

²³ Johannes Paul II., *Discours au congrès national du mouvement ecclésial d'engagement culturel*. Siehe *Lettre de fondation du Conseil Pontifical pour la culture*, in : DC 1832 (1982), 146-148.

²⁴ Vgl. *Lumen Gentium*, Nr. 67.

²⁵ Paul VI., Apostolisches Mahnschreiben *Marialis Cultus*, hg. von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich, Trier 1975; Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Mater*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Maria im Christentum Lateinamerikas

Diego Irarrázaval

In Lateinamerika und der Karibik gehört die aktive Marienverehrung des Volkes zu den tragenden Säulen des Katholizismus; sie bildet eine vieldeutige und die mächtigste symbolische kulturelle Ausdrucksform. Eine ihrer herausragenden Grundzüge ist der „Marianismus“, der das Weibliche und Mütterliche verehrt, es aber gleichzeitig dem Männlichen unterordnet. In einem modernen Kontext trägt das Marianische dazu bei, das Gottesbild zu revidieren und neue Weisen des Christseins und der Verbindung zum Bereich des Sakralen zu formen, die uns menschlicher machen.

Diese komplexe Realität erfordert eine kritische Sichtweise und eine interdisziplinäre Hermeneutik. Ich lege den Akzent auf volkstümliche Ausdrucksformen, die im Licht des Geheimnisses Christi gesehen werden, und ich vermeide es, mehrdeutigen Phänomenen Kategorien der Frömmigkeit entgegenzusetzen. Welchen Beitrag kann die Mariologie auf einem Kontinent leisten, der von sozialer Ungleichheit und androzentrischen Verhaltensnormen geprägt ist?

I. Tradition und Erneuerung

Das Marianische stellt ein jahrtausendealtes Erbe dar, das sich auf unterschiedlichen Ebenen und Bahnen entwickelt und entfaltet. Es hat unterschiedliche historische Phasen durchlaufen: das Christentum der Kolonialzeit, den Rationalismus und die moderne Frömmigkeit, den zeitgenössischen Pluralismus und postmoderne Tendenzen. Unser theologisches Wort tritt deshalb in Dialog mit reichen Schätzen und vielen Erneuerungen. Diese Reflexion hat ihre Grundlagen

in der Offenbarung und in der Lehre der Kirche. Mit ihrer Hilfe unterscheidet sie kritisch zwischen den verschiedenen Symbolen, Bildern, Formen des gelebten Glaubens, Frömmigkeitsformen, Begriffen und ethischen Haltungen. Seit dem Konzil wird das Marianische innerhalb der Heilsgeschichte und der Sendung der Kirche für die Welt situiert und bewertet.¹

Die Reflexion vom Standpunkt des Glaubens aus tritt in Interaktion zu anderen Interpretationen der Phänomene. Die Gestalt Marias und die marianistische Sichtweise finden ihren Ausdruck in sozialen Vorstellungen, in Formen des lateinamerikanischen Nationalismus, in Synkretismen und in christlichen Gruppierungen. Maria ist die offizielle Patronin von Ländern, Städten und Stadtteilen, und sie ist gleichzeitig das Idol der gläubigen Bevölkerung. Dieses breite Spektrum kann man nicht nur unter lehramtlichen und pastoralen Gesichtspunkten interpretieren. Es reicht auch nicht aus, sich diesen Phänomenen nur mit Hilfe der Wissenschaften zu nähern. Vielmehr erweist sich eine interdisziplinäre Untersuchung als unverzichtbar, bei der die unterschiedlichen Interpretationen einander nicht entgegengesetzt werden, sondern sich vielmehr gegenseitig in Anspruch nehmen und voraussetzen.

Was den Katholizismus angeht, so wird Maria zum Teil als Muttergottes verehrt, zum Teil wie eine Heilige neben anderen behandelt, zum Teil erfüllt sie die Funktion des Inbegriffs katholischer Religiosität, und zum Teil wird das Marianische mit nichtchristlichen Ausdrucksformen vermischt. Die Deutung der Innensicht von Haltungen (Frömmigkeitsformen), Glaubensüberzeugungen und volkstümlichen Ritualen ist also nicht einfach. Hinsichtlich der Riten um Maria und ihrer Bedeutung gilt es, mehrere Ebenen zu unterscheiden: die individuelle Ebene, die Familie, die Arbeitswelt und den politischen Bereich, die lokale und regionale Identität, die christliche Liturgie sowie säkulare und nationalistische Riten. Andere Unterscheidungen sind hinsichtlich der gelebten ethischen Überzeugungen zu treffen: Während das Marianische in einigen Kontexten die stille Ergebenheit in das Leid und das Unrecht unterstützt, so führt es bei anderen Gelegenheiten zum Widerstand gegen das Übel und zu möglichen Alternativen.

