

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Bernhard Grümme/Claudia Jahnel/Kristin Platt/Martin Radermacher/Jens Schlamelcher (eds.), *Globale Christentümer*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Jahnel, Claudia

Lady Di – die Jungfrau von Copacabana – Pachamama. Interkulturell-theologische Perspektiven auf globale Christentümer

in: Bernhard Grümme/Claudia Jahnel/Kristin Platt/Martin Radermacher/Jens Schlamelcher (eds.), *Globale Christentümer. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven*, pp. 1–22

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2022 (Global Religion – Religion global 2)

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657708390\\_002](https://doi.org/10.30965/9783657708390_002)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Bernhard Grümme/Claudia Jahnel/Kristin Platt/Martin Radermacher/Jens Schlamelcher (Hrsg.), *Globale Christentümer* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Jahnel, Claudia

Lady Di – die Jungfrau von Copacabana – Pachamama. Interkulturell-theologische Perspektiven auf globale Christentümer

in: Bernhard Grümme/Claudia Jahnel/Kristin Platt/Martin Radermacher/Jens Schlamelcher (Hrsg.), *Globale Christentümer. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven*, S. 1–22

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2022 (Global Religion – Religion global 2)

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657708390\\_002](https://doi.org/10.30965/9783657708390_002)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Claudia Jahnel

## Lady Di – die Jungfrau von Copacabana – Pachamama. Interkulturell-theologische Perspektiven auf globale Christentümer

### 1. Zwischen Religionsästhetik und *body politics*: theoretische Vorüberlegungen

Religiöse Praktiken sind sichtbare,<sup>1</sup> hörbare, riechbare – kurz: durch sämtliche Sinnesorgane erfahrbare – materielle Praktiken. Sie kommunizieren Bedeutung und sprechen dabei nicht nur die Ebene der Kognition an, sondern vor allem auch die der Emotionen und Affekte. In einer hochgradig global-mediatisierten, technisierten und ästhetisierten Welt erhält diese Seite von Religion besonderes Gewicht. Denn Religionen bieten wirksame Strategien der Affektregulierung, der Vermittlung von Werten und – indem geteilte Werte durch geteilte Ästhetiken vertieft werden<sup>2</sup> – der Vergemeinschaftung. Gleichzeitig entziehen sich religiöse Praktiken oftmals der Vereindeutigung und Kontrolle und changieren zwischen Anpassung an sozial regulierende Affektregime und Widerstand gegen hegemoniale Vereinnahmung.

Der vorliegende Beitrag beleuchtet diesen Zusammenhang an zwei Phänomenen: an der Verehrung der Jungfrau Maria von Copacabana, der in enger Beziehung zur Verehrung der andinen Pachamama steht, und an dem Mythos Diana, also an der Erhebung der einstigen britischen Prinzessin Diana Frances Mountbatten-Windsor, geborene Spencer, zu einer mitunter kultisch verehrten Identifikationsfigur. Beide Phänomene sind trotz ihrer Unterschiede hinsichtlich der historischen Genese, Form und kontextuellen Verortung Beispiele dafür, wie über geteilte Ästhetiken und Affekte sozio-politische Normen etabliert oder auch hinterfragt werden. In beiden Phänomenen zeigt sich ferner ein Wissen über die Vielfalt der symbolischen Bedeutung der Mutter Gottes. Dieses Wissen ist tief im kulturellen Gedächtnis gespeichert und wird körper-politisch und inzwischen auch öko-politisch in Anspruch genommen.<sup>3</sup> Schließlich zeigen beide Phänomene – so behaupte ich in Ausweitung einer Feststellung von Christina von Braun – eine „seltsame Vermischung von Vor-Schriftlichkeit – Nicht-Rationalität – und rationaler Moderne [die] der Grund dafür gewesen sein [mag], dass Princess Diana [wie auch die Jungfrau von Copacabana] zu [...] Knotenpunkt[en] einer neuen Form von Gemeinschaftsbildung wurde[n].“<sup>4</sup>

Da mit dem vorliegenden Beitrag im Rahmen dieser interdisziplinären Veröffentlichung die Erwartung verknüpft ist, eine spezifisch interkulturell-theologische Sicht auf globale Christentümer zu skizzieren, möchte ich einleitend die Besonderheiten des hier gewählten Zugangs erläutern. Interkulturelle Theologie ist schon von ihrer Wissenschaftsgeschichte her eine Multi-Disziplin und weist eine große Bandbreite von Zugängen zum Feld der globalen Christentümer auf. In dieser Vielfalt zeichnen sich aber gemeinsame forschungsleitende Perspektiven ab, in denen sich die wissenschaftstheoretischen *turns* der letzten Jahrzehnte widerspiegeln.<sup>5</sup> Für den vorliegenden Beitrag sind folgende Perspektiven besonders relevant: die stärkere Berücksichtigung der Materialität und Körperlichkeit religiöser

<sup>1</sup> Vgl. Natalie Fritz et al. (Hg.), *Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2018.

<sup>2</sup> Vgl. Anne Koch, *Introduction: Revisiting Civil Religion from an Aesthetic Point of View*, in: *Journal of Religion in Europe* 10 (2017), 1–15.

<sup>3</sup> Zur Entstehungsgeschichte des Begriffs *body politics* und den verschiedenen Facetten seiner Verwendung s. *Body Politics. Zeitschrift für Körpergeschichte* 7/11 (2019).

<sup>4</sup> Christina von Braun, *Die zwei Körper der Königin: Diana – Queen of the Media*, in: Regina Schulte (Hg.), *Der Körper der Königin. Geschlecht und Herrschaft in der höfischen Welt seit 1500*, Frankfurt a.M. 2002, 337–347, 339.

<sup>5</sup> S. dazu Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg 2006.

Praktiken; die von post- und dekolonialer Theorie angeregte Kritik am „Epistemizid“ nicht-westlicher Denkformen;<sup>6</sup> und schließlich die Konzentration auf transkulturelle Verflechtungen, die der Einsicht entspricht, dass Kultur „im Grunde immer das Ergebnis eines Abgrenzungs- und damit Konstruktionsprozesses“ ist.<sup>7</sup>

Der Fokus der interkulturell-theologischen Forschung liegt auf globalisierten Christentümern und ihren kulturellen, interreligiösen und politischen Austauschprozessen. Werden dabei, wie im vorliegenden Beitrag, insbesondere materielle und affektive Praktiken in den Blick genommen, zielt das nicht auf eine neo-phänomenologische<sup>8</sup> Zurschaustellung „anderer“ bzw. ver-anderter Kulte, Rituale, Gegenstände, Denkformen und Wissenssysteme oder auf die Exotisierung „anderer“ Christentümer. Im Zentrum stehen vielmehr epistemologische Fragen: *Welches* und *wessen* Wissen wird in interkulturell und interreligiös verflochtenen religiösen Praktiken generiert? Wie wird Deutungsmacht ausgehandelt? Welche ästhetischen Regime steuern die Wahrnehmung: das Denken, Wissen, Fühlen und Handeln? Der Poststrukturalismus, die „Krise der Repräsentation“ in der Ethnologie und postkoloniale Theorien haben deutlich gemacht, dass Wissen konstruiert und eine Form der Machtausübung und Herrschaftssicherung ist. Seither ist die Thematisierung epistemologischer Vielfalt und die Analyse epistemischer Dissonanzen zwischen den verschiedenen partikularen und hybriden Erscheinungsformen des Christentums fester Bestandteil der Interkulturellen Theologie.

Das Wissen, um das es dabei geht, ist, wie schon angemerkt, nicht ausschließlich und oft nicht einmal in erster Linie kognitiv konstituiert. In den Blick kommt im Zuge der Konzentration auf die sichtbare, materielle Religion insbesondere der Körper als Ort der Wissensgenerierung und als Wissensspeicher. Je nach wissenschaftstheoretischem Hintergrund ist dabei von „embodied cognition“, „Körperwissen“, „tacit knowledge“, „sensorial knowledge“, „sedimentiertem Wissen“ u.a. die Rede. Diesen verschiedenen Begriffen ist gemeinsam, dass sie den Dualismus von Körper und Geist, Natur und Kultur, sinnlicher und vernünftiger Erkenntnis, prärationalem Körperwissen und propositionalem Vernunftwissen hinterfragen. Der Körper ist ein schwer einzukreisendes, komplexes Phänomen: Er ist Projektionsfläche und Objekt von Wissens- und Machttechniken hegemonialer Diskurse und Körperpolitiken, die sich in ihn einschreiben und sein Handeln wie sein Erleben regulieren. Zugleich ist er mehr als „nur“ Text: In seiner leib-körper-internen Komplexität ist er „eigensinnig“ und bleibt „unverfügbar“, selbst dort, wo er körperpolitisch in Gebrauch genommen wird.<sup>9</sup> Schließlich kann der Körper auch als „eine Bibliothek“ betrachtet werden:<sup>10</sup> In ihm sind in Ausdruck, Bewegung, Gesten, Fühlen oder Resonanz zur Umwelt historisches Wissen, Weltwahrnehmung, Bedeutungen und Verhaltensformen „gelernt“, sedimentiert und abrufbar.

