

Für eine soziale Mariologie

Clodovis Boff

Wie kann die Marienverehrung das soziale Engagement fördern? Es geht hier in der Tat um etwas, was man „Mariologie der Befreiung“ oder einfacher „soziale Mariologie“ nennen könnte.¹ Die Problematik dieses neuen mariologischen Traktates könnte man in konzentrierter Form im Bild der Jungfrau des Magnifikat, der „prophetischen und befreienden Frau“ entdecken.² Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und vor allem ausgehend von den pastoralen Erfahrungen in Lateinamerika formte sich in der Kirche das Bild von „Unserer lieben Frau der Befreiung“.³ Dennoch gibt es, wenn man die Kirche im Allgemeinen betrachtet, immer noch eine relative Trennung zwischen Maria und Gesellschaft.

I. Geschichte des Verhältnisses von Maria und sozialem Engagement

Die Gestalt Marias hatte durch die ganze Geschichte des Christentums hindurch eine große gesellschaftspolitische Bedeutung, wenn auch nicht immer im gleichen Sinne.⁴ Sehen wir genauer hin, wie sich dies entwickelte: zuerst im christlichen Orient und dann im Westen.

1. Der christliche Orient

Wir beschränken uns hier auf zwei Regionen, nämlich Byzanz und Russland.

a) *Byzanz.* - Die Erhebung des Christentums zur Reichsreligion führte natürlich dazu, dass aus der demütigen Braut des Zimmermanns eine Königin wurde. Diese stellte man sich nach Art dieser Welt vor, wie dies übrigens auch mit Christus geschah, den man zum Herrscher des Himmels machte.

In Konstantinopel trat die Mutter Gottes als Patronin der Hauptstadt an die Stelle der alten Schutzgöttinnen, Rea und Fortuna. Unter dieser Bezeichnung wurde sie angerufen, wenn die Stadt unter feindlichen Heerscharen, der Pest und den Bürgerkriegen litt. Das Eingreifen der heiligen Gottesgebärerin, dessen man sich am meisten erinnerte, war ohne Zweifel die Befreiung der Stadt von der Belagerung der Awaren, einem Mongolenstamm, im Jahr 627.

Ein Zeichen der marianischen Frömmigkeit der Bürger von Byzanz waren die zahlreichen Maria geweihten Kirchen, die überall in der Kaiserstadt zu finden waren. Unter diesen Kirchen ist die von Blacherna besonders zu erwähnen, wo der heilige Schleier (*maphóron*) Marias aufbewahrt wurde, der als Palladium galt. Ein anderes berühmtes Marienheiligtum war Chalcoplateia, wo man den Gürtel

der heiligen Jungfrau aufbewahrte – ein Symbol, das für die Verehrung Marias als uneinnehmbare Stadtmauer stand.

Schließlich muss an die zahlreichen Marienikonen der Stadt erinnert werden, von denen die Hodighíttria besonders berühmt wurde. Sie wurde als zweites Palladium Konstantinopels verehrt.

b) Russland. – Auch innerhalb der russischen Christenheit, die sich in der Nachfolge von Byzanz verstand, prägt die Allgegenwart der Gottesmutter das Leben des Volkes ebenso wie das der politisch Herrschenden. Von dieser Allgegenwart zeugt die Geschichte der Marienikonen.

Wir weisen schließlich auf die berühmte Jungfrau von Vladimir hin, die im Westen als Unsere liebe Frau von der Zärtlichkeit bekannt ist und als Königin und Herrscherin Russlands gilt. Sie war nicht nur die Waffengefährtin des Fürsten und Eroberers Andrej Bogoljubskij (12. Jahrhundert), ihr wurden auch etliche Befreiungen zugeschrieben, so zum Beispiel die Befreiung Russlands aus der Hand der Tataren im Jahr 1480, nach einer 250 Jahre andauernden Unterjochung.

2. Der christliche Westen

Mit Recht wurde gesagt, dass die Jungfrau Maria nach dem Kreuz das wirkmächtigste und am weitesten verbreitete Symbol im Westen ist (A. M. Greeley). Sie ist allgegenwärtig und wird auf tausendfache Weise ins Gedächtnis gerufen: in bildlichen Darstellungen in Privathäusern, in Medaillen und Rosenkränzen, in ihr geweihten Heiligtümern in den Städten und auf dem Land, in Kunstwerken. Darüber hinaus ist „Maria“ in vielfältigen Variationen der am weitesten verbreitete weibliche Vorname im Westen. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass Marias gesellschaftliche Gegenwart im Westen tiefe und unauslöschliche Spuren hinterlassen hat. In einem direkteren sozialen Sinne spielte Maria, wie wir noch zeigen werden, in verschiedenen wichtigen Prozessen eine Rolle.

a) Die Ausübung öffentlicher Wohltätigkeit. – Die Verbindung von Maria und der tätigen Nächstenliebe reicht bis in die Antike zurück.⁵ Bereits im vierten Jahrhundert gab es in Jerusalem ein Armenhaus, das unter den Schutz der Mutter Christi gestellt wurde. Auch in Rom trugen mehrere Diakonien (Anlaufstellen für die Armen) marianische Bezeichnungen.