In Lateinamerika werden die Traditionen in modernen und postmodernen Kontexten neu angeeignet, und es entstehen neue Formen der Spiritualität. Hier kann man mehrere Schneisen erkennen: die katholische Restauration, ein breites Spektrum von Laienbewegungen, die Bibel- und Volkspastoral, postmoderne Formen privater Frömmigkeit. Ein anderer einflussreicher Faktor ist das, was innerhalb der einzelnen Konfessionen und darüber hinaus passiert: Viele Menschen vertrauen darauf, dass das Leben einen Sinn hat und dass es bedeutsam ist, gut zu sein. Für viele Katholiken ist diese Güte exemplarisch in Maria verwirklicht. Für viele Christen und für (säkulare) Humanisten bedarf dies keiner religiösen Erklärung. Wenn man sich deshalb mit dem Marianischen beschäftigt, dann führt uns das zu einer ökumenischen, interreligiösen und humanistischen Sichtweise.

II. Mariologie im Alltag

Die heutige Reflexion greift die Lebensweisen auf, die sich auf die Frau und Mutter innerhalb der Heilsgeschichte beziehen. Dabei werden auch die Weisen des Menschseins der Mehrheit bewusst mitbedacht, die auf intuitive Weise eine grundlegende Güte und Gerechtigkeit verwirklichen. Das Marianische ist also im Alltag ein Faktor unter anderen spirituellen und säkularen Faktoren.

1. Biblische Grundlagen

Grundsätzlich geht es darum, Maria in der alltäglichen Geschichte des Volkes zu entdecken. Diesbezüglich finden sich im Neuen Testament nur wenige, aber sehr inhaltsreiche Worte. Es handelt sich insgesamt um 152 Verse, wovon 90 im Lukasevangelium zu finden sind. Die Gestalt Marias ist tief verwurzelt in der Geschichte ihres Volkes und im gelebten Judentum der zwischentestamentarischen Zeit. Dies bedingt die Entscheidung, Maria ausgehend von der alltäglichen Erfahrung der Bevölkerung zu verstehen.

Zu jeder Zeit und an jedem Ort ist es möglich, dem Erlöser und seiner Mutter zu begegnen. Warum? „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau“ (Gal 4,4). Die demütige Magd wird seliggepriesen (vgl. Lk 1,48). Folglich definiert die Inkarnation mitten unter den Armen theologisch die menschliche Geschichte. Dies lässt uns die Erlösung von der Option Gottes für die Allerletzten her verstehen, die tatsächlich die Ersten sind, von der Option Gottes für Maria. Innerhalb unserer Kontexte haben wir hier einen theologischen Ort: die Frau und die Mutter im Alltag Lateinamerikas.

Die biblischen Erzählungen berichten von gewöhnlichen Ereignissen: von Maria, die ihren Sohn gebiert, vom jungen Jesus, der verlorenggeht und im Tempel wiedergefunden wird, vom Hochzeitsfest in Kana, von den Verwandten des Herrn, die ihn beschützen, ihn aber auch kritisieren, als er von der Volksmenge bedrängt wird, von Maria während des dramatischen Sterbens Jesu, und dann von Marias Gegenwart inmitten der verängstigten Apostel. Das alles sind gewöhnliche und unspektakuläre Ereignisse, die zu außergewöhnlichen Daten der Erlösung werden.

Das Gesagte steht in scharfem Gegensatz zu Redeweisen, die Maria auf sentimentale Weise glorifizieren, von der Menschheit absondern und sie zu einer Heiligen machen, die über der Kirche steht.² Auch wenn diese Redeweisen gut gemeint sind (zum Beispiel die Vorstellung von Maria als einer Miterlöserin, einer Co-Redemptrix), so isolieren sie Maria faktisch jedoch von der demütigen Geschichte des Heils. Es handelt sich hier um Vorstellungsweisen und Titel, die weder mit der überraschenden Tatsache der Menschwerdung („Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen?“, Joh 1,46), noch mit der Tatsache in Einklang stehen, dass heute so mancher unbedeutende Mensch seliggepriesen wird und die Gnade empfängt.