Das gegenwärtige Interesse an Fragen des Körperwissens, der Affekte und der Körperpolitiken hängen mit Entwicklungen der Spätmoderne zusammen. Der Soziologe

---

<sup>6</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*, Münster 2018, 141.

<sup>7</sup> Anke Graness, *Inter: Wo ist das „Zwischen“ anzusiedeln?* In: *Polylog* 41 (2019), 7–15, 8.

<sup>8</sup> Vgl. Anne Kochs Ausführungen zur Intention der neueren Religionsästhetik: Anne Koch, *The Governance of Aesthetic Subjects through Body Knowledge and Affect Economies. A Cognitive-Aesthetic Approach*, in: Alexandra Grieser/Jay Johnston (Hg.), *Aesthetics of Religion. A connective Concept*, New York/Berlin 2017, 389–412.

<sup>9</sup> Thomas Alkemeyer, *Bedingte Un/Verfügbarkeit. Zur Kritik des praxeologischen Körper*, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 44 (2019), 289–312.

<sup>10</sup> Johannes Odenthal, *Der Körper ist eine Bibliothek. Gespräch mit Koffi Kôkô*, in: Haus der Kulturen der Welt (Hg.), *The Third Body. Das Haus der Kulturen der Welt und die Performing Arts*, Berlin 2004, 45–52.

Andreas Reckwitz hat diese als „Prozesse einer gesellschaftlichen Ästhetisierung“ bezeichnet.<sup>11</sup> Dass Ästhetisierungsprozesse auch und gerade für religiöse Praktiken bedeutsam sind,<sup>12</sup> kann kaum verwundern, denn hier sind materiell-körperliche Erfahrungen und Ausdrucksweisen schon immer an der Konstruktion und am Erleben von Sinn beteiligt. Ästhetisierungsprozesse sind, das werden auch die im Folgenden skizzierten Beispiele zeigen, sowohl auf individueller wie auf kollektiver Ebene relevant: Auf individueller Ebene befördern sie Dynamiken der Selbstbestimmung, der Selbstreferentialität, der subjektiven sinnlichen Erfahrung, des Erlebens „wahrer authentischer Gefühle“<sup>13</sup> und einer Weltwahrnehmung, in der das eigene Affiziertwerden – das Berührtwerden – zentral ist. Kollektiv entstehen neue Formen der Vergemeinschaftung, überregionale und globale Netzwerke, für die geteilte Ästhetiken konstitutiv sind.

## 2. Die Verehrung der Jungfrau von Copacabana und der Pachamama

### 2.1 Doppelter Segen hält besser

Wer den 2. Februar, also den Tag von Mariä Lichtmess, in Copacabana am Titicacasee in Bolivien verbringt, wird Augenzeuge sehr besonderer Segenshandlungen: In der Kirche des kleinen Städtchens steht seit dem 16. Jahrhundert eine Statue der Jungfrau Maria von Copacabana, die jährlich von zahlreichen Pilger\*innen verehrt wird. Am 2. Februar reisen Menschen aus Peru und Bolivien, aber auch aus Argentinien und Brasilien an, um ihre Autos segnen zu lassen. Gleich danach findet eine zweite Segnung statt, durch Pachamama. Manuel Moser hat die Zeremonie detailliert festgehalten:

„Vor der Segnung wird das eigene Auto geputzt und mit Blumensträußen, Girlanden, Gestecken, einem Hut und einer Moosgummi-Krawatte geschmückt. Weiterhin werden zwei Bänder, eines davon golden bestickt mit der Aufschrift ‚*Bendecido en Copacabana (Gesegnet in Copacabana)*‘, ein Rosenkranz und eine in Plastik eingefasste Marienfigur mit einer ‚*Oración del chofer [Gebet des Fahrers]*‘ erworben, welche dazu gedacht sind, nach der Segnung als Glücksbringer an der Windschutzscheibe des Fahrzeuges angebracht zu werden. Zu Beginn der Segnung bekreuzigt sich ein katholischer Mönch (zusammen mit den Autobesitzer\*innen) vor der offenen Motorhaube und spricht ein kurzes Gebet. Danach segnet er den Motor sowie darauf gelegte und vor das Fahrzeug gestellte Marienstatuen, Anhänger, Stoffbänder, Kreuze, nachgebildete US-Dollarnoten und *Alasitas* (Miniaturen, welche in Erwartung eines baldigen Erwerbs des jeweiligen Objektes gekauft und gesegnet werden) mit Weihwasser und geht im Gegenuhrzeigersinn segnend um das Fahrzeug herum. Weiter bespritzt er auch das Fahrzeuginnere mit Weihwasser, segnet die Pilgerfamilien und posiert für ein Foto. Zum Abschluss erhält er einen Zettel mit einem persönlichen Wunsch und einem Geldschein.

Nach dieser Segnung (genannt *Bendición*) nehmen die Pilger\*innen eine zweite Segnung vor, die *Ch’alla* genannt wird. Es wird Wert darauf gelegt, dass die *Ch’alla* außerhalb der Sichtweite des segnenden Klerus stattfindet. Es werden Feuerwerkskörper gezündet, Wein und Singang (hochprozentiger Alkohol) auf die Räder verteilt und das ganze Fahrzeug rundum mit Champagner und Bier besprüht, während gleichzeitig verschiedene Blütenblätter, Reis, Konfetti, Zimt und Zucker, goldene und silberne Steinchen darüber geworfen werden. Danach wird weiter Bier und Champagner getrunken, wobei ein Schluck jedes Bechers vor dem Trinken über der Stoßstange oder den Rädern des Fahrzeuges entleert wird.“<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Andreas Reckwitz, Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung, Frankfurt a.M. 2019.

<sup>12</sup> Vgl. Isabella Schwaderer/Katharina Waldner (Hg.), Annäherungen an das Unaussprechliche. Ästhetische Erfahrung in kollektiven religiösen Praktiken, Bielefeld 2020.

<sup>13</sup> Eva Illouz, Wahre Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus, Frankfurt a.M. 2018.

<sup>14</sup> Manuel Moser, Der andino-katholische Synkretismus im urbanen Bolivien am Beispiel der Motorfahrzeugsegnungen. Die Rituale der *Bendición* und der *Ch’alla* im Verständnis von bolivianischen Fahrzeugführern, in: Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 15 (2020), 7, <https://doi.org/10.4000/zjr.1408>.

Materieller als die hier beschriebene Segnung von Autos können religiöse Praktiken kaum sein. Vom Segen wird eine physisch erfahrbare Wirkung erwartet, wie die Bemerkung eines von Moser interviewten Automechanikers zeigt: „Wenn man ein Auto kauft, kauft man auch eine Versicherung, siehst du? Man lässt es segnen, also funktioniert das Auto gut. Das ist die Versicherung.“<sup>15</sup> Dass Segenshandlungen auch vor Fahrzeugen nicht Halt machen, ist nicht neu: Feuerwehrautos, Schiffe, ja sogar Flugzeuge werden weltweit gesegnet. Das Besondere der Segnungen in Copacabana ist der doppelte Segen – durch den christlichen Geistlichen der Basílica de la Virgen de la Candelaria de Copacabana einerseits und durch einen beauftragten „Heiler“, einen Yatiri, andererseits, der die andine Gottheit der Erde, die Pachamama, ehrt. Während für die erste Segenshandlung Elemente verwendet werden, die zu den im globalen Christentum weltweit wiedererkennbaren Insignien katholischer (Schutz-)Rituale gehören – Weihrauch, Marienstatuen, Bilder bzw. Fotos der zu Schützenden, Geldscheine als „Opfer“, also als Gegengabe –, kommen im zweiten Segen neben dem Rauchopfer und den Feuerwerkskörpern v.a. Naturalien des täglichen Lebens zum Einsatz: Reis, Bier, Zucker, Süßigkeiten, Gewürze, Champagner, Tierfett und auch hier Geldnoten. Die Begründung dafür lautet: „Wir geben der Pachamama, der Mutter der Erde, zu essen, denn wie wir muss auch sie essen. Dann beschenkt sie unser Haus mit Liebe und Wohlstand.“<sup>16</sup>