Gregor der Große legte ohne Zweifel eine übliche Praxis an den Tag, als er anlässlich der Einweihung eines Marienaltars in Palermo anordnete, dass „Maria zu Ehren“ den Armen etliche Schenkungen gemacht würden. Im Mittelalter benannten sich zahlreiche karitativ tätige Bruderschaften nach der „barmherzigen Gottesmutter“.

Dieser Brauch findet in der Neuzeit seine Fortsetzung in dem Phänomen, dass seither viele Ordensgemeinschaften entstanden sind, deren Charisma die von Maria inspirierte Sorge für die Armen ist.

b) Der Kampf gegen die „Ungläubigen“. – Maria war das Emblem der Christenheit in den Kriegen gegen die Feinde des Glaubens, ob es sich nun um die Häretiker oder um die Muslime handelte.

Was die Erstgenannten betrifft, wurde die Anrufung formuliert: *Cunctas haereses interimisti in universo mundo*. So kämpften im Dreißigjährigen Krieg die katholischen Truppen gegen die Protestanten mit einem Marienbild auf ihren Fahnen und der Aufschrift: *Da mihi virtutem contra hostes tuos*. Das war beim kaiserlichen Heer Österreichs genauso der Fall wie beim Herzog Maximilian II. aus Bayern.

In den Kämpfen gegen die sogenannten Sarazenen riefen die Kreuzfahrer immer die Jungfrau Maria an und schrieben ihr ihre Siege zu. Doch das aufsehenerregendste Ereignis in den Augen der Christenheit, das die Gunst Marias bewies, war der Sieg von Lepanto gegen die Türken im Jahr 1571 - ein Sieg, der bald dem Eingreifen Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz zugeschrieben wurde. Dieses vielversprechende Ereignis fand danach seinen Niederschlag in der Anrufung Marias als *auxilium christianorum*.

Auch die Schlacht um Wien im Jahr 1683, die die Bedrohung durch die Türken, die auf Europa lastete, endgültig bannte, stand unter der Inspiration der Jungfrau Maria. Dies war umso mehr der Fall, als der Anführer der christlichen Allianz der in höchstem Maß marienfromme polnische König Johann III. Sobieski war.

c) *Die Erziehung des europäischen Adels*. - Die Marienverehrung war zu Beginn der Feudalzeit ein wichtiger Bestandteil der Legitimierung der neuen europäischen Dynastien, besonders der der Karolinger.⁶ Die Umgebung des Hofes gefiel sich darin, die Mutter Jesu als große Königin darzustellen, ob sie nun den kleinen Messias den Magiern darbot oder von ihrem göttlichen Sohn im Himmel gekrönt wurde.

Das typisch mittelalterliche Phänomen des christlichen Rittertums ist von der Marienfrömmigkeit geprägt. Den Rittern wird im Namen der Jungfrau die Rüstung angelegt, und sie betrachten sie als ihre himmlische Hofdame. Die mythischen Gestalten Roland und El Cid ziehen in ihre Kämpfe unter Anrufung von „Unserer Lieben Frau“ - eine Bezeichnung, die genau in jener Zeit entstand und sich verbreitete.

d) *Die neu entstehenden Städte*. - Wichtige mittelalterliche Städte wählten auf Anregung der aufsteigenden Schicht von Kaufleuten Maria als ihre Patronin und legitimierten so ihre neue Machtstellung. Wie Konstantinopel erhoben viele andere den Anspruch, „Städte Mariens“ zu sein, so zum Beispiel Siena, Straßburg, Mailand, Genua, Venedig und Perugia. Zusammenfassend können wir sagen, dass im Mittelalter Maria das gesellschaftliche Symbol der Christenheit war.⁷

e) *Die Entwicklung der modernen Staaten*. - In der Neuzeit entwickelte sich die Jungfrau Maria im engeren Sinne zur Repräsentantin des Katholizismus, besonders im Kontakt mit dem Protestantismus. Darüber hinaus wurde sie die Patronin wichtiger neu entstehender Staaten. Etliche von ihnen weihten sich in einem öffentlichen Akt Maria und übereigneten ihr die Macht, das Territorium und die Bevölkerung. Dies war in Bayern (1620), Frankreich (1638), Österreich (1647), Portugal (1648) und Polen (1656) der Fall.