2. Mosaik von Glaubensüberzeugungen und Ritualen

Ohne Zweifel gibt es Aspekte, die man nicht erforschen kann, zum Beispiel die innere Beziehung des einzelnen Gläubigen zur Muttergottes oder inwiefern der Einzelne wirklich Jünger Jesu ist. Sehr wohl jedoch können die Formen der Vermittlung dessen einer Wertung unterzogen werden, das heißt, man schätzt Glaubenszeugnisse, Rituale und menschliche Verhaltensweisen ein. Eine Vielzahl von Gegenständen und Strukturen bezieht sich auf Maria: das Opfern von Kerzen und Blumen, das Rosenkranzgebet und Novenen, das Beten vor bildlichen Darstellungen, marianische Gemeinschaften, die apostolisch tätig sind. All diese Ausdrucksformen müssen von der Gemeinschaft der Kirche bewertet werden. Und die Kirche tut dies, indem sie Kontexte und Prozesse des Glaubenslebens beobachtet, ohne sich dabei auf den Binnenbereich des Religiösen zu beschränken. Dabei muss die Aufmerksamkeit der Frage gelten, unter welchen Umständen welche Verhaltensweisen zu mehr Menschlichkeit beitragen und welche Vermittlungsformen entmenschlichen. Es geht auch darum, kritisch zu beurteilen, ob bestimmte Formen dem Evangelium entsprechen oder nicht. Wir wissen sehr wohl, dass die Realität ihre Unschärfen aufweist und dass sich die Dinge zwischen den Polen einer christlichen Marienverehrung und einer Vergöttlichung Marias bewegen. Ich schließe mich keineswegs dualistischen Deutungen (Glaube oder Magie, Christozentrik oder Mariozentrik) an. Doch die unscharfen Konturen im Volk müssen sich von der einzigen Norm des Evangeliums in Frage stellen lassen: Gott und den Nächsten zu lieben.

Wie steht es nun um die Mariologie im Herzen des Volkes? Es geht um eine an der kirchlichen Lehre orientierte Reflexion, die aufmerksam auf den *sensus fidelium* in Bezug auf Maria, die Muttergottes (*theotókos*), achtet. Es ist eine Reflexion, die in großen Teilen des gelebten Glaubens und der Weisheit des Volkes die Züge eines Glaubens an einen gütigen göttlichen Schutz (mit einer impliziten „Materologie“) erkennt. In einigen Teilen des Volkes verehrt man die Mutter des Jesus der Evangelien und die Mutter des pilgernden Gottesvolkes (hier gibt es eine Mariologie im eigentlichen Sinne). Zwei Beispiele dafür sind Guadalupe und Aparecida.

Die Jungfrau von Guadalupe wird in einem zärtlichen Dialog zwischen einem Indianer aus dem Volk der Nahua und der Tonantzin im Jahr 1531 in *Inantzin in Ipalnemohuani* genannt, das heißt: liebe Mutter Gottes, des Urhebers des Lebens. So stellt sie *Nican Mopohua* dar. Es handelt sich um den ersten Meilenstein einer inkulturierten und interreligiösen Theologie³, die den Glauben

Der Autor

Diego Irrázaval, geb. 1942, ist Priester in einer Pfarrei in Chile und gehört der Kongregation vom Heiligen Kreuz an; er leitet Kurse und Treffen an verschiedenen Orten Lateinamerikas (von 1975 bis 2005 in Peru). Er ist Professor an der Universidad Católica Silva Henríquez und ehemaliger Präsident von EATWOT (2001–2006). Veröffentlichungen u.a.: *Religión del pobre y liberación* (Lima 1978); *Teología en la fe del pueblo* (San José 1999), *De baixo e de dentro* (Sao Bernardo do Campo 2007). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt über „Sterben und Auferstehen im Kontext einer volkstümlichen Tradition“ in Heft 5/2006. Anschrift: Casilla 238, Correo 11, Santiago, Chile. E-Mail: diegoira@hotmail.com.

des Volkes der Nahua mit dem Christentum verbindet. Die Mestizen eigneten sich diesen Kult an, und er ist das Aushängeschild unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen und segnet symbolisch Abschnitte der mexikanischen Geschichte.

In Brasilien wurde die Statue der Aparecida im Jahr 1717 aus einem Fluss geborgen und wurde zum kolonialen und imperialen Symbol in einem Kontext von Sklaverei und Arbeit in den Minen. Sie wurde später zu einem allgegenwärtigen modernen nationalen Wahrzeichen. Maria Cecilia Domezi sagt treffend, dass „der Kolonialismus und der christliche Exklusivismus die Wahrnehmung des Indianerseins und des Schwarzseins in Maria erschweren“. In modernen Zeiten wurde sie offiziell zur Königin und Patronin der Nationen erhoben, doch „innerhalb der von den Unterdrückten geschaffenen Symbolik zeigen die unterschiedlichen Vorstellungen von der Jungfrau mit den Gesichtszügen von Indianern, Schwarzen, Mestizen und Menschen überhaupt das mütterliche Antlitz Gottes“⁴. Indem die Mutter als Indianerin, als Schwarze und als Mestizin dargestellt wird, weist man einheitliche Vorstellungsweisen und elitäre Riten sowie elitäres Denken in Bezug auf Maria zurück. Darüber hinaus werden die menschlichen Züge derer hervorgehoben, die von Gott in privilegierter Weise geliebt werden.