## 2.2 Synkretismus oder Interkulturalität, emische und etische Perspektiven

Beide Segensrituale stehen in einem Zusammenhang und verfolgen dasselbe Ziel – den Schutz vor Unfällen und die Förderung eines guten Lebens. Aus *emischer* Sicht repräsentieren sie, wie Moser aus zahlreichen Interviews schlussfolgert, ein einziges Religionssystem.<sup>17</sup> Aus Perspektive der Kirche wird die Ch’alla vermutlich oftmals entweder als vor-christliches oder gar „heidnisches“ Brauchtum bewertet. Aus *etisch*-forschender Sicht schließlich sind die Inbeziehungsetzungen von Pachamama und Maria *das* Paradebeispiel für den „andinen Synkretismus“.<sup>18</sup>

Neben den Gemeinsamkeiten und Überblendungen der Verehrung der Jungfrau und der Pachamama zeigen die Segensrituale in Copacabana aber auch Unterschiede: Die Praktiken, Deutungen und Erwartungen bleiben voneinander unabhängig und verschieden, sie verschmelzen nicht zu einem Ritus, sondern verraten unterschiedliche Traditionen, wenngleich sich diese gegenseitig transkulturell beeinflusst und verändert haben. Erika Aldunate Loza, die die „Geschichte der Verehrung der Jungfrau Maria von Copacabana“<sup>19</sup> erforscht hat, kommt daher zu dem Schluss, dass der „angemessene Begriff für dieses Phänomen [...] nicht ‚Synkretismus‘, aber auch nicht ‚Inkulturation‘ ist. Passender sei es, von ‚Interkulturalität‘ zu sprechen, weil dieser Begriff „die Fähigkeit der Welt der Aymaras ausdrückt, dass sie den christlichen Glauben integriert haben, ohne ihre alte Religion zu verlieren [und] ohne dass man sich ausschließende Widersprüche feststellt.“<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Moser, Synkretismus, 2.

<sup>16</sup> Zusammenfassung der Interviews aus dem Nachrichtenbeitrag „La ceremonia de la ‚ch’alla‘ en Bolivia le agradece a la Madre Tierra y pide prosperidad“, 14.02.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=XrXpwaH0PDY> (1.12.2021)

<sup>17</sup> Moser, Synkretismus, 10.

<sup>18</sup> Ina Rösing, Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang. Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion, Heidelberg 2001. Synkretismus wird hier wie im wissenschaftlichen Kontext grundsätzlich kaum mehr abwertend verstanden, sondern als Begriff, der verschiedene Formen religiös-kultureller Verflechtungen anzeigt.

<sup>19</sup> Erika Aldunate Loza, Geschichte der Verehrung der Jungfrau Maria von Copacabana – auf der Grundlage neuer Quellen. Darstellung aus interkultureller Sicht (Intercambio-Schriftenreihe Bd. 5), Berlin 2017.

<sup>20</sup> Erika Aldunate Loza, Pachamama und Maria. Marienverehrung und Volksreligiosität in den indigenen Kulturen Boliviens (Vortrag), in: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.), Eroberung durch Schwert und Kreuz, Tagungszentrum Hohenheim, 15./16.2.2014, 14: <http://downloads.akademie-rs.de/religion-oeffentlichkeit/20140215Loza.pdf> (15.11.21).

Wesentlich ist für Aldunate Loza also die Handlungsmacht der Aymara, ihre *agency* und Selbstbestimmung in der ästhetischen und performativen Aneignung der Marienverehrung. Unabhängig von allen theologischen Inkulturations- und Integrationsbemühungen hat die lokale Bevölkerung demnach eine eigene Praxis der Integration der verschiedenen Glaubens- und Weltdeutungssysteme und ihrer Epistemologien entwickelt. Dabei werden die „epistemischen Dissonanzen“<sup>21</sup> zwischen Pachamama und Maria offensichtlich nicht aufgehoben. Sie werden aber auch nicht als, wie Aldunate Loza formuliert, „sich ausschließende Widersprüche“ (s.o.) aufgefasst. Die verschiedenen kognitiven wie auch im ästhetischen Vollzug ge-„kannten“, also im Körperwissen gespeicherten, „Wissensvorräte“ werden also in Beziehung zueinander gestellt und „produktiv ausgeschöpft“.<sup>22</sup>

Auch der Theologe Dieter Grotehusmann hält die *emische* Perspektive und mit ihr die Handlungs- und Deutungsmacht der Aymarà für zentral, wenn es darum geht, die Beziehung zwischen Pachamama und Maria in Beziehung zu verstehen. *Etische* religionswissenschaftliche und ethnologische Studien kämen zu widersprüchlichen Befunden. So betrachteten etwa einige Forscher\*innen Pachamama als Fruchtbarkeitsgöttin, deren Attribute im Lauf der letzten Jahrhunderte auf Maria übertragen worden seien. Andere urteilten in entgegengesetzter Richtung: Die Fruchtbarkeitsattribute seien von Maria auf Pachamama übertragen worden, wobei natürlich schon Maria diese Symbolik von antiken Fruchtbarkeitsgöttinnen geerbt hat. Angesichts dieser spekulativ erscheinenden Außenperspektive sei es umso wichtiger, so Grotehusmann, den „subjektiven Aspekt ernst zu nehmen; dementsprechend gelten keine doktrinären oder ideologischen Schematismen. Wichtig sind die Erlebnisse und Wahrnehmungen der andinen Bevölkerung.“<sup>23</sup>

### 2.3 *Body politics* zwischen subjektiver Aneignung und Widerstand

Grotehusmanns Gegenüberstellung von „subjektivem Aspekt“ und „doktrinären oder ideologischen Schematismen“ reizt zu einem Kommentar. Denn diese Kontrastierung legt nahe, zu meinen, die „subjektive“ Seite sei frei von Beeinflussung durch diskursive Praktiken und ideologische Regime. Dem ist – entsprechend den einleitend skizzierten körpertheoretischen und ästhetischen Einsichten – aber gerade nicht so, im Gegenteil: Auch subjektive Aneignungs- und Aushandlungsprozesse werden von normativen ästhetischen Regimen und „ideologischen Schematismen“ beeinflusst. Besonders wirksam geschieht dies dort, wo Deutungen nicht ausschließlich über rationale Begründungsmuster transportiert werden, sondern über Verkörperungen und Affekte – wie es etwa im religiösen Ritual der Fall ist. Auch die beiden Figuren – Pachamama und Maria – sind affektiv aufgeladene Identifikationsangebote. Sie können individuelle und kollektive Wahrnehmungen und Praktiken aber nur deshalb leiten, weil ihnen bestimmte Attribute zugeschrieben werden, die wiederum im kulturellen kognitiven wie im symbolisch-affektiven Gedächtnis gespeichert und dort abrufbar sind. Die Deutung von Maria und Pachamama ist somit keine Sache des individuellen „subjektiven“ Geschmacks. Maria und Pachamama sind vielmehr Schauplatz einflussreicher affektregulierender *body politics*.

---

<sup>21</sup> Ich übernehme den Begriff von Klaus Hock, *L'art pour l'art? Interkulturelle Theologie als Praxistheorie epistemischer Dissonanzen*, in: *Zeitschrift für Interkulturelle Theologie/ZMiss* 2 (2021), 88–111.

<sup>22</sup> Hock, *L'art pour l'art?* 99.

<sup>23</sup> Dieter Grotehusmann, *Religion und Riten der Aymarà. Feldforschungen in der Region um den Titicacasee in Bolivien und Peru*, Berlin 2020, 270.

Grotehusmann gibt selbst wichtige Hinweise darauf, welche sozio-politischen Normierungen mit Maria und Pachamama verbunden werden, welches Wissen also ästhetisch-affektiv aktiviert wird. Er beobachtet:

„Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Gesamtumstände dieser Funktionalität richten, ist Pachamama eine Gottheit von unterdrückten indigenen Bevölkerungsteilen und sie ist wie eine Kraft zum sozial-kulturellen Überleben. Maria ihrerseits wird gewöhnlich als Katalysator der nationalen Kultur dargestellt, in Wirklichkeit ist sie das ‚Mütterchen‘, die von denjenigen erfüllt wird, die mehr leiden und bei ihr Zuflucht suchen. Daher hat die Bedeutung dieser Gottheiten, wie man heute sagt, eine unbestreitbare ‚Option für die Armen‘. Dieses erscheint mir sehr viel wichtiger als die Diskussion darüber, ob das Volk der Anden Pachamama mit Maria verwechselt.“<sup>24</sup>

Um diese Bedeutungszuweisungen und die affektive und symbolische Aufladung, die sich mit Maria und Pachamama verbinden, zu verstehen, ist es notwendig, die Vorgeschichte näher zu betrachten. Das kann hier nicht in umfassender Weise geleistet werden. Schon die Vorgeschichte Marias und ihrer „Körperlichkeit“ reicht bis in den Artemis- und Dianakult zurück und verbindet Maria mit Zuschreibungen der Jungfrau wie auch der Mutter und damit der Fruchtbarkeit.<sup>25</sup> Für die Anfänge des Christentums und des Marienkults in Copacabana ist außerdem die Tatsache bedeutsam, dass der Marienkult im Europa des 16. Jahrhunderts – in Reaktion auf die Reformation – eine Aufwertung erlebte. Auch die katholischen Missionare, die nach Copacabana kamen, waren wohl geprägt von einer intensiven Marienfrömmigkeit.<sup>26</sup>

Im Blick auf die vorkoloniale Geschichte Pachamamas sind Legenden oder archäologische Funde wertvoll. Sie legen u.a. nahe, dass sich an der Stelle, an der heute die Basilika von Copacabana steht, zuvor ein Sonnentempel und unweit ein Mondtempel befanden. Die Region war also schon vorkolonial als Wallfahrtsort markiert,<sup>27</sup> sodass davon auszugehen ist, dass die in der Region im 16. Jahrhundert eingeführte Marienverehrung hieran sowohl anknüpfen konnte als auch auf Widerstand traf, zumal sie alles andere als herrschaftsfrei war.

Erhellend sind auch die zum Teil als offizielle Chroniken verfassten Berichte katholischer Missionare, die Aldunate Loza untersucht hat und die eine Form von „doing history“ darstellen: Geprägt von unterschiedlichen Marienfrömmigkeiten, aber auch von verschiedenen Einstellungen gegenüber „indigenen Kulturen“ und „indigener Bevölkerung“, entwickelten diese Chronisten des 16. und frühen 17. Jahrhunderts verschiedene und sich zum Teil widersprechende Narrative darüber, wie sich der Katholizismus und die Marienfrömmigkeit in der Region etabliert haben. Die Berichte ringen mit der Spannung von Kontinuität und Diskontinuität zwischen lokaler Religion und Marienverehrung und damit mit der inkulturationsstrategischen Frage: Wie viel Kontinuität zwischen traditionellen Riten und Zuschreibungen musste gewagt werden, damit sich das Christentum inkulturieren konnte, ohne die Höherwertigkeit des Katholizismus wie der spanischen Kolonialmacht zu gefährden? Zwei Schlüsselszenen sollen dies verdeutlichen.

### 2.3.1 *Franzisko Tito Yupanqui und die Statue der „Virgen de Copacabana“*

Die erste handelt von dem Künstler, der im 16. Jahrhundert die noch heute in der Basilika stehende Statue der „Virgen de Copacabana“ anfertigte: der „indigene“ Bildhauer Franzisko Tito Yupanqui. Es ist bereits bezeichnend, dass ausgerechnet ein Diözesanpriester, Antonio

<sup>24</sup> Grotehusmann, Religion, 271.

<sup>25</sup> S. Christina von Braun, Zwei Körper.

<sup>26</sup> Aldunate Loza, Pachamama, 1.

<sup>27</sup> Aldunate Loza, Geschichte, 19.

Montoro, Yupanqui den Auftrag gab. Montoro war nur für eine kurze Interimszeit mit der Betreuung der Basilika und der Gemeinde in Copacabana betraut – nachdem den dominikanischen Ordensmissionaren aufgrund von Anwendung von Gewalt in ihren Methoden das Missionsmandat entzogen worden war. Montoros Entscheidung für einen regionalen Künstler lässt auf eine Wertschätzung von Yupanquis Kunstfertigkeit schließen, vielleicht aber sogar darauf, dass der Diözesanpriester die regionale Bevölkerung grundsätzlich als gleichwertig erachtete. Gerade hierüber wie auch über die „indigene katholische Rechtgläubigkeit“ äußern manche Chronisten jedoch Zweifel. Sie waren besorgt darüber, ob das Kunstbild wirklich Maria darstelle oder nicht vielleicht doch eine einheimische Göttin, die dann unter dem Mantel der Marienverehrung weiter angebetet werde. Andere Berichte konstruieren die Geschichte der Entstehung der Marienstatue hingegen als Inkulturationsgeschichte und integrieren Aspekte der regionalen Kultur. Zu ihnen zählt der kreolische Chronist Ramos Gavilán. Er portraitiert den Schnitzer Yupanqui sowohl als „direkten Nachkommen der Inkas“ als auch als „zum Christentum bekehrten Indigenen“ und damit als „symbolische kollektive Persönlichkeit“,<sup>28</sup> also als eine Persönlichkeit, die Elemente der verschiedenen aufeinandertreffenden Kulturen in Verbindung bringt. Damit korrespondiert Gaviláns Schilderung der Entstehung der Marienfigur: In einem Gemeinschaftsakt zusammen mit zwei Verwandten sei eine erste Statue aus Lehm geformt worden. Sowohl die Darstellung des Entstehungsprozesses als gemeinschaftliches Geschehen, das der andinen Kultur der Relationalität entspreche, als auch die Wahl des Materials Lehm zeigten, so urteilt Aldunate Loza, dass es schon sehr früh eine kultrprägende Verbindung zwischen Maria und der Mutter Erde, der Pachamama, gegeben habe.

### 2.3.2 Die Jungfrau wirft Erde

Auch in der zweiten Schlüsselszene spielt Erde eine besondere Rolle. Die Chronik Felipe Guamán Poma de Ayala, eines Peruaners aus dem andinen Gebiet um Cuzco, zeigt ein Bild Marias, gekrönt und auf Wolken stehend, die erschreckt wirkenden Menschen Sand in die Augen wirft. Das Bild bildet einen Ausschnitt aus der kolonialen Eroberung Perus. Poma de Ayala hat zu dem Bild folgende Beschreibung notiert:

„Das Wunder Unserer Lieben Frau von Peña de Francia. Beim Aufbruch in die Schlacht werden die Soldaten der Inkas durch die wunderbare Erscheinung in Erstaunen versetzt und fliehen.“<sup>29</sup>

An anderer Stelle schreibt Poma de Ayala:

„Die heilige Maria von Peña de Francia, eine wunderschöne Frau [...] Vor ihr erschrecken die Indios und sagen, dass sie Erde in die Augen der ungläubigen Indios wirft. Wie Gott und seine heilige Mutter aus Güte für die christlichen Spanier Wunder vollbrachten, ist auch zu sagen, dass die Muttergottes noch mehr Gnade den Indios spenden wollte, weil sie Christen wurden und sie die Gemüter der Indios bewegte, Mut zu fassen [...].“<sup>30</sup>

Auch wenn es sich hier nicht um die Jungfrau von Copacabana handelt, sondern um die Liebe Frau von Peña de Francia und damit um einen in Nuancen unterschiedlichen Bezugshorizont, zeigen sich hier doch Parallelen in der Verbindung von Maria und Erde, die offensichtlich Schutz und Schrecken zugleich bewirkt. Für Aldunate Loza ist dies ein weiterer Hinweis auf eine Verehrungsweise Marias, „welche die Indigenen als eigen akzeptieren: Die Indigenen würden in Maria die Pachamama, die Mutter Erde erkennen“<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Aldunate Loza, Geschichte, 181.

<sup>29</sup> Felipe Guamán Poma de Ayala, El Primer Nueva Crónica y buen gobierno (1615). Edición Crítica, hg. von John V. Murra/Rolena Adorno, Mexiko-Stadt 1980, 404, zitiert nach Aldunate Loza, Geschichte, 125.

<sup>30</sup> Poma de Ayala, Nueva Corónica, 404, zitiert nach Aldunate Loza, Geschichte, 115.

<sup>31</sup> Aldunate Loza, Geschichte, 124.

### 2.3.3 Natur-/kosmosverbundenes Organismuskonzept und Gesellschaftskörper

Beiden Schlüsselszenen ist eine Uneindeutigkeit inhärent. Sie wird durch die Uneinheitlichkeit in den Berichten der historischen Chronisten unterstrichen und schreibt sich fort, so behaupte ich, in der Uneindeutigkeit heutiger Verehrungsweisen und Zuschreibungen sowie in den Konflikten um Deutungsmacht und Körperpolitiken. Auch wenn einzelne Traditionslinien vorangehender Marien- oder Pachamamaverehrungen erkennbar sind und sich historisierend herausarbeiten lassen, sind die gegenwärtigen religiösen Praktiken von Mannigfaltigkeit, Assemblage, Polyvoztät und damit von anhaltender Deutungsvielfalt und Unverfügbarkeit gekennzeichnet.