Der Fall Polen ist besonders aussagekräftig, denn er beinhaltete die herausfordernde Entscheidung des Königs Johann II. Kasimir, dass im Namen der Jungfrau von Tschenstochau den Leibeigenen die Freiheit gewährt werde. Abgesehen

von diesen offiziellen Weiheakten wählten die neu entstehenden Staaten in ihrer großen Mehrheit Maria unter irgendeinem Titel zu ihrer offiziellen Schutzherrin, wessen sie sich bis heute rühmen.

In den letzten Jahrhunderten wurde das öffentliche Ansehen Marias zu einem guten Teil in den privaten Bereich abgedrängt. Dennoch blieb sie innerhalb der Sphäre der Volksfrömmigkeit wirkmächtig. Sie wird als eine lebendige Anklage eines Systems betrachtet, das sich um Technik, Macht und Geld dreht. Besonders Lourdes ist das Symbol der Kritik am Rationalismus des 19. Jahrhunderts, und Fatima der des Totalitarismus des 20. Jahrhunderts.

f) *Die „Eroberung“ Lateinamerikas und die Unabhängigkeit seiner Völker.* – Wenden wir uns nun dem äußersten Westen zu. Man kann sagen, dass sowohl die Entdecker als auch die Eroberer ihr Handeln als unter der Oberhoheit Marias stehend deuteten. So trug das Hauptschiff der Flotte des Kolumbus den Namen „Santa María“. Cortez befahl, dass seine Fahne das Bild Marias tragen solle, der er seine Siege über die Azteken zuschrieb.

Auch die Protagonisten der Unabhängigkeit des Spanisch sprechenden Lateinamerika stellten sich unter den Schutz der Jungfrau. Große Generäle wie San Martín, Belgrano und O’Higgins verliehen ihr den Titel „Generalin“ des Heeres.

Darüber hinaus fanden viele Aufstände von Indios und Schwarzen, die sich vom spanischen Joch befreien wollten, im Namen Marias statt, so zum Beispiel die Erhebung der Zentales in Chiapas im 18. Jahrhundert oder der Aufstand von Romaine-la-Prophétesse in Haiti.⁸

Dieser ganze historische Prozess besiegelte die religiös-kulturelle Identifikation Lateinamerikas mit Maria.⁹

g) *Die bezeichnenden Fallbeispiele Polen und Mexiko.* – Diese beiden Länder zeigen auf beeindruckende Weise, wie die Marienverehrung ihre Geschichte prägte und ihre nationale Identität begründete. Besonders im Fall Mexiko zeigt die Geschichte eindeutig, dass seine politische Unabhängigkeit ebenso wie die Revolution der Bauern zu Beginn des 20. Jahrhunderts erklärtermaßen unter der Oberhoheit der *Morenita* erkämpft wurden.

Was Polen betrifft, so ist Tschenschau der Schlüssel zum Verständnis seiner Geschichte und seines Nationalbewusstseins. In der jüngeren Geschichte war die Anrufung der schwarzen Madonna überaus bedeutsam für die Unterstützung der Bewegung *Solidarność*, die den Anfang des Zerfalls des realen Sozialismus und der Wiedererlangung der Freiheiten auf diesem Gebiet darstellte.

Der Autor

Clodovis Boff, geb. 1944 in Concórdia, Brasilien, ist Mitglied des Servitenordens. Er promovierte in Löwen (Belgien) zum Doktor der Theologie und ist heute Professor an der Päpstlichen Universität von Curitiba, am „Studium Theologicum“ und anderen Instituten und an der Päpstlichen Fakultät „Marianum“ in Rom. Von seinen zahlreichen Publikationen sind auf Deutsch zugänglich: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (München/Mainz 1983); *Die Befreiung der Armen. Reflexionen zum Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie* (Fribourg 1986); *Mit den Füßen am Boden. Theologie aus dem Leben des Volkes* (Düsseldorf 1986). Anschrift: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Rua Imaculada Conceição, Centro de Teologia e Ciências Humanas, 1155 Prado Velho, 80215-901 Curitiba PR, Brasilien. E-Mail: osmcwb@brturbo.com.br.

3. Zusammenfassung

Es überrascht zu sehen, wie weitreichend und tief der gesellschaftliche Einfluss der Gestalt der Jungfrau Maria bei den christlichen Völkern ist. Ein solcher Einfluss war eher im praktischen Leben vorhanden, als dass er thematisiert wurde. Auch deshalb hatte er ambivalente Wirkungen. In den meisten Fällen hatte er die Funktion einer Bestärkung des Status quo, manchmal wirkte er im Sinne einer Verbesserung und sehr selten im Sinne einer Veränderung. Erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts, besonders nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wurde Maria als die befreiende Frau des Magnifikat neu entdeckt.

II. Die Bibel

Alle mariologischen Abschnitte der Bibel können und müssen in einer sozialen Perspektive gelesen werden. Einige sind jedoch von stärkerer inhaltlicher Aussagekraft im Sinne der Befreiung, wie zum Beispiel das Magnifikat, der Text über die von der Sonne bekleidete Frau und die Verkündigungsszene. Sehen wir näher zu.