III. Hermeneutisches Geflecht

Der Erforschung der gelebten Glaubensformen im Volk folgten (zunächst auf intuitive Weise, dann systematisch) theologische und pastoraltheologische Kommentare.

1. Marianismus und Marienverehrung

Die kulturell-spirituelle Vorstellungswelt, die einige Sozialwissenschaftler als „Marianismus“ bezeichnen⁵, bewirkt, dass die Verehrung der überhöhten Weiblichkeit in die Verneinung und die Opferung der Frau abgeleitet. Angesichts dieser Problematik unterzieht die christliche Reflexion soziale Ausdrucksweisen marianischer Art einer kritischen Revision, die die konkrete Frau von heute lobpreisen, wenn sie sich selbst aufopfert, damit die anderen das Nötige haben.

Positiv formuliert: Die Theologie betont die Rolle Marias in der Heilsgeschichte. Mit anderen Worten: Maria zu lobpreisen bedeutet die Bejahung der Fülle des Lebens für jede Frau und jeden Mann. Die echte Verehrung der Mutter verträgt sich nicht mit einem Marianismus, der die Frau heute entfremdet, und sie verträgt sich auch nicht mit dem Androzentrismus, der sowohl den Frauen als auch den Männern schadet. Ganz im Gegenteil: Die Marienverehrung muss in Einklang stehen mit dem Magnifikat: Gott rettet den Armen. Wenn die Gemeinde heute sich auf die Mutter Jesu Christi einlässt, dann verkündet sie, dass die jahrhundertlang benachteiligte Frau zur Befreiung aufgerufen ist. Deshalb wird auf dem Weg, den die Menschen gehen, allenthalben das Fest des Lebens gefeiert.

Eine andere große Problematik besteht darin, dass Aspekte der Marienverehrung

die Kehrseite des lateinamerikanischen Machismo sind. Die Gestalt der gehorsamen und sich aufopfernden Maria fügt sich in eine androzentrische Sichtweise. Maria als die Gehorsame unterstützt die Unterordnung der Frauen. Das rechtfertigt auch die männliche Überlegenheit bis hin zum Recht des Mannes, seinen Willen durchzusetzen. Dabei handelt es sich um höchst schmerzhafteste Problematiken. Es sind „Zeichen unserer Zeit“, die im Licht der biblischen Offenbarung wahrgenommen werden. Im Leib Christi hat jeder Teil seinen Wert und trägt zum harmonischen Ganzen bei, wobei einer dem anderen dient, damit die Gemeinde Leben in Fülle habe.

Man kann männliche und weibliche Weisen, Maria zu verstehen, erkennen. Die Reflexion vom Standpunkt des Glaubens aus erwägt deren Bedeutung sowohl für den Mann als auch für die Frau. Es gibt Verstehensweisen dieser Beziehung, denen zufolge der Mann kein allmächtiges Wesen, sondern vielmehr ein kleiner Sohn der Mutter ist. Dennoch wird bei anderen Gelegenheiten die männliche Vorherrschaft bestärkt, wenn die Gestalt Marias dafür sorgt, dass der Arme sein Schicksal ergehen annimmt. Was die Frau betrifft, so wird ihr Kraft verliehen, wenn sie sich mit der Mutter aus Nazaret identifiziert, deren Kraft die Gabe Gottes zum Wohle der Menschheit ist.

In diesem hermeneutischen Geflecht ist es nicht nur die Wissenschaft, die die Theologie und Pastoral erhellt. Diese bringen ihrerseits Aspekte des Menschseins ans Licht und stellen die bedeutungsvolle Dichte des alltäglichen Geschehens heraus. Der Marianismus wird bekämpft, weil er Maria entstellt und die Frau von heute benachteiligt. Andererseits gibt es eine Wertschätzung für die Marienverehrung mit ihren humanisierenden Grundzügen.

