt werden können.

23 Die ›paisanos‹, an die sich der Autor in seinen *Memorias* tatsächlich auch ausdrücklich wendet, sind nicht nur seine Landsleute im Wortsinn, sondern vielmehr alle Kreolen in Amerika im Unterschied zu den Spaniern, über deren vermeintliche Degeneration, deren ineffiziente Bürokratie und deren Korruption der zweite Teil dieser *Memorias* so ausführlich erzählt (vgl. Ette 1992: 181). Vgl. zum Zielpublikum der *Memorias* auch Rodrigo 1997: 357.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Durán, Diego (1867–1880): *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. La publica con un atlas de estampas, notas e ilustraciones José F. Ramírez, t. I, México: Andrade y F. Escalante.
- Las Casas, Bartolomé de (1812): *Breve relación de la destrucción de las Indias, discurso preliminar del Doctor Don Servando Teresa de Mier, Noriega y Guerra*, London: Schulze and Dean.
- Mier, fray Servando Teresa de (1981): *Obras Completas I – El heterodoxo guadalupano*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mier, fray Servando Teresa de (1990): *Historia de la Revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac ó Verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*. Edición, introducción y notas por André Saint-Lu y Marie-Cécile Bénassy-Berling, Paris : Publications de la Sorbonne.
- Mier, fray Servando Teresa de (2009): *Días del Futuro Pasado. Las Memorias de fray Servando Teresa de Mier*, 2 Bände, Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.

Sekundärliteratur

- Boone, Elizabeth Hill (1987): »Templo Mayor Research, 1521–1978«, in: *The Aztec Templo Mayor. A Symposium at Dumbarton Oaks*. 8th and 9th October 1983, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, S. 5–70.
- Brading, David A. (2003): *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492–1867*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Breña, Roberto (2012): *El imperio de las circunstancias. Las independencias hispanoamericanas y la revolución liberal española*, México: El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales/Marcial Pons.
- Domínguez Michael, Christopher (2004): *Vida de Fray Servando*, México: Ediciones Era/Conaculta INAH.
- Digitales Wörterbuch der Deutschen Sprache (DWDS) (2022): »plausibel«, <https://www.dwds.de/wb/plausibel>
- Ette, Ottmar (1992): »Transatlantic Perceptions. A Contrastive Reading of the Travels of Alexander von Humboldt and Fray Servando Teresa de Mier«, in: *Dispositivo XVII:42-43*, S. 165–197.
- Fulda, Daniel (2016): »Sattelzeit. Karriere und Problematik eines kulturwissenschaftlichen Zentralbegriffs«, in: Elisabeth Décultot/Ders. (Hg.), *Sattelzeit. Historiographiegeschichtliche Revisionen*, Berlin/Boston: de Gruyter, S. 1–18.

- Hernández y Dávalos, Juan Evaristo (1877–1882): Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821, tomo VI, México: José María Sandoval.
- Herrejón Peredo, Carlos (2003): Del sermón al discurso cívico. 1760–1834, Zamora/México: El Colegio de Michoacán/El Colegio de México.
- Koch, Lutz (2002): »Versuch über Plausibilität«, in: Andreas Dörpinghaus/Karl Helmer (Hg.), Rhetorik – Argumentation – Geltung, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 193–204.
- Koselleck, Reinhard (1979): »Einleitung«, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe 1, Stuttgart: Klett-Cotta 1979, S. XIII–XXVII.
- Kraume, Anne (2013): »Nosotros los otros. Fray Servando Teresa de Mier und die *identidad criolla*«, in: Susanne Greulich/Karen Struve (Hg), *Diskursivierung von Alterität in Texten der Romania (16.-19. Jahrhundert)*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 199–211.
- Kraume, Anne (2023): Literatur und Unabhängigkeit. Transatlantische Verflechtungen bei fray Servando Teresa de Mier (1763–1827), Berlin/Boston: de Gruyter.
- Lafaye, Jacques (2006 [1977]): Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México. Prefacio de Octavio Paz, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lay Brander, Miriam (2011): Raum-Zeiten im Umbruch. Erzählen und Zeigen im Sevilla der Frühen Neuzeit, Bielefeld: transcript.
- Moraña, Mabel (1988): »Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica«, in: Revista de Crítica Literaria Hispanoamericana 28, S. 229–245.
- O’Gorman, Edmundo (1960 [1945]): »Fr. Servando Teresa de Mier«, in: Ders., Seis estudios de tema mexicano, Veracruz: Universidad Veracruzana, S. 57–97.
- Pagden, Anthony (1993): European Encounters with the New World, New Haven/London: Yale University Press.
- Palti, Elías José (2005): La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político), México: Fondo de Cultura Económica.
- Poole, Stafford (2017 [1995]): Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol. 1531–1797, Tucson/Arizona: The University of Arizona Press.
- Pulido Herráez, Begoña (2011): »Fray Bartolomé de las Casas en la obra y el pensamiento de fray Servando Teresa de Mier«, in: Historia Mexicana 61:2, S. 429–475.
- Real Academia Española (2022): »plausible«, <http://dle.rae.es/plausible?m=form>
- Rieu-Millán, Marie Laure (1989): »Fray Servando Teresa de Mier en Londres y Miguel Ramos de Arispe en Cádiz (su actividad política y propagandística según una carta inédita de Mier, 1812)«, in: Suplemento de Anuario de Estudios Americanos (sección Historiografía y Bibliografía) 46:2, S. 55–73.

- Rodrigo, Enrique (1997): »Una ›anti-relación de Indias‹. la Relación de Fray Servando Teresa de Mier«, in: Claire J. Paolini (Hg.), *La Chispa* ›97. Selected Proceedings, New Orleans: Louisiana Conference on Hispanic Languages & Literatures, S. 355–363.
- Rubial García, Antonio (2014): »Los indios vistos por los ilustrados«, in: Ders., *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521–1804)*, México: UNAM/Fondo de Cultura Económica, S. 393–407.
- Tedeschi, Stefano (2020): *El largo viaje de los mitos. Mitos clásicos y mitos prehispánicos en las literaturas latinoamericanas*, Rom: Sapienza Università Editrice.
- Vitulli, Juan M./Solodkow, David (2009): »Ritmos diversos y secuencias plurales: hacia una periodización del concepto ›criollo‹«, in: Dies. (Hg.), *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto ›criollo‹ en las letras hispanoamericanas (siglos XVI al XIX)*, Buenos Aires: Editorial Corregidor, S. 9–59.
- Zires, Margarita (1994): »Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo«, in: *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 10:2, S. 281–313.