1. Das Magnifikat

Dieses ist ohne Zweifel der *locus biblicus maior* für eine Mariologie der Befreiung, besonders in seiner Kernaussage, die folgendermaßen lautet: „Er bewies die Macht seines Armes, er zerstreute die hochmütigen in den Gedanken ihres Herzens. Er stürzte die Mächtigen vom Thron und erhöhte die Niedrigen. Er beschenkte die Hungrigen mit guten Gaben und ließ die Reichen leer ausgehen.“ (Lk 1,51-53)

Die patristische Tradition seit Origenes hat diesen Abschnitt mit Hilfe eines „geistlichen Schriftsinnes“ interpretiert.¹⁰ Doch dieser Schriftsinn, mag er auch legitim und sogar bestimmend sein, kann den grundlegenden „fleischlichen“ oder Literalsinn nicht ausschöpfen. Genau dieser muss heute wiedergewonnen werden. Dies unternimmt auch die Theologie der Befreiung, so wie das Lehramt selbst, und zuvor noch die Exegese.¹¹

In ihrem messianischen Gesang zeigt sich Maria von Nazaret in erster Linie als eine Frau mit offenen Augen, die sich der Widersprüche dieser Welt bewusst ist, wo es faktisch Mächtige und Unterdrückte (auf politischer Ebene) und Reiche und Arme (im ökonomischen Sinn) gibt.

Zugleich erscheint sie als eine prophetische Frau mit einer Vision von der Dynamik der Geschichte, wenn sie verkündet, dass Gott durch seinen Messias diese Situation der Sünde revolutionär verändern wird, indem er sich an die Seite der Geringen und Armen stellt und sie von jeglicher Art von Unterdrückung, materieller wie geistiger, befreit.

2. Die Frau, bekleidet mit der Sonne

Mit der „Frau“ aus Offb 12 ist sicherlich in einem direkten Sinne die Kirche gemeint, doch die Mutter Jesu aus Nazaret ist hier nicht ausgeschlossen, sie wird vielmehr deutlich in Erinnerung gerufen. Wir haben es hier faktisch mit dem Bild einer Kirche zu tun, die, von der Gestalt Marias repräsentiert, Verfolgungen von Seiten der Mächtigen dieser Welt erleidet, aber dennoch nicht besiegt werden kann, weil sie unter ihrem Herzen den siegreichen Messias trägt.

So hebt die *Ecclesia militans* ständig ihre Augen zu Maria empor, die in die Herrlichkeit aufgenommen wurde, die „auf Erden [...] als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk (voranleuchtet)“ (*Lumen Gentium*, Nr. 68)

3. Die Verkündigung

Hier stellt sich die Frage der persönlichen Freiheit als Grundlage für die echte soziale Befreiung. In der Verkündigungsszene scheint die Gestalt Marias in unermesslicher sozialanthropologischer Bedeutung auf. Sie ist das Modell einer (vor Gott) vollkommen freien Frau, weil sie vollkommen befreit (in ihrem Herzen) und deshalb im vollen Sinne befreiend (innerhalb der Geschichte) ist.

III. Das Lehramt

Aufgrund seines öffentlichen Charakters entwickelte das Lehramt im Laufe seiner ganzen Geschichte eine stark sozial geprägte Beziehung zu Maria. Diese beiden Größen verstärken sich ohnehin gegenseitig. Auch in dieser Hinsicht bot das Zweite Vatikanische Konzil eine inhaltlich aussagekräftige Reflexion.

Vor diesem Konzil pflegte und verkündete das Lehramt eine Beziehung zu Maria, die vorwiegend vom Gebet bestimmt war. Man bat um das Eingreifen der Gottesmutter, um die Übel der Zeit abzuwenden. Bald danach bestand die Beziehung hauptsächlich in der Form der Nachahmung: Die Jungfrau wurde als inspirierendes Modell des sozialen Engagements gesehen. Die erste Form der Beziehung können wir als „Verehrungsmodell“, die zweite als „ethisches Modell“ bezeichnen.

Das Konzil eröffnete in der Tat neue Horizonte für die Mariologie. Obwohl das soziale Engagement im Kapitel 8 der Konstitution *Lumen Gentium* nicht vorkommt, ermöglichte die Betonung der Beispielfunktion Marias von Seiten des Lehramts die Entfaltung einer fruchtbaren sozialen Mariologie.