2. Theologie und Lehramt

Jahrhunderte lang hat man die besonderen Attribute Marias betont, das heißt, man hat ihr Wesen als Gottesmutter und als immerwährende Jungfrau, und in jüngerer Zeit die unbefleckte Empfängnis und die Aufnahme in den Himmel erörtert. Dank dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der hervorragenden bibeltheologischen Arbeit betont man nun wieder das glaubende Menschsein Marias und ihre zentrale Rolle in der Heilsgeschichte, in deren Rahmen man die marianischen Dogmen nun versteht. Was Maria als Muttergottes (*theotókos*, Konzil von Ephesus 431) betrifft, so bemerken I. Gebara und M. C. Bingemer dazu, dass die Gabe und der Dienst der Mutterschaft das Selbstverständnis der Kirche als einer Dienerin der Armen inspiriert, denn die Inkarnation bringe die gute Nachricht von deren Befreiung mit sich. Am Dogma der Jungfernschaft schätzen die genannten Theologinnen, dass damit die Frau für immer als der Raum bezeichnet wird, in dem der Geist Gottes Wohnung nimmt. Mit dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis (Pius IX., 1854) wurde die Leiblichkeit der Frau vom Evangelium und vom Lehramt der Kirche rehabilitiert. Die Aufnahme Marias in den Himmel (Pius XII., 1950) ist eine Wahrheit, die untrennbar mit Jesu Auferstehung und dem Sieg der Gerechtigkeit Gottes über die menschliche Ungerechtigkeit verbun-

den ist. Auf diese Art und Weise hat die feministische Theologie keine Vorrechte überdimensioniert. Vielmehr werden innerhalb der Heilsgeschichte der Glaube Marias und die Wahrheiten betont, die vom Volk Gottes erkannt und in die Praxis umgesetzt werden.

Der lebendige Glaube des Volkes hat – allgemein gesprochen – in die lehramtliche Verkündigung der lateinamerikanischen Kirche Eingang gefunden.⁶ Neben vielem Lob werden auch Defizite, Formen der Sentimentalität, Fehlentwicklungen, Gefahr, Irrtum, Magie, Aberglaube und Unreinheit festgestellt. Einerseits wird gesagt, dass die marianischen Lehren die lateinamerikanische Religiosität geformt hätten und dass diese ihrerseits die Theologie inspiriere. Andererseits wird wiederholt die Notwendigkeit betont, diese Religiosität auf ein höheres Niveau zu heben und zu reinigen, ihr biblische Qualität zu verleihen und sie mit der kirchlichen Lehre zu nähren. Es gibt also entgegengesetzte Haltungen.

In jedem Fall wird die theologische Arbeit vom universalen Lehramt und dessen „Rezeption“ in unserer Region vorgebracht. Das Zweite Vatikanische Konzil (*Lumen Gentium*, 8) bekräftigte die Rolle Marias für das Geheimnis Christi und die Sendung der Kirche. Das hat auch die Fünfte Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007) gemacht. Maria aus Nazaret, eine freie und starke Frau, hat eine einzigartige Sendung innerhalb der Heilsgeschichte als Jüngerin, als Mutter der Kirche, als exemplarisches Modell der Menschlichkeit.

Was die Marienverehrung betrifft, so beklagen viele Pastoraltheologen, dass sie die Anbetung Gottes ersetze. Hier muss man aufmerksamer auf die Redeweise des Volkes achten. Diese ist herzlich und voll Vertrauen auf das göttliche Leben, wie es Maria repräsentiert. Die Leute entwickeln keine Metaphysik, die Gott ersetzen würde. Man kann vielmehr mit Hilfe der Humanwissenschaften erkennen, dass Maria ein „Vorbild [...], das den Wünschen des modernen Menschen entspricht“⁷, darstellt. Diese erneute Wertschätzung der marianischen Frömmigkeit findet ihre Grundlage in der Bibel, in der Liturgie, in der Ökumene und in der Anthropologie. „Die vorrangige Liebe (Gottes) für die Armen ist auf wundervolle Weise dem Magnifikat eingeschrieben.“⁸ Die Option der Kirche für die Armen ist in der Tatsache verankert, dass Maria und mit ihr das ganze Volk Gottes glaubend unterwegs ist.

Letztlich müssen die gelebten Glaubensüberzeugungen des Volkes nicht auf das Wesentliche zurückgeführt oder legitimiert werden. Sie werden mit Hilfe der Wissenschaften geprüft, und dann werden sie mit Grundzügen der christlichen Offenbarung in Beziehung gesetzt. Dies bringt Grundsätze hervor, die die Verehrung betreffen. Nicht die Durchführung von Riten ist es, was den Menschen rettet. Der Sinn der Verehrung ist vielmehr die liebende Beziehung zu Gott und dem Nächsten. Dies ist der hermeneutische Schlüssel für die theologische und pastorale Arbeit.