Das schränkt die individuelle wie kollektive Bedeutsamkeit der Verehrung keinesfalls ein. Gerade die Motorfahrzeugsegnung illustriert mit ihrer ästhetischen Weiterentwicklung des Mariensegens durch die Ch'alla jene Dynamik, die von Reckwitz als charakteristisch für gegenwärtige Ästhetisierungsprozesse beschrieben wird (s.o.): die Entwicklung individueller und kollektiver Selbstbestimmung sowie die Entstehung neuer Formen von Vergemeinschaftung, die sich um geteilte Ästhetiken herum etablieren. Die Antworten der von Moser befragten Autofahrer bringen dies deutlich zum Ausdruck, etwa diese:

„(Wir) Katholiken werden immer die Jungfrau, die Mutter Erde unterstützen. Immer. [...] Wir sind aus der Erde gekommen und wir müssen nämlich auch in die Erde zurückkehren. Wir dürfen uns nicht mehr davon entfremden.“<sup>32</sup>

Der Gebrauch des „Wir“ zeigt, dass die Verbindung von Maria und Pachamama Symbol eines imaginären Gemeinschaftskörpers, eines visionierten Kollektivs ist. Die „Jungfrau, die Mutter Erde“, wird – wie Yupanqui – eine „symbolische kollektive Persönlichkeit“ und akkumuliert die körperlichen und affektiven Zuschreibungen verschiedener Traditionen. D.h., in Darstellungen und Ritualen der Verehrung Marias sind einerseits z.B. noch immer koloniale Ansprüche auf die Anerkennung westlicher Formen des Christentums als exklusiver und universaler Religion erkennbar. In Mosers Schilderung kommen sie in der Beobachtung zum Ausdruck, dass die Ch'alla außerhalb des Blickfelds der kirchlichen Geistlichen vollzogen wird. Andererseits wird diese sichtbare Institutionalisierung kolonialer Macht jedoch von den Praktizierenden dezentriert und im praktischen Vollzug des Rituals hinterfragt. Die epistemische Dissonanz zwischen einer solchermaßen zur katholischen Amtskirche gehörenden Maria und der in der Ch'alla verehrten Pachamama löst auf Seiten der Akteure offensichtlich keine unüberwindlichen Konflikte aus. Im Gegenteil: Die Verbindung von Maria und Pachamama scheint in all ihrer dynamischen Veränderbarkeit und Uneindeutigkeit vielmehr dem zu entsprechen, was Klaus Hock sehr treffend und in Anknüpfung an Ignacio Farías bezeichnet als „,produktive Ausschöpfung alternativer Erkenntnisperspektiven auf ein noch nicht existierendes Objekt', indem ,unterschiedlichste Wissensvorräte miteinander in Beziehung gesetzt (werden), was die Generierung neuer ...(A)lternativen erlaubt', und zwar im Sinne einer ,Notwendigkeit von Offenheit und Uneindeutigkeit'.“<sup>33</sup>

Konfliktreich ist hingegen eine andere Dissonanz. Auch diese kommt in den Worten des Autofahrers zum Ausdruck: „Wir sind aus der Erde gekommen und wir müssen nämlich auch in die Erde zurückkehren. Wir dürfen uns nicht mehr davon entfremden“. Bedrohlich ist also nicht Maria. Als wirklich bedrohlich wird vielmehr die Entfremdung von der Erde betrachtet.

---

<sup>32</sup> Moser, Synkretismus, 10.

<sup>33</sup> Klaus Hock, L'art pour l'art? 99.

Sie wird wahrgenommen, so darf wohl aus den zitierten Worten gemutmaßt werden, als Resultat einer (westlichen) Ideologie – einer „Wissenskultur“ –, die den Menschen und die nicht-menschliche Natur wesentlich binärer und weniger relational konzeptualisiert als andine Philosoph\*innen es tun.<sup>34</sup> Vor dem Hintergrund dieser Dissonanz und der Bedrohung durch einen „entfremdenden“ Lebensstil, der auf Kosten der Erde geht, lenken die Worte des Autofahrers den Blick auf die nicht-menschliche Natur, die Erde, als Ursprungsort des Menschen. Der Erde wird hier geradezu ein eigener Subjektstatus und damit eine eigene agency, Handlungs- und Wissensmacht zugesprochen. Symbolisch repräsentiert durch die „Jungfrau, die Mutter Erde“, die Maria-Pachamama wird sie zum Mitspieler und Akteur in der Aushandlung ästhetischer Regime und ihrer Werte.

Bezeichnend für diese Entwicklung erscheint mir, dass die Ästhetiken der Verehrung von Pachamama und Maria an einem Punkt entscheidend voneinander abweichen: Pachamama wird, so hat Grotehusmann beobachtet, „symbolisch betrachtet – in allem Fruchtbaren und Lebenswichtigen ohne eine spezielle Verkörperung“, die Beziehung zu Maria hingegen wird „mittels einer konkreten Darstellung (Drucke, Statuen, Gemälde usw.) gepflegt.“<sup>35</sup> Pachamama hat also ursprünglich keinen eigenen Körper und kein eigenes Gesicht. Man könnte sagen, sie ist weniger anthropozentrisch und mehr kosmozentrisch und relational verfasst. Ihre Körper- und Gesichtslosigkeit legt darüber hinaus den Gedanken nahe, dass sich keine Diskurse machtvoll in ihren Körper einschreiben und sie festschreiben können – wie das, so sei vorweggenommen, im Fall des Mythos um Prinzessin Diana deutlich der Fall ist: Wie funktioniert *body politics* ohne einen Körper? Andererseits gibt es auch eine durchaus hegemoniale *nature politics* und eine von postkolonialen Theoretiker\*innen kritisierte naturromantische *eco politics*, *colonial pastoral aesthetics*, die deutliche koloniale Interessen aufweise.<sup>36</sup> Schließlich lässt die Körper- und Gesichtslosigkeit Pachamamas fragen, ob sie dies weniger persönlicher oder gerade persönlicher macht; denn laut Gilles Deleuze ist „nichts [...] weniger persönlich als das Gesicht“,<sup>37</sup> weil sich in ihm die gesellschaftlichen Projektionen und Stereotype widerspiegeln.

Hier ist nicht der Ort, um der Frage nach der Bedeutung der Körper- und Gesichtslosigkeit im Detail nachzugehen, auch wenn dies ein wichtiges Forschungsvorhaben wäre. Festzuhalten ist aber, dass die Attribute der Pachamama auf den Körper Marias übertragen werden. Besonders anschaulich wird dies in dem Bild „Virgen del Cerro Potosi“ aus dem 18. Jahrhundert, das Maria als Berg darstellt: Maria wird also zur Repräsentantin der Erde und der Bodenschätze – denn der Cerro Potosi bzw. Cerro Rico in den bolivianischen Anden weist hohe Silber- und Zinkvorkommen auf, die seit der spanischen Kolonialzeit abgebaut werden. Erst in jüngerer Zeit hat die Kunstszene ihre Begeisterung und Kreativität für Pachamama entdeckt. Zahlreich zeitgenössische Darstellungen portraituren Pachamama als Symbol der Fruchtbarkeit und des *buen vivir*. Dies hat wiederum neue globale Formen der Vergemeinschaftung angeregt hat (s.u.). In der Ch’alla jedoch spielen visuelle Darstellungen keine Rolle. Pachamama ist in Lebensmitteln präsent, Maria wird durch Marienstatuen repräsentiert.

Die Tragweite dieses Unterschieds wird deutlich, wenn wir uns den Einfluss vor Augen führen, den Organismuskonzepte auf die Wahrnehmung von Gesellschaften und den

---

<sup>34</sup> Vgl. Josef Estermann, *Andine Philosophie. Interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt a.M. 1999.

<sup>35</sup> Grotehusmann, *Religion*, 269.

<sup>36</sup> Gesa Mackenthun, *Postkolonialer Ecocriticism*, in: Gabriele Dürbeck/Urte Stobbe (Hg.), *Ecocriticism. Eine Einführung*, Wien 2015, 81–93.

<sup>37</sup> Gilles Deleuze/Claire Parnet, *Dialoge*, Berlin 2019, 35.

Umgang mit ihnen bzw. in ihnen haben. Für westliche Gesellschaftsvertragskonzepte einschließlich der sie reflektierenden Sozialphilosophie war und ist die Vorstellung eines Gesellschaftskörpers prägend.<sup>38</sup> Sie findet sich bereits in der paulinischen Parallelisierung des Sozialkörpers als Körper Gottes. Diese Imaginierung der Gesellschaft – oder auch der Nation – als Körper erweckt die Vorstellung, es handle sich bei der Gesellschaft um eine hierarchisch geordnete, „stabile Referenz“ und eine „Repräsentation von Identität, Ganzheit und Geschlossenheit“.<sup>39</sup> Daraus leitet sich u.a. eine Politik der Homogenisierung von Vielfalt ab. Demgegenüber repräsentiert die Verehrung Pachamamas in „allem Fruchtbaren und Lebenswichtigen“ ein Organismuskonzept, das sich durch gegenseitige Abhängigkeit, Wachsen, Sterben und neues Leben und somit durch Veränderbarkeit und Fluss auszeichnet. Gleichzeitig unterstreichen die Körper- und Gesichtslosigkeit und somit die post-anthropozentrischen Dimensionen Pachamamas die Natur- und Kosmosmetaphorik. Dieses als „andine Philosophie“ bezeichnete Gesellschaftskonzept<sup>40</sup> ist letztlich ein Netzwerkkonzept. Wie die neueren Netzwerkmodelle von Esposito, Lehmke u.a. fordert auch das andine natur- und kosmologische Modell einen epistemologischen Bruch mit der Vorstellung, dass Gesellschaften oder Nationen einen „abgeschlossenen, hierarchisch organisierten und mit sich identischen Körper“ haben.<sup>41</sup> Stattdessen gelte es, Gesellschaften als fluide und offene Netzwerke zu verstehen und auch die nicht-menschliche Natur als Akteur des Netzwerks in den Blick zu nehmen.