1. Das Thema des Magnifikat

Nach dem Konzil erklärte Papst Paul VI. in der apostolischen Exhortatio *Marialis cultus* unter Bezugnahme auf die Kernaussage des Magnifikat in kühner und entschlossener Weise, „dass Maria trotz ihrer vollen Hingabe an den Willen Gottes keineswegs eine passive Frau war, die achtlos an den Dingen dieser Welt vorbeiging und andere davon abhielt, in einer abwegigen Religiosität befangen,

sondern eine Frau, die nicht zögerte zu verkünden, dass Gott der Anwalt der Kleinen und Unterdrückten sei, der die Mächtigen dieser Welt vom Throne stürzt (vgl. Lk 1,51-53)¹²

Dieser Text kann als *textus maior* des Lehramtes auf dem Gebiet einer sozialen Mariologie gelten. Seither nahm das päpstliche Lehramt, immer wenn es Maria in Verbindung mit einem gesellschaftlichen Engagement bringen wollte, auf das Magnifikat Bezug und zitierte sogar manchmal MC 37 wörtlich. Das kann man zum Beispiel in *Libertatis conscientia* (Nr. 48, 97, 98, 100), in *Redemptoris Mater* (Nr. 47) und in *Sollicitudo rei socialis* (Nr. 49) beobachten.¹³

2. Andere Themen

Es gibt aber auch noch andere biblische Themen, die das päpstliche Lehramt aufgreift, um die Mutter Gottes in Beziehung zur Gesellschaft zu bringen. Dazu gehört etwa das Thema der „Sorge“ Marias um die menschlichen Bedürfnisse, wie sie besonders in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana zum Ausdruck kommt; dazu gehört auch das Thema ihrer gesellschaftlichen Stellung als „Arme“, die sie in Demut und Gottvertrauen annimmt¹⁴; und dazu gehört auch noch das Thema der „starken und kämpferischen Frau“. Dieses letzte Thema, das mit dem biblischen Bild des Kampfes zwischen der Frau und der Schlange zusammenhängt, inspirierte Johannes Paul II. dazu, eine „Mariologie des Todeskampfes“ zu entwerfen, deren Spuren man in *Redemptoris Mater* (Nr. 11, 16, 47 und 52) und auch am Schluss von *Evangelium vitae* (Nr. 102-105) finden kann.¹⁵

All diese mariologischen Motive erfuhren zusammen mit dem bereits klassischen Motiv von der Maria der Befreiung im Magnifikat eine glückliche pastorale Konkretisierung in den vom Zentralkomitee für das marianische Jahr 1987/1988 herausgegebenen „Rundbriefen“¹⁶.

3. Maria in Puebla

Die regionalen Episkopate nutzten die Impulse aus Rom, um sich der sozialen Dimension der Marienverehrung zu öffnen und sie dann zu vertiefen. Dies war für Lateinamerika und die Karibik im Dokument von Puebla¹⁷ der Fall. Hier wird erklärt, dass das Magnifikat „der Spiegel der Seele Mariens“ (Nr. 297) sei. Es heißt: „Ohne Maria verliert das Evangelium seine Gestalt, wird es verzerrt und in eine Ideologie, in einen spiritualistischen Rationalismus verwandelt.“ (Nr. 301; vgl. Nr. 303)

Darüber hinaus betont die Konferenz von Puebla die „freie“, „aktive“ und „schöpferische“ Rolle Marias in der Heilsgeschichte und verleiht ihr den Titel einer „Hauptmitwirkenden der Geschichte“ (Nr. 299)

4. Die soziale Mariologie von Johannes Paul II.

Dieser Papst vereinte eine solide marianische Frömmigkeit mit verwegener gesellschaftspolitisch-prophetischer Kühnheit; deshalb trug er von allen am meisten dazu bei, die Verbindungen zwischen Maria und der Gesellschaft zu stärken. Dies zeigt sich sowohl in seinen großen Lehrdokumenten wie z.B. in den bereits

zitierten als auch in verschiedenen Homilien, besonders denen, die er an Marienwallfahrtsorten gehalten hat. Für ihn bildet die volkstümliche Marienverehrung einen hervorragenden Ausgangspunkt, um das Volk wachzurütteln, zunächst für einen vertieften Glauben an Christus und dann für ein soziales Engagement im Namen der Jungfrau Maria.

Neben dem „ethischen Modell“, für das er Maria als Beispiel des Engagements vorstellte, vernachlässigt Johannes Paul II. keineswegs das „Modell der Verehrung“. Er betet und fordert zum Gebet dafür auf, dass Marias Fürsprache bei Gott auch den Lauf der Welt beeinflusst. Dies erläutert er einerseits bei den vielen „Weihen“ der Welt an die Mutter Gottes, die er vollzog. Andererseits gehörte es zu seinem persönlichen Stil, sich am Ende seiner Ansprachen direkt an Maria zu wenden, um ihr die Probleme der Welt vorzulegen und ihre Fürsprache zu erbitten.

IV. Mariologische Dogmen und ihr gesellschafts-politisches Potential

Haben auch die Mariendogmen eine gesellschaftspolitische Dimension? Wie auch nicht? Im Folgenden skizzieren wir knapp den teilweise konfliktiven gesellschaftlichen Kontext, innerhalb dessen die Mariendogmen verkündet wurden, aber auch den gesellschaftspolitischen Gehalt, den sie potentiell in sich bergen.