IV. Spirituelle Humanisierung

Der Übergang vom Marienkult zum Christozentrismus war zur Hauptaufgabe der heutigen Theologie und Pastoral in Bezug auf Maria geworden. Es gibt verschiedene Strömungen. Viele schlagen die Verbindung dieser beiden Seiten (Marienverehrung und ein an Christus orientierter Glaube) vor und bestehen dabei darauf, dass dem letzteren der Vorrang zukäme. Einige fordern die Aufgabe der Marienverehrung (entweder in Form einer allmählichen pädagogischen Hinführung oder auf radikale Weise) bis hin zur Liturgie und offiziellen Lehre. Die Mehrheit befürwortet den Übergang von einem von Marienverehrung geprägten Glauben zum biblischen und kirchlichen Christentum. Es gibt differenzierte und realistische Haltungen dazu. Viele Autoren schlagen vor, Maria als Modell aufzufassen, um zum Wesentlichen zu gelangen. Angesichts der Privatisierung der Frömmigkeitsformen der Massen, der Krise der marianischen Bewegung und deren aktueller neuerlicher Wiederbelebung schätzt J. Martín Velasco die notwendigen Vermittlungen und schlägt vor, die Volksfrömmigkeit dem christlichen Mysterium anzunähern.⁹ Es gibt also zwei zueinander in Spannung stehende Pole: Frömmigkeitsformen des Volkes und echte Weisen des Glaubens.

Eine andere Perspektive ist die der spirituellen Humanisierung. Deren Grundlage ist das Mysterium der Menschwerdung. Innerhalb der Heilsgeschichte war Maria eine besondere Verantwortung anvertraut: in ihrem Ja zum Herrn, in ihrer Jüngerschaft, in ihrer Gegenwart im Leiden und zu Pfingsten. Als Mutter Gottes ist sie auch Mutter der Kirche und der von Gott geliebten Menschheit. Inmitten der Gemeinschaft der Kirche ist sie heute eine Verkünderin der Frohen Botschaft für das Heil der Menschen.

All dies befördert eine spirituelle Humanisierung, denn die Dynamik entspringt dem Geist Jesu Christi. Meiner Meinung nach ist dies heute im Kontext eines sakralisierten Konsums äußerst bedeutsam. Jede religiöse Ausdrucksform wird verdinglicht.¹⁰ Der Glaube selbst wird entstellt und wendet sich an einen objekthaften Gott der Vorsehung. In diesen Zusammenhängen muss man dem Humanum den Vorrang einräumen, den solidarischen Beziehungen zwischen den Menschen, in denen Jesus Christus gegenwärtig ist. Der Herr ist gegenwärtig in „allen Nationen“, das heißt in jedem Menschen und zu allen Zeiten (vgl. Mt 25,31-46).

Das Paradigma der Humanisierung hat theologische und spirituelle Konturen mit lateinamerikanischen Anklängen. Es handelt sich also nicht um etwas Esoterisches, etwas ohne Geschmack und Geruch. Es hat dogmatischen Gehalt und ein christliches Spezifikum. Die inkulturierten Formen des Christentums umfassen verschiedene Weisen, an das Leben zu glauben. Maria stellt ein Modell der Humanisierung dar. Dies ist sie aufgrund von spirituellen, theologischen und pastoralen Wegen der Völker in Lateinamerika und der Karibik. Ich betone in diesem Zusammenhang das Verhältnis zu Bildern und die Mystik des Lebens.

Die Verehrung von bildlichen Darstellungen ist in den armen Schichten, bei der

Mittelschicht und auch in einigen Teilen der wohlhabenden Schicht anzutreffen. Man findet sie bei Katholiken und bei Menschen, die mit dem christlichen Glauben und der christlichen Religion nichts zu tun haben. So ist zum Beispiel in Mexiko, wo die praktizierenden Katholiken nur einen Teil der Gesellschaft ausmachen, Guadalupe allgegenwärtig. In verschiedenen Teilen Brasiliens werden die Aparecida und andere Erscheinungsformen der Jungfrau verehrt. Die Teilnehmer an den Kulturen der Candomblé und des Umbanda rufen „Unsere liebe Frau“ an. Es gibt pfingstlerische Familien, die an die Jungfrau Maria glauben. Man kann also sagen, dass die an bildlichen Darstellungen orientierte Verehrung eine ökumenische, interreligiöse und humanistische Ausdrucksform ist.