In Maria und Pachamama finden wir also nicht nur – wie eingangs zitiert – eine „seltsame Vermischung“ von „Vor-Schriftlichkeit – Nicht-Rationalität – und rationaler Moderne“. In Maria und Pachamama treffen auch körper-lose und körperliche Gesellschaftskonzepte und damit fluide und statische, kosmo- und anthropozentrische, Vielfalt generierende und Vielfalt reglementierende soziale Imaginierungen aufeinander. Diese Imaginierungen schreiben sich wiederum normativ in *body politics* und *cosmo politics* ein – und zwar längst nicht mehr nur im andinen Raum. Vielmehr haben sich Imaginierungen von Erd-Mutter-Göttinnen, die an unterschiedlichste regionale Traditionen und Neuerfindungen anknüpfen, in jüngerer Zeit neu popularisiert und medialisiert. Ihre geteilten Ästhetiken bilden den Knotenpunkt neuer Formen von Gemeinschaftsbildung in einer zunehmend technisierten, digitalisierten und globalisierten Welt.

Die Gruppen, die an diesen neuen Vergemeinschaftungen und Netzwerken beteiligt sind, sind zum Teil sehr unterschiedlich. Inzwischen haben Pachamama und andere „Erd/Natur-Repräsentant\*innen“ meist auch ein Gesicht und einen Körper, und nicht wenige einst post-anthropozentrische und auf die Förderung von Vielfalt bedachte Interessengruppen entwickeln sich zu hierarchischen und exklusiven Initiativen.<sup>42</sup> Daneben kommt es aber auch zu „Kooperationen“, die für die Frage nach epistemologischer Deutungshoheit hochgradig relevant sind. Dazu zählt v.a. die Verbindung von „Umweltaktivismus, indigener Selbstbehauptung, nichtwestlichen Epistemologien, akademischer Forschung und visueller

---

<sup>38</sup> In meinen folgenden Überlegungen lehne ich mich an an: Thomas Lehmke, Gesellschaftskörper und Organismuskonzept. Überlegungen zur Bedeutung von Metaphern in der soziologischen Theorie, in: Martin Endreß/Thomas Matys (Hg.), Die Ökonomie der Organisation – die Organisation der Ökonomie, Wiesbaden 2010, 201–223, hier: 206.

<sup>39</sup> Lehmke, Gesellschaftskörper, 210f. Ich stimme Lehmke allerdings auch darin zu, dass auch der Körper historischen Veränderungen unterliegt und das heutige Verständnis des Körpers sich von dem etwa der Antike deutlich unterscheidet.

<sup>40</sup> Vgl. dazu u.a. Josef Estermann, Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas (Theologie interkulturell, Bd. 23), Ostfildern 2012.

<sup>41</sup> Lehmke, Gesellschaftskörper, 219.

<sup>42</sup> Vgl. dazu etwa Hagen Fischer u.a. (Hg.), Öko-Spiritualität. Ganzheitliche Lebensweisen auf den „Märkten des Besonderen“, Bielefeld 2020.

Praxis“<sup>43</sup>. Diese verschiedenen Bewegungen eint die Kritik an einer binären Logik, die Vernunft und Natur, Geist und Materie trennt und die anthropozentrische Vorstellung der Beherrschung der Natur durch den Menschen unterstützt, Interdependenz und Vielfalt hingegen ausblendet. Stattdessen fordern sie epistemologische Vielfalt und die Anerkennung der Gleich-Gültigkeit von Epistemologien, die auf der Relationalität des Lebens als Grundlage von Wissenskulturen basieren.

### 3. Diana – Mythos in einer zerrissenen Welt

#### 3.1 Der Körper der Prinzessin als Knotenpunkt neuer Formen globaler Vergemeinschaftung

Von den eben erwähnten Beziehungen zu Umweltaktivismus, nichtwestlichen Epistemologien, indigener Selbstbehauptung oder gar post-anthropozentristischer Kosmometaphorik ist der Mythos, der sich nach dem Unfalltod der britischen Prinzessin Diana Frances Mountbatten-Windsor, geborene Spencer, in der Nacht zum 31. August 1997 in Paris entwickelte, recht weit entfernt.<sup>44</sup> In dessen Mittelpunkt stehen vielmehr und sehr dezidiert Körper und Gesicht Dianas. Die Prinzessin gehörte nicht nur zu den meist fotografierten Menschen ihrer Zeit. In ihren Körper eingeschrieben sind auch zahlreiche gesellschaftliche Diskurse, Erwartungen und Identifikationsangebote: die liebende (alleinerziehende) Mutter, das leidende Opfer monarchisch-patriarchaler Unterdrückung, die Frau aus dem Volk, die wie im Märchen zur Prinzessin wird, die Rebellin, die schüchterne, aber massenmedienfähige Attraktive, die mater dolorosa u.v.m.

Schon vor ihrem Tod war Diana, so konstatiert der Politikwissenschaftler Dietmar Schirmer, „eine Ikone der Popkultur, ein sentimentales Identifikationsobjekt für ein dem Märchen wie dem Schicksalshaften zugetanes Publikum“<sup>45</sup>. Aber erst mit ihrem Tod „in einem Pariser Straßentunnel [...] begann ernsthaft die Arbeit an ihrem Mythos“:

„Erst vermöge ihres Todes fand sie Eingang ins gehobene Feuilleton und in die politische Kommentierung; erst nach ihrem Tod konnte ihre Transformation von der global celebrity zur mythischen Person – was nichts anderes ist als die Transformation vom Klatsch zum Symbolhaften – beginnen.“<sup>46</sup>

Ein Charakteristikum des Phänomens Diana ist, dass Diana zu einem „Kollektivkörper einer medial vernetzten Weltgemeinschaft“<sup>47</sup> geworden ist, sich um ihren Mythos herum also ein transnationales Netzwerk gebildet hat, das soziale, kulturelle oder nationale Differenzen und Identifikationsmarker nivelliert. Schon die weltweit ausgestrahlten Trauerfeierlichkeiten wurden von mehr als zwei Milliarden Menschen unterschiedlichster „Herkunft“ verfolgt:

„Menschen unterschiedlicher Ethnien, Schichten, Generationen, Nationen und beider Geschlechter reagierten auf den Tod der ehemaligen britischen Kronprinzessin, deren Leben über ein Jahrzehnt nicht nur die Seiten der yellow press gefüllt hatten [...]. Das Handelsblatt (5.9.1997) beobachtete die Entstehung einer ‚Regenbogenkoalition‘, die laut Guardian (14.9.1997) die ‚outcasts of Thatcherite Britain‘, ‚the poor of the inner cities, people with aids, imigrants feeling the sting of racism, battered women, deserted wives‘ vereinte. Der Spiegel (Nr. 39, 22.9.1997, S. 244) addierte ‚westliche

<sup>43</sup> Tom Holert, Verkomplizierung der Möglichkeiten: Gegenwartskunst, Epistemologie, Wissenspolitik, in: Annika Haase et al. (Hg.), *How to Relate. Wissen, Künste, Praktiken. Knowledge, Arts, Practices*, Bielefeld 2021, 44–58, 56.

<sup>44</sup> Die verschiedenen – auch im Folgenden zugrundgelegten – Dimensionen des Mythos Diana wurden in den Beiträgen des Aufsatzbandes von Sabine Berghahn/Sigrid Koch-Baumgarten (Hg.), *Mythos Diana – von der Princess of Wales zur Queen of Hearts*, Gießen 1999, aufgearbeitet.

<sup>45</sup> Dietmar Schirmer, *Zerrissene Welt, verborgener Sinn. Zur Funktion des Mythos in der (Post-)Moderne*, in: Sabine Berghahn/Sigrid Koch-Baumgarten, (Hg.), *Mythos Diana – von der Princess of Wales zur Queen of Hearts*, Gießen 1999, 31–46, 31.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Von Braun, *Zwei Körper*, 338.