1. Muttergottes

Der bekannte *tumultus*, den die Auseinandersetzung beim Konzil von Ephesus verursachte, zeigt, in welchem Grad dieses Dogma soziale und selbst politische Bewegungen auslöste. Was den dogmatischen Inhalt betrifft, so genügt es, zu sagen, dass das Dogma von Maria als der *theotókos* (Gottesgebäerin) das letztgültige Fundament für jede weitere Bedeutung schuf, die Maria, auch auf gesellschaftlichem Gebiet, zugeschrieben werden sollte. Wenn das Volk Gottes also im Namen der heiligen Jungfrau agiert, dann im Grunde deshalb, weil es glaubt, dass sie die *Magna Mater Dei* sei.

Bereits im Sinne der Beispielhaftigkeit ist die Mutterschaft Marias in der Lage, einem Glauben Inspiration zu verleihen, der, weit entfernt von allem Spiritualismus, das Wort in der Geschichte „Fleisch werden“ lässt und ein gesellschaftspolitisches Handeln initiiert, das „Leben hervorbringt“.

2. Immerwährende Jungfräulichkeit

Der Kontext dieses Dogmas ist ein typisch kultureller und weist eine Dimension auf, die umfassender ist als der gesellschaftspolitische Bereich. Die Bedeutung, die dieses Dogma insbesondere innerhalb unserer sexistischen Kultur gewinnen kann, ist in höchstem Maße treffsicher und darüber hinaus reichhaltig.

Es kann als Symbol einer Vielfalt von Werten fungieren, wie zum Beispiel: der psychischen und spirituellen Autonomie der Person, dem Festhalten an der

menschlichen Freiheit angesichts der Unterjochung durch das Fleisch, der Relativierung des Geschlechtlichen zugunsten einer Liebe, die die Geschlechterliebe übersteigt, und einer überbiologischen Fruchtbarkeit, dem Zeugnis für den *Spiritus creator*, der aus der menschlichen Ohnmacht heraus Leben schaffen kann, der Zurückweisung der ethischen Korruptierbarkeit in der Politik, und schließlich der ökologischen Herausforderung im Sinne des Bewahrens der Unversehrtheit der Natur und der Vermeidung einer jeden Art von Vergewaltigung.¹⁸ Die Jungfrau ist für all diese Bedeutungen das überaus konkrete Symbol schlechthin.

3. Unbefleckte Empfängnis

Lassen wir den weit zurückliegenden Entstehungszusammenhang beiseite, der von zuweilen verletzender Polemik zwischen Dominikanern (die das Dogma ablehnten) und Franziskanern (die es verteidigten) geprägt war, und wenden wir uns dem uns am nächsten liegenden Kontext zu: dem Konflikt, in dem sich der neuzeitliche Rationalismus und die katholische Kirche feindlich gegenüberstanden. Der Rationalismus konnte ein Dogma nicht akzeptieren, das von der Realität der Sünde und der Notwendigkeit der Gnade sprach und damit in so unmissverständlicher Weise den Menschen als ein Wesen, das sich selbst genügt, und seine Hybris in Frage stellte.

Was die gesellschaftspolitischen Konsequenzen des Dogmas betrifft, so genügt es, auf die Tatsache zu verweisen, dass es die politische Unabhängigkeit Uruguays inspirierte, wie es die Menschen dieses Landes in ihrem Hymnus zum Ausdruck brachten: „Weil du niemals Dienerin der Sünde warst [...] machen wir dich zur Jungfrau von Pintado, zum unverletzlichen Zeichen der Freiheit.“

4. Aufnahme in den Himmel mit Leib und Seele

Der gesellschaftliche Kontext dieses Dogmas war die Nachkriegszeit. Während des Krieges hatte man erlebt, dass das menschliche Leben in unerhörtem Maße und in bisher einzigartiger Weise vergewaltigt wurde. Die enge Verbindung zum gesellschaftlichen Bereich wurde von Papst Pius XII. selbst, der das Dogma verkündete, herausgestellt: Sie liegt in der Wertschätzung des Lebens und insbesondere des Leibes des Menschen, dem eine himmlische Bestimmung eignet.

Wenn man diese Einsicht für unsere vom Nihilismus und der Entwürdigung des Körpers der Frau geprägte Epoche konsequent weiterführt, dann kann man sagen, dass Maria auch das Symbol für den letzten Sinn des menschlichen Lebens ist, nämlich für das ewige und ganzheitliche Leben, das die Leiblichkeit des Menschen vollkommen mitbeinhaltet.

V. Volkstümliche Marienverehrung und gesellschaftspolitisches Engagement

Die Marienfrömmigkeit ist ein reichhaltiges Gebiet, wenn man nach der Verbindung von Maria und gesellschaftspolitischem Engagement sucht. Wenn man die

Volksfrömmigkeit sich selbst überlässt und wenn sie nicht politisch manipuliert wird, dann ist sie eine Kraft des Widerstands. Doch wenn sie von der Verkündigung des Evangeliums durchdrungen wird, dann kann sie zu einer Quelle der Veränderung werden, und das nicht nur für den Einzelnen, sondern im gesellschaftspolitischen Sinne. Wir wollen im Folgenden diesen Bereich analysieren, und zwar zuerst in einem allgemeinen Sinne und dann anhand des Phänomens der Erscheinungen.

1. Gesellschaftspolitisches Potential der Marienfrömmigkeit im Allgemeinen

Dieses Potential besteht in Folgendem:

- a) Die Marienfrömmigkeit ist auf einzigartige Weise in der Lage, Volksmengen zusammenzuführen.¹⁹
- b) Diese Frömmigkeit bestärkt den Glauben an die Konkretheit des Lebens.
- c) Die Gestalt Marias bannt die Versuchung zur Gewalt, räumt friedlichen Mitteln den Vorrang ein und fördert den Prozess des gegenseitigen Verstehens.
- d) Die Gestalt der Maria des Magnifikat hat in besonderem Maße die Kraft, die Frauen des Volkes zu mobilisieren, damit diese in qualifizierter Weise an den gesellschaftspolitischen Kämpfen teilnehmen.

2. Die gesellschaftspolitische Bedeutung der Marienerscheinungen

Unter den Ausdrucksformen der volkstümlichen Marienverehrung, die eine gesellschaftliche Dimension aufweisen, ragen die Erscheinungen besonders hervor. Diese sind weder politisch harmlos, wie es scheinen mag, noch entfremdend, wie manche denken. Wir möchten hier die Marienerscheinungen im Allgemeinen und dann besonders Fatima behandeln.

a) Die Marienerscheinungen im Allgemeinen. - Die Erscheinungen haben unglaubliche Auswirkungen im gesellschaftlichen Bereich. Sie haben zunächst Auswirkungen auf der Ebene der politischen Macht, die interveniert, um Ordnung angesichts jener „gesellschaftlichen Tatsache“ zu schaffen, die die Erscheinung darstellt. Dies macht sie entweder durch Repression oder sogar durch Manipulation.

Dann gibt es wirtschaftliche Auswirkungen. Die Erscheinungen bedingen in der Tat einen Überfluss an Gaben, die sorgsam verwaltet werden müssen. Darüber hinaus erfordert der Zustrom der Massen von Pilgern die Organisation einer Reihe von Dienstleistungen wie Reisen, Unterkünfte, soziale Dienste usw.

Schließlich bewegen die Erscheinungen die Gesellschaft auf dem Gebiet der öffentlichen Meinung. Sie provozieren die Reaktion der verschiedenen gesellschaftlichen Akteure wie etwa der Medien, der Intellektuellen, der Behörden, der Politiker, ganz zu schweigen von den verschiedenen kirchlichen Instanzen: Pfarrer, Theologen und Gläubigen im Allgemeinen.

Abgesehen von dieser Massenwirkung erweisen die Erscheinungen ihr befreiendes Potential dadurch, dass sie sich besonders an die Armen wenden. Die Adres-

saten der Erscheinung, d.h., die Seherinnen und Seher, sind in der Regel arm, und die Armen sind auch mehrheitlich diejenigen, die davon profitieren. An den Wallfahrtsorten, die an Stätten von Erscheinungen errichtet werden, entwickelt sich immer ein großes und wirksames Netz sozialer Dienstleistungen, besonders im Hinblick auf Heilungen. Dazu kommen noch die sehr zahlreichen moralischen Heilungen, die hier stattfinden und deren gesellschaftlicher Effekt gar nicht einzuschätzen ist.

Schließlich bieten die Marienwallfahrtsorte die Gelegenheit zur Entstehung einer machtvollen befreienden Verkündigungsarbeit, die konkrete gesellschaftliche Auswirkungen hat. Ein anschauliches Beispiel dafür ist der „Schrei der Ausgegrenzten“, der vor einigen Jahren ausgehend von der Basilika von Aparecida in ganz Brasilien wiederhallte.

b) *Fatima*. - Hier geht es ohne Zweifel um die am deutlichsten politische aller Erscheinungen. Sie fand inmitten von historischen Prozessen von höchster Bedeutung statt, wie etwa dem Nationalkatholizismus Salazars, dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus. Sie wurde jedoch während des Kalten Krieges als ideologische Waffe gegen den Kommunismus missbraucht. Fatima trug sicherlich viel zur politischen Liberalisierung bei, die während der Achtzigerjahre in Osteuropa stattfand. Man kann darin die Verwirklichung der Prophezeiung sehen: „Russland wird sich bekehren.“

VI. Pastorale Perspektiven

Wir haben hier mehrmals das Wort „Potential“ gebraucht, wenn wir von der befreienden Dimension der Marienverehrung sprachen. Damit dieses Potential immer mehr verwirklicht wird, bedarf es des pastoralen Handelns der Kirche. Ohne befreiende Pastoral gibt es keine befreiende Marienverehrung. Doch es gilt auch: Ohne eine soziale, befreiende Mariologie gibt es keine wahrhaft befreiende marianische Pastoral.