Vom Standpunkt der Inkulturation aus betrachtet, stellt die Beziehung zu bildlichen Darstellungen eine privilegierte Vermittlungsform der Andersheit des Mysteriums dar, das die Menschheit errettet. In vielen katholischen Gemeinden stellt man fest, dass die Gestalt Marias auf das Mysterium Christi verweist und auf diese Weise das kulturell verankerte Paradigma der Selbsterlösung überwunden wird. Für Menschen mit einer anderen religiösen Orientierung und für einen Teil der Nichtglaubenden verweist sie auf die Bedeutung des Lebens, das sie als Frau und Mutter symbolisiert. In Lateinamerika sind bildliche Darstellungen Marias das Zentrum von Privathäusern und Arbeitsstätten, sie werden in Prozessionen mitgeführt, man tanzt um sie herum auf Patronatsfesten, sie werden von Vereinigungen von Leuten aus Randgruppen verehrt. Die bildlichen Darstellungen stehen auch in Basisgemeinden im Mittelpunkt, die sie vor Jahren noch in irgendeiner Ecke stehen ließen. Dies alles bildet eine konkrete und bedeutsame theologische Sprache, die die Frau und das Muttersein betont, die sich einem machistischen und diskriminierenden Klima widersetzt und die zu solidarischem und von Mitleiden erfüllten Handeln anderen Menschen gegenüber führt.

Was die Mystik betrifft, so gibt es neben schönen Ausdrucksformen einer kirchlichen Marienfrömmigkeit eine weit verbreitete lateinamerikanische Verehrung des Lebens/der Mutter. Darauf verweist die Alltagssprache. Es heißt: Irgendeine Person ist güstig wie Maria. Beim Beten des Rosenkranzes gedenkt die Gemeinde der Jungfrau, die mit dem göttlich-menschlichen Lebenslauf Christi vereint ist. Die Mystik drückt sich darin aus, dass man Gott nach dem Vorbild Marias in den Alltagsverrichtungen anhängt. Andere bringen ihre Frömmigkeit darin zum Ausdruck, dass sie auf dem Lebensrecht eines jeden Menschen bestehen. Es gibt Zeugnisse dafür, dass sogar die schlimmste menschliche Grausamkeit überwunden werden kann (wie im Film von Roberto Benigni, *La vita é bella*, wo ein Vater in einem Konzentrationslager mit seinem Sohn ein Spiel inszeniert). Man kann sagen, dass diese Praktiken Christologien bzw. Mariologien hervorbringen, die sich an einer neuen Menschheit orientieren. Eine andere Welt ist möglich, und sie hat schon begonnen.

Zum Schluss: Die Mariologie findet ihre Nahrung im *sensus fidei* der lateinamerikanischen Bevölkerung, die durch das Christusereignis geprägt ist. Man muss diesen Baum gut beschneiden, damit die fromme Verehrung wächst und gute Frucht bringt. Im Katholizismus und in verschiedenen Frömmigkeitsformen be-

wegt sich der gelebte Glaube zwischen einem Pol der Selbsterlösung und einem anderen Pol des empfangenen und großzügig geteilten Lebens. Man bekämpft die Reduktion des Marianischen auf das individuelle Gefühlsleben. Auch der gesellschaftliche Marianismus, der den Machismo stärkt, wird in Frage gestellt. Dennoch zeigen viele Formen der Marienvereherung die Fähigkeit des Menschen, dem Leid solidarisch zu begegnen. Sie bringen auch eine Freude am Leben zum Ausdruck, die explizit oder unausgesprochen auf Gott zurückgeführt wird, der jeden Einzelnen und jeden Abschnitt der Geschichte verwandelt.

¹ Ich bin dem Beitrag über Maria von Ivone Gebara und Maria Clara Bingemer in *Mysterium Liberationis* zu Dank verpflichtet: Ivone Gebara/Maria Clara Lucchetti Bingemer, *Maria*, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern 1995, 593–610; Vgl. auch Leonardo Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung*, Düsseldorf 1985; Antonio Gonzales, *Mariología popular latinoamericana*, Loyola 1992; Clodovis Boff, *Maria na cultura brasileira*, Petrópolis 1995, und ders., *Mariología social*, São Paulo 2006.

² Luis Boyer kritisierte im Jahr 1963 den „sentimentalen und ungesunden Gnostizismus“ und die Tatsache, dass Maria „immer mehr außerhalb der gemeinsamen christlichen Menschlichkeit angesiedelt wird“ (so zitiert bei Stefano de Fiores, *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1993, 1274).

³ Miguel León Portilla, *Tonantzin Guadalupe*, Mexiko 2002, 100; vgl. Clodomiro Siller, *Para comprender el mensaje de María de Guadalupe*, Mexiko 1995; Virgilio Elizondo, *Guadalupe, madre de la nueva creación*, Estella 1999; David Brading, *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe*, Cambridge 2003.