Manager ..., Slumbewohner in der Dritten Welt, biedere Gemüter wie komplizierte Intellektuelle' hinzu [...] Unter der Vermittlung des Prime Ministers Tony Blair erzwang die Massenbewegung ein Quasi-Staatsbegräbnis für Diana Spencer und eine öffentliche Trauerbekundung der Königsfamilie. In einem hochsymbolischen Akt verbeugte sich die Queen vor der Lafette mit dem Sarg der Princess of Wales, mit versteinerten Mienen erwies das versammelte Königshaus der Toten seine Reverenz. Das war ein Akt der Unterwerfung unter das Votum des Volkes [...].“<sup>48</sup>

Die fluide, medial vernetzte Gemeinschaft, die sich um den Mythos Diana herum entwickelt hat, zeigt eine erste strukturelle Parallele zu den Netzwerken um die Jungfrau von Copacabana, Pachamama und andere Repräsentant\*innen der Erd-Mutter-Göttin. Diese Parallele verrät weitere Ähnlichkeiten. Sie liegen zum einen auf der Ebene der geteilten Ästhetiken und betreffen den gemeinsamen Bezugspunkt „Maria“. Rebekka Habermas,<sup>49</sup> Christina von Braun u.a. haben die Bezüge zwischen Dianakult und Marienkult bereits ausführlich analysiert, sodass ich auf diesen Aspekt nicht weiter eingehen werde. Zum andern zeigen sich in beiden Phänomenen – dem Mythos Diana und den religiösen Praktiken der Verehrung der Jungfrau von Copacabana einschließlich der globalisierten Pachamamaverehrung – Spuren einer „zerrissenen Welt“.

### 3.2 Spuren einer „zerrissenen Welt“ – die Mehrdeutigkeit des Mythos als Prinzip

In einer Zeit, in der die Versprechen der Moderne, durch Wissen und Technik das Leben zu ordnen, die Welt zu beherrschen und ein selbstbestimmtes Leben zu ermöglichen, nicht eingelöst werden und gleichzeitig traditionelle Sinn und Orientierung vermittelnde Instanzen wie Kirche und Staat an Bedeutung verlieren, wächst der „Bedarf an Deutungsdienstleistungen“<sup>50</sup>. In diesem Kontext haben die „Mythen der Moderne die Funktion, jene synthetische Leistung zu erbringen, an der die Moderne selbst scheiterte,“ so konstatiert Dietmar Schirmer:<sup>51</sup>

„Ihr spezifisches Vermögen besteht in der Generierung übergreifender Sinnzusammenhänge durch das im Kern ästhetische Verfahren der Substitution. Der Mythos setzt das sinnlich-ästhetisch Faßliche – [... z.B. das Phänomen Diana] – als Analogum ein, um die abstrakten Kategorien – die Freiheit, die Gerechtigkeit, den universalen Menschen – zu konkretisieren.“<sup>52</sup>

Die Leistung des Mythos besteht also darin, Ereignissen Bedeutung und Sinn zu geben, und nicht etwa darin, Fakten widerzuspiegeln. Denn der Mythos ist die andere Seite der Aufklärung. Er fragt nicht nach Kausalität, seine „Leitnorm“ ist vielmehr „Vollständigkeit“.<sup>53</sup> In seiner Funktion, ein Sinnangebot zu machen, kann der moderne Mythos auch als eine Form „populärer Religion“ betrachtet werden, sofern hierunter – mit Hubert Knoblauch – Angebote verstanden werden, die die vorgefassten Grenzen verschiedener Teilsysteme von Religion, Psychologie u.a. überschreiten<sup>54</sup> und subjektiv als Sinn gedeutet werden.

Die Bandbreite der Sinn-Inhalte und Sinnangebote, die der Mythos Diana bereitstellt, ist groß und mehrdeutig, aber – so behaupte ich entgegen der Annahme Schirmers<sup>55</sup> – nicht

<sup>48</sup> Sabine Berghahn/Sigrid Koch-Baugarten, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Mythos Diana, 9–27, 9.

<sup>49</sup> Rebekka Habermas, The People's Princess. Heiligenverehrung und Marienkult, in: Sabine Berghahn/Sigrid Koch-Baumgarten (Hg.), Mythos Diana – von der Princess of Wales zur Queen of Hearts, Gießen 1999, 107–116.

<sup>50</sup> Schirmer, Zerrissene, 41.

<sup>51</sup> Schirmer, Zerrissene, 42.

<sup>52</sup> Schirmer, Zerrissene, 40.

<sup>53</sup> Schirmer, Zerrissene, 38.

<sup>54</sup> Hubert Knoblauch, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009.

<sup>55</sup> Schirmer, Zerrissene, 43. Schirmers Urteil, dass dem Diana-Mythos eine „scheinbare Beliebigkeit“ inhärent ist, basiert auf der Wahrnehmung, dass „Diana als Signifikant ohne Signifikat simultan die unterschiedlichsten Bedeutungen annehmen kann“. Dem

beliebig. „Diana“ steht wahlweise für Emanzipation, karitative Hilfe und Hingabe, Widerstand gegenüber Monarchie und Machthabenden, Abschied von und Festhalten an der Tradition oder ein selbstbestimmtes Leben. Eben deshalb stellt der Mythos Diana ein Sinnangebot für – überwiegend – Frauen in sehr unterschiedlichen Situationen bereit. Alice Schwarzer betrachtet dies und die Tatsache, „daß sie sich nicht entscheiden konnte, ob sie eine Frau von gestern oder eine Frau von heute sein wollte,“ als „Dilemma“ Dianas.<sup>56</sup> Dagegen urteilt Rebekka Habermas „im Gegenteil: Es war ihre besondere exemplarische Leistung, daß sie beide Frauen in einer Person integrieren wollte und daß sie dieses schwierige Unterfangen in aller Öffentlichkeit vorführte“<sup>57</sup>.

Wie in der Verehrung der Jungfrau von Copacabana und der Pachamama scheint daher auch hinsichtlich des Mythos Diana die Interpretationsoffenheit und Mehrdeutigkeit geradezu zum Prinzip zu gehören und in den Körper Dianas eingeschrieben zu sein. Bei aller Ambivalenz lässt sich immer ein Zusammenhang zwischen den verschiedenen Interpretationen erkennen. Meines Erachtens zeigt dies den metonymischen Charakter des Phänomens „Diana“. Denn zwar verschiebt sich die Bedeutung des Diana-Mythos immer wieder, nichtsdestotrotz besteht – der Metonym-Definition des Religionswissenschaftlers Dimitry Okropiridze folgend – „zwischen dem jeweils Gemeinten [...] eine Kontiguität [...], also eine Nachbarschaft, ein räumlicher und zeitlicher Zusammenhang. Die Deutung ist somit nicht völlig beliebig, sondern bewegt sich im Rahmen des Diskursfeldes, das sich [...] kontinuierlich verändert, aber auch längerfristig durch bestimmte, kontextuell bedingte Narrative geprägt ist.“<sup>58</sup>

Die Besonderheit des Sinnangebots des Mythos Diana besteht dann gerade darin, Ambivalenzen und Brüche nicht in Eindeutigkeiten aufzulösen. Vielmehr ist er gerade in seiner schillernden Mehrdeutigkeit ein Identifikationsangebot für moderne „Bastelbiographien“<sup>59</sup> in einer zerrissenen Welt. Gleichzeitig schafft der Mythos Diana ein Bild für soziale Zusammengehörigkeit auf globaler Ebene und regt affektiv ein Gemeinschaftsgefühl an.

### 3.3 Zerbrechliche Körper, Technik und Dehumanisierung

Eine Zuschreibung, die sich mit dem Mythos Diana verbindet, möchte ich in diesem Zusammenhang besonders hervorheben: die Fragilität. Gerade weil der Mythos erst mit ihrem Unfalltod in einem Pariser Tunnel beginnt, sind Fragilität und Bedrohung des Lebens ein permanenter Begleiter des Mythos Diana, im Besonderen: die Fragilität angesichts und trotz technischer Entwicklungen der Moderne. Denn die Tatsache des Auto-Unfalltods macht das Scheitern der Technik augenfällig. Statt das Leben zu schützen und den Tod zu beherrschen, wird hochentwickelte Technik zur Bedrohung. Das zerbrechliche Leben (Dianas) endet ausgerechnet in einem Auto – in *dem* Statussymbole der Moderne, das an die Bedürfnisse und den Lebensstil des Menschen so gut angepasst zu sein scheint und ein Leben in Unabhängigkeit und Beschleunigung verspricht.

---

hat bereits von Braun entgegengehalten, dass die „Opfer-Rolle“ Dianas dem Signifikat entspricht, in: von Braun, Zwei Körper, 338. Ich meine hingegen, dass gerade das Schillernde und Uneinheitliche des Diana-Mythos zum Mythos gehört und schließe mich den weitergehenden Überlegungen Schirmers an, dass es notwendig ist, vorgefertigte Vorstellungen über den Mythos zu hinterfragen.

<sup>56</sup> Habermas, *People's Princess*, 114.

<sup>57</sup> Habermas, *People's Princess*, 114.