¹ Dieser Beitrag stellt die Zusammenfassung meines Buches *Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade*, Petrópolis 2006, dar. Diese Zusammenfassung wurde für das Stichwort „Soziales Engagement“ der Neuauflage des *Diccionario de Mariología* gemacht, das von Stefano de Fiore und Salvatore M. Perrella herausgegeben wird (Mailand).

² Vgl. Leonardo Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung*, Düsseldorf 1985, darin bes. das Kapitel XII: „Maria - Prophetin und Befreierin“, 195-210.

³ Vgl. José Marins/Teolide Maria Trevisan/Carolee Chanona, *Maria, mulher libertadora. Dinamismo mariológico na Comunidade Eclesial de Base*, São Paulo 1979; João Aroldo Campanha, *Maria na América Latina antes e depois o Concílio Vaticano II. Devoção, teologia, magistério episcopal*, Rom 1999.

⁴ Vgl. I. Giordani, *Maria nella vita e nella civiltà dei popoli*, in: Raimondo Spiazzi (Hg.), *Enciclopedia Mariana „Theotocos“*, Genua/Mailand 1954, 194-211; Hedwig Röckelein u.a. (Hg.), *Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte, 10.-18. Jahrhundert*,

Zürich 1993, bes. Teil III, 211–337; Auguste Nicolas, *La Vierge Marie et le plan divin*, Paris 1975, bes. Bd. IV, 404–429.

⁵ Vgl. Giuseppe M. Besutti, *La presenza della pietà verso la Vergine nell'azione caritativa della chiesa*, in: *Madonna* 25 (1973), 70–84.

⁶ Vgl. Leo Scheffczyk, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig 1959.

⁷ Vgl. Dominique Iogna-Prat u.a. (Hg.), *Marie: le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris 1996, bes. 101–172; Hedwig Röckelein u.a. (Hg.), *Maria: Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung*, Tübingen 1990; Klaus Schreiner, *Maria: Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München 1994.

⁸ Vgl. Terry Rey, *Our Lady of Class Struggle. The cult of the Virgin Mary in Haiti*, Trenton/Asmara 1999, 138–148.

⁹ Vgl. bes. Antonio González Dorado, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana* (Col. CELAM 102), Bd. 1, 387–520.

¹⁰ Vgl. A. Gilla, *Relecture patristiche*, in: *Theotókos* (1997), 423–461; Alois Grillmeier, *Maria Prophetin. Eine Studie zu einer messianisch-patristischen Mariologie*, in: ders., *Mit ihm und in ihm*, Freiburg i.Br. 1975, 198–216.

¹¹ Zum Magnifikat vgl. eine der ausführlichsten Studien: Alberto Valentini, *Il magnificat. Genere letterario, struttura, esegesi*, Bologna 1987. Eine der besten Zusammenfassungen bietet: G. Hamel, *Justiça na visão do Magnificat*, in: René Latourelle/Rino Fisichella (Hg.), *Dicionário de teologia fundamental*, Petrópolis 1994, 538–540.

¹² Papst Paul VI., *Apostolisches Schreiben „Marialis cultus“ über die Marienverehrung*. Lateinisch/Deutsch. Von den Deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, hg. von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich, Trier 1975, Nr. 37.

¹³ Die aufgeführten Dokumente sind auf Deutsch zugänglich in der vom Sekretariat der Deutschen Bischöfe herausgegebenen Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ (Nr. 70, 75 und 82), Bonn 1986 ff.

¹⁴ D. Fernández, *María pobre. Realidad sociológica y concepto religioso de la pobreza de María*, in: *Ephemeris Mariologicae* 40 (1990), 63–76.

¹⁵ *Evangelium vitae* ist auf Deutsch in der genannten Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ im Jahr 1995 als Nummer 120 erschienen.

¹⁶ Comitato Centrale, *L'anno mariano: lettere circolari*, Padua 1988, 39–51.

¹⁷ Sekretariat der Deutschen Bischöfe (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche, 8), Bonn 1979.

¹⁸ Dieser letzte Vorschlag stammt von Johannes Paul II.: AAS 85 (1993), 670.

¹⁹ Vgl. J. Aliende Lugo, *María en la Iglesia popular e misionera*, Santiago 1971.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.