Andrea Riedl | Elias Haslwanter | Hans-Jürgen Feulner (Hgg.)

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN



Zugänge aus Theologie und Praxis

Aschendorff Verlag

Riedl, Haslwanter, Feulner (Hgg.)
Das Gebet für die Verstorbenen

Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner (Hgg.)

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN

Zugänge aus Theologie und Praxis

Aschendorff Verlag

Münster
2025

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Technischen Universität Dresden,
des Fachbereichs Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien,
der Stiftung Pro Oriente, Sektion Graz,
der Erzdiözese Salzburg,
der Diözese Sankt Pölten,
der Diözese Graz-Seckau,
der Diözese Eisenstadt,
des Erzbistums Bamberg,
des Bistums Trier,
des Bistums Eichstätt,
des Bistum Basel,
und des Österreichischen Liturgischen Instituts

Coverabbildung: Reidersche Tafel; Darstellungen der Auferstehung und Himmelfahrt des jugendlichen Christus; Elfenbein, ca. 400 n. Chr., Provenienz Rom oder Mailand; Bestand des Bayerischen Nationalmuseums München (MA 157).

ISBN 978-3-402-24963-5
ISBN 978-3-402-24964-2 (E-Book PDF)
DOI https://doi.org/10.17438/978-3-402-25119-5



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY), which means that the text may be used, provided credit is given to the author. For details go to http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2024 Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

– A –
Theologiegeschichtliche Zugänge zum Gebet für die Verstorbenen

Totengebet im antiken Christentum
Katharina Heyden 23

Warum für die Verstorbenen beten?
Literarisch-theologische und narrative Quellen zum Totengebet im Mittelalter
Andrea Riedl 45

Das Gebet für die Verstorbenen
Martin Luther und die Reformation im 16. Jahrhundert
Martin Hein 65

Zwischen theologischer Argumentation und Kommunikation mit den Armen Seelen
Zur katholischen Fegfeuerlehre auf dem Konzil von Trient und in der Frühen Neuzeit
Klaus Unterburger 77

– B –
Das Gebet für die Verstorbenen in Liturgie und Ritus

Gottesdienstliche Feiern im Umfeld von Sterben und Tod
Begleiten – Begraben – Gedenken und ihre Formen religiöser Praxis in der römisch-katholischen Kirche
Jürgen Bärsch 95

Zeichen der Hoffnung
Fürbitte für die Toten und Totengedenken aus evangelischer Sicht
Michael Meyer-Blanck 133

„In the middest of lyfe we be in death …“
Das Gebet für Verstorbene in der anglikanischen (und methodistischen) Tradition. Eine vorläufige Spurensuche in Lehre und Liturgie
Hans-Jürgen Feulner 159

Praying for the Deceased in the Byzantine Tradition
Lex Orandi, Lex Credendi?
Peter Galadza & Daniel Galadza 193

Zum Gedächtnis der Verstorbenen in der Prothesis
Elias Haslwanter 223

Gedächtnis der Verstorbenen in den Eucharistiefeiern der lateinischen Tradition
Sebastian Braun 249

Gedächtnis der Verstorbenen in den orientalischen Liturgien und Traditionen
Thomas Kremer 277

– C –
Sinnfragen entlang des Gebets für die Verstorbenen

Das große Stattdessen
Gebet, Trauer und Fürbitte aus kompensationstheoretischer Perspektive
Rupert M. Scheule 307

„Gott ist meine toten Freunde“
Das Gebet für die Toten aus systematischer Perspektive
Klaus Vechtel SJ 323

Windeinbrüche
Notizen zur Sprache des Gebets am Grab
Christian Lehnert 345

Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur
Lateinamerika und der Tag der Toten
Juan Rego 359

Traditionsabbrüche
Das „Gebet für Verstorbene“ im Spiegel katholischer Gesang- und Gebetbücher
Ansgar Franz 383

Verstorbenen-Beziehung als personalisierte Hoffnung über den Tod hinaus
Ottmar Fuchs 411

– D –
Orte und Vollzüge des Gebets für die Verstorbenen

Stummgemachten Stimme geben
Beten für die Verstorbenen in der KZ-Gedenkstätte Dachau
Ludwig Schmidinger 439

Stillwasser
Susanne Wübker 453

Totengedenken und Totengebet in evangelisch-freikirchlicher Tradition
Eine Reflexion frei evangelischer Gemeindewirklichkeit samt Impulsen für eine neue Praxis
Jochen Wagner 465

Worte, die trösten – Feiern, die tragen – Begegnungen, die begleiten
Trauerfeiern – zwischen Trost für die Hinterbliebenen und Hoffnungszusage für die Verstorbenen
Felicitas Ameling 485

Liturgie am Lebensende
Sterben und Tod als narrative Elemente im Spielfilm
Thomas Bohrmann 497

„Gib ihr deinen Frieden“
Praxiserfahrungen am Sterbeort und Grab
Cornelia Egg-Möwes 511