⁴ Maria C. Domezi, *María de Guadalupe y de Aparecida*, in: *Aparecida, renacer de una esperanza*, Bogotá 2007, 293, und dies., *A simbólica de Aparecida na V Conferencia do CELAM*, in: *Espaços* 15/1 (2007), 37–44.

⁵ Vgl. Milagros Palma (Hg.), *Simbólica de la feminidad*, Quito 1990, 73–96; Elina Vuola, *La virgen María como ideal femenino*, in: *Pasos* 45 (1993), 11–20; Sonia Montecino, *Madres y Huachos*, Santiago 2007.

⁶ Versch., *Nuestra Señora de America*, Bd. II, Bogota 1988, und: die Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín (Volkspastoral, 2–8, Katechese, 2), Puebla (282–303; 444–469), Santo Domingo (17–18, 36, 39, 53, 104, 142–143, 163, 229, 243–250) und Aparecida (43, 92–97, 258–274, 364, 451, 553). Die hier angeführten Schlussdokumente der Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopates sind auf Deutsch publiziert in der vom Sekretariat der Deutschen Bischöfe herausgegebenen Reihe „Stimmen der Weltkirche“ (Bonn, 1979 ff.). Es handelt sich um die Nummern 8 (Medellín und Puebla), 34 (Santo Domingo) und 41 (Aparecida).

⁷ Papst Paul VI., *Apostolisches Schreiben „Marialis Cultus“ über die Marienvereherung*. Lateinisch/Deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, hg. von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich, Trier 1978, 85 (Nr. 37)

⁸ Sekretariat der Deutschen Bischöfe (Hg.), Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Mater* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 75), Bonn 1987, Nr. 37.

⁹ Juan Martín Velasco, *Devoción mariana*, in: *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1993, 572–599.

¹⁰ Vincent Miller betont die „Gefangenschaft von Formen des religiösen Glaubens innerhalb der Kultur des Konsums“: ders., *Consuming religion*, New York 2005, 228. Vgl. A. Moreira,

A civilização do mercado: um desafio radical as igrejas, in: *Sociedade Goba*, Petrópolis 1998; Ruben Dri (Hg.), *Símbolos y fetiches religiosas en la construcción de la identidad popular*, Buenos Aires 2007.

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

Tonantzín Guadalupe: Von Leid und Tod zur Auferstehung

Jeanette Rodriguez

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit der Macht, dem Bild und der Wirkung der *Tonantzín* („Unsere Mutter“) *Guadalupe* in den Vereinigten Staaten und in Mexiko. Ich möchte zunächst kurz von meinen eigenen Erfahrungen mit der Marienfrömmigkeit und meiner ersten Begegnung mit diesem Bild von Guadalupe in den 1980er Jahren berichten. Anschließend werde ich den historischen Zusammenhang der Erscheinung, die Geschichte selbst und die damit verknüpften theologischen Erkenntnisse darstellen. Der Beitrag endet mit dem Beispiel einer heutigen Guadalupe-Erfahrung.

Jedes katholische Schulmädchen wird mit einem der zahlreichen Marienbilder oder einer der vielen Erscheinungen konfrontiert. Ich bin die Tochter ecuadorianischer Eltern, die in den 1950er Jahren in die Vereinigten Staaten ausgewandert sind. Das Marienbild, mit dem ich aufgewachsen bin, war *La Madre Dolorosa*. Es ist das Bild der schmerzhaften Mutter mit dem von sieben Schwertern durchbohrten Herzen. Die Schwerter symbolisieren den Schmerz, den sie als Jüngerin, als Fliehende, als Mitglied einer unterdrückten Gemeinschaft unter römischer Herrschaft und als Mutter erleiden wird, die die ungerechte Marter und Hinrichtung ihres Sohnes mit ansieht und begleitet. Diese Darstellung hat mich im Lauf der Jahre sowohl bewegt als auch abgestoßen. Zum einen erweckt *La Madre Dolorosa* Mitleid, zum anderen lehnte ich als junger, unabhängiger Teenager und in New York aufwachsende Latina dieses Bild entschieden ab. Ich war es müde, so viele Frauen, Mütter, Töchter und Schwestern um mich herum leiden zu sehen. Ich lehnte ihr Leiden vor allem deshalb ab, weil es auf scheinbar so passive Weise im Namen Gottes erduldet wurde und ich daran inmitten von Krieg, Armut, Drogen und Verbrechen nichts Erlösendes finden konnte. Das waren die Mariens, denen ich ausgesetzt war und mit denen ich aufwuchs. Erst als Erwachsene wurde ich mit einem anderen Marienbild konfrontiert, das stark und voller Hoffnung war.