<sup>58</sup> Dimitry Okropiridze, *Was ist Yoga? Eine kultur- und religionswissenschaftliche Herleitung* (Masterarbeit), Heidelberg 2014, [http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/22434/7/Okropiridze%2C%20Dimitry%20%282014%29\\_Was%20ist%20Yoga%20Eine%20kultur-%20und%20religionswissenschaftliche%20Herleitung\\_Masterarbeit.pdf](http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/22434/7/Okropiridze%2C%20Dimitry%20%282014%29_Was%20ist%20Yoga%20Eine%20kultur-%20und%20religionswissenschaftliche%20Herleitung_Masterarbeit.pdf), 33 (30.3.2021).

<sup>59</sup> Vgl. Berghahn/Koch-Baumgarten, *Einleitung*, 14.

Hier spannt sich ein Bogen zu den Motorfahrzeugsegnungen in Bolivien. Denn die Segenshandlungen sollen die Bedrohungen des Lebens durch die Technik, das Auto, bannen. Mit dem religiösen Ritus wird die nicht mehr gänzlich beherrschbare Technik wieder etwas eingefangen. Die Technik wird der Religion untergeordnet, auf die der Mensch mittels religiöser Rituale zumindest einen gewissen Einfluss hat. In dem ganz materiellen Schwenken des Weihrauchfasses über dem Auto und in der Begießung des Wagens mit alkoholischen Getränken vollzieht sich zugleich, so scheint es, eine Vermenschlichung und Anthropomorphisierung der Technik. Das Auto wie einen Leib-Körper zu behandeln, stellt den Versuch dar, der Technik ihre bedrohliche Unmenschlichkeit zu nehmen. Darin wie auch in den Ritualen des Mythos Diana, die dem Tod die Macht nehmen, indem Dianas „realer“ (weil sterblicher) Frauenkörper<sup>60</sup> erinnert wird, flammt aber vielleicht auch das Wissen um das „Paradox“ auf, „auf das sich die technisch-wissenschaftliche Zivilisation gründet: eine wachsende Beherrschung, die sich auf eine wachsende Unmenschlichkeit gründet.“<sup>61</sup>

#### 4. Welche Körper zählen? Ausblick

##### 4.1 Ästhetischer Synkretismus

Religiöse Rituale und Mythen der Moderne unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Geschichte, ihrer Entstehungsbedingungen und -kontexte. Diese Unterschiede in der „Gattung“ sollen auch im Vergleich der Marien- und Pachamamaverehrung mit dem Mythos Diana nicht übersehen werden. Was aber vergleichbar ist und worauf es mir in der Nebeneinanderstellung ankommt, ist die dynamische Struktur, in der ästhetische Repräsentationen ausgehandelt werden: In beiden Prozessen spielt sedimentiertes kognitives und affektiv-körperliches Wissen eine wichtige Rolle. Dieses Wissen wird in einem globalisierten, medialisierten und technisierten Kontext jedoch transformiert, sodass neue Formen der Gemeinschaftsbildung und kollektive wie individuelle neue Identifikationsmöglichkeiten entstehen. Ich möchte diesen Prozess als *Synkretismus des Ästhetischen* bezeichnen, wobei ich Synkretismus nicht negativ konnotiere, sondern synkretistische Prozesse vielmehr als Ausweis der Lebendigkeit von Religionen erachte. In diesem Prozess verschmelzen die verschiedenen Aspekte der Phänomene nicht gleichmäßig zu einem gemeinsamen Ganzen.

Ästhetische Synkretisierungen sind keinesfalls unpolitisch. Im Gegenteil: Was ist politischer als eine Politik der Sinne, also eine Politik, die vorgibt, was als schön, huldvoll, gut, milde, rebellisch, „natürlich“ wahrzunehmen und zu „fühlen“ ist. Die zahlreichen Darstellungen der „Maria dolorosa“ – die sich u.a. in dem verletzbaren Körper und „Opfer“ Dianas wiederfinden – bieten nur ein Beispiel für die Macht der Ästhetik. Ästhetische Synkretisierungen reaktivieren ein im kulturellen Gedächtnis sedimentiertes Wissen und vergewissern eine Gemeinschaft über ihre Werte des Zusammenhalts und der Solidarität – oder schaffen neue Formen der globalen Vergemeinschaftung. Sie stellen soziale Ordnung oder auch deren Überschreitung und Veränderung her.

##### 4.2 Welche Körper zählen? Interkulturelle Theologie und die ästhetischen Regime der Gerechtigkeit

---

<sup>60</sup> Von Braun, *Zwei Körper*, 338.

<sup>61</sup> S. Michel Tibbon-Cornillot, *Die transfigurativen Körper. Zur Verflechtung von Techniken und Mythen*, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.), *Die Wiederkehr der Körper*, Frankfurt a.M. 1982, 145–179, 154.

„Es ging“, so schreibt Friedrich Nietzsche in „Zur Genealogie der Moral“, „niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nötig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen; die schauerlichsten Opfer [...] – alles das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hilfsmittel der Mnemonik erriet“<sup>62</sup>. Das Gedächtnis, die Erinnerung, ist wohl nirgends stärker als im Schmerz, wo sich ein Erlebnis „einbrennt“, so Nietzsche, und „nicht aufhört *wehzutun*“. Auch in der Verehrung der Jungfrau von Copacabana einschließlich der Pachamama sowie im Diana-Mythos geht es um Schmerz. Die Frage ist nur, wessen Schmerz, wessen Opfer und wessen Zukunft – denn das Gedächtnis ist ja nicht nur rückwärtsgewandt, sondern visioniert bestimmte Zukunftsvorstellungen. Welche Körper haben Gewicht? So kann mit Judith Butler gefragt werden, wobei die Anlehnung an die englische Originalfassung die hier zur Debatte stehende Frage noch präziser zum Ausdruck bringt: *Which bodies matter?*<sup>63</sup>

Die Jungfrau von Copacabana und Pachamama repräsentierten, wie u.a. Grotehusmann (s.o.) konstatiert, die „Option für die Armen“. Sie sind also ein Identifikationsangebot für die in jahrhundertelanger Kolonisierung bis heute Ausgebeuteten und Marginalisierten. Immer mehr gewinnen hier aber auch der Schrei der Schöpfung und mit ihm alternative Epistemologien eine Rolle. Die Körper und Menschen, auf die der Mythos Diana die Aufmerksamkeit richtet und für die dieser Mythos ein bedeutsames Sinnangebot darstellt, sind die, die in einer „zerrissenen Welt“ von Brüchen und Rissen bedroht sind oder überwältigt werden und die trotzdem Widerstand und Resilienz und somit *agency* entwickeln. Der ästhetische Sinn von religiösen Praktiken und modernen Mythen ist jedoch nicht eindeutig. Es ist daher ein dynamischer Aushandlungsprozess zwischen den Deutungsmächten ästhetischer Regime und ihren (subversiven) Gegenmächten, ob das Opfer, der erlittene Schmerz, der sich ins Gedächtnis brennt, auch wirklich zur Ermächtigung der Marginalisierten führt oder nicht doch hegemoniale Macht und Ordnung, die Siegesgeschichte, bestätigt und verstärkt wird.

Diese Deutungsoffenheit des Ästhetischen, die Unterdrückung wie Befreiung wirken kann, führt abschließend zur Frage nach der Aufgabe der Interkulturellen Theologie. Ich möchte mich hier dem von Robert Schreiter beschriebenen normativen Horizont anschließen: Interkulturell muss sich, so Schreiter, mit den „Bruchstellen“ beschäftigen, mit der „Fähigkeit von Menschen, selbst unter hegemonischer Herrschaft über ihre Gesellschaften ihre Menschlichkeit nicht zu verlieren [...]: Wie stiften Menschen Sinn inmitten des Zusammenbruchs der Kultur und schaffen Identität im Leiden? [Interkulturelle Theologie] müsste fragen, wie Menschen ihr Leben reparieren, wenn sie es können und wenn sie es nicht können, Wege finden, trotz der Zerstörung ihre Menschlichkeit zu bewahren.“<sup>64</sup>

In Zeiten, in denen Ästhetik „normativ und affektiv [...] aufgeladen“ ist,<sup>65</sup> gilt es, die unterdrückenden Regime des Ästhetischen kritisch aufzudecken und sich affizieren zu lassen von Regimen der Gerechtigkeit.

---

<sup>62</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Zweite Abhandlung, 3, <https://www.projekt-gutenberg.org/nietzsch/genealog/genealog02.html> (1.11.21).

<sup>63</sup> Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. M. 1997, engl.: *Bodies that Matter. On the discursive limits of „sex“*, New York 1993.

<sup>64</sup> Robert J. Schreiter, *Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie. Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen?* In: *Interkulturelle Theologie (ZMiss)* 36, 1 (2010), 13–31, 24f.

<sup>65</sup> Reckwitz, *Kreativität*, 17.