Abkürzungsverzeichnis 521
Autor:innen 527

Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur

Lateinamerika und der Tag der Toten

Juan Rego

Die Einladung, einen Beitrag über „Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur" in Lateinamerika zu schreiben, ist keine leichte Aufgabe. Es sollte vor allem um die reiche paraliturgische Volksfrömmigkeit in Spanien und Lateinamerika gehen, besonders unter dem Gesichtspunkt der Inkulturation. Die Fragestellung lautete: Welche theologischen Implikationen für die liturgische Sorge um die Verstorbenen haben z. B. der *Día de los Muertos* und ähnliche Bräuche? Nach einigen Überlegungen habe ich mich auf den *Día de los Muertos* (Tag der Toten) beschränkt. Erstens, weil dieses Fest im Westen eines der bekanntesten lateinamerikanischen Feste ist; zweitens, weil es seinen Ursprung in spanischen und mesoamerikanischen Traditionen hat; und drittens, weil Lateinamerika zu groß ist, um in einem einzigen Artikel behandelt zu werden.[1]

[1] Die Bibliographie zu den einzelnen lateinamerikanischen Ländern ist sehr umfangreich. Siehe u. a. Hans Buechler, The Masked Media. Aymara Fiestas and Social Interaction in the Bolivian Highlands (Approaches to Semiotics 59), New York 1980; John J. Attinasi, Todos Santos Cuchumatán. Report from a Guatemalan Village, in: American Anthropologist 87 (1985) 229–230; Ina Rösing, La fiesta de Todos Santos en una región andina. El caso de los médicos callawayas, in: Allpanchis Phuturinqa 32 (1988) 43–71; Hans van den Berg, La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del altiplano, in: Anthropos. Revista Internacional de Etnología y Lingüística 84 (1989) 155–175; Claudio Mercado u. a., „Pa que coman las almas". La muerte en el Alto Loa, Santiago 1997; Orlando Velásquez Benites, Las fiestas de las velaciones en el corazón de los pueblos piuranos, Trujillo 1997; Otto Danwerth, Todos Santos en los Andes. Allerheiligen und Allerseelen im andinen Hochland, in: Fiesta Latina. Lateinamerikanische Feste und Festbräuche. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg, N.F. 32 (2002) 233–277; Celso A. Lara Figueroa, Fieles difuntos, santos y ánimas benditas en Guatemala: una evocación ancestral, Guatemala C.A. 2003; Nelson D. Pimentel u. a. (Hgg.) Todos Santos. Comunidades de Caraviri, Iru Pampa, Maragua y Potolo (Área Jalq'a), Sucre 2003; Gerardo Fernández Juárez, Apxatas de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia,

DOI 10.17438/978-3-402-25134-8

Der *Día de los Muertos*, der 2008 von der UNESCO als immaterielles Kulturerbe anerkannt wurde,[2] ist ein spezifisch mexikanischer Begriff, der sich auf die mexikanische Version zweier römisch-katholischer Feiertage bezieht, nämlich Allerheiligen und Allerseelen, die am 1. bzw. 2. November begangen werden. Diese ursprünglichen religiösen Feiertage spielen eine zentrale Rolle im Gemeinschaftsleben und ehren die Verstorbenen auf bedeutsame Weise.

Der Tag der Toten, auch bekannt als *el Día de Animas* (Seelentag), *el Día de los Finados* (Tag der Verstorbenen), *el Día de los Fieles Difuntos* (Allerseelen, wörtlich: „Tag der verstorbenen Gläubigen"), oder einfach *los Muertos* (Oaxaca, wörtlich: die Toten)[3] wird normalerweise vom 31. Oktober bis zum 2. November gefeiert. Für viele Gläubige ist der Tag der Toten in erster Linie ein heiliger Anlass, der darauf abzielt, die verstorbenen Vorfahren zu ehren und für sie zu sorgen, indem Bedingungen geschaffen werden, die eine Art spirituelle Gemeinschaft mit ihnen fördern. Es ist ein Fest, das darauf abzielt, sowohl die emotionalen und geistlichen Bedürfnisse der Lebenden als auch der Verstorbenen zu befriedigen.

Soziale, politische und wirtschaftliche Prozesse haben in jüngster Zeit die Interpretation des Rituals geprägt. Die Teilnahme am Tag der Toten bedeutet, symbolisch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe zu bestätigen und eine bestimmte Definition von sich selbst und anderen zu akzeptieren. In Mexiko ist der Tag der Toten ein wichtiges Symbol der nationalen Identität.[4] Die

in: Revista Española de Antropología Americana 36 (2006) 163–180; Luz Castillo Vacano u. a. (Hgg.), „Su Día de Ellos Es". Aproximación etnográfica a las Representaciones de la Muerte en Todos Santos, Fiesta de las Ñañitas y Halloween en la ciudad de La Paz, La Paz 2015; Pablo F. Sendón – Viviana Manríquez, Altares para los muertos en los Andes, in: Anthropos. Revista Internacional de Etnología y Lingüística 111 (2016) 415–431; Franz Gustavo Morales Méndez, La fiesta de los difuntos: Todos Santos en Bolivia, la cultura de la muerte, Cochabamba 2018; Carlos Ángel Huallpara Loza, La Mesa de Todos Santos ayer y hoy: historia y origen de la ofrenda a los difuntos, El Alto 2022.

2 Vgl. Unesco, Las fiestas indígenas dedicadas a los muertos. URL: https://ich.unesco.org/es/RL/las-fiestas-indigenas-dedicadas-a-los-muertos-00054 [Abruf: 22. Februar 2024]. Kritisch dazu: Maya Lorena Pérez Ruiz, El Día de Muertos como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Los dilemas de una convención en Michoacán, in: Diario De Campo 2 (2014) 39–51.

3 Es gibt regionale Variationen, wie in der Huasteca, wo man von *Xantoloj*, *Santollo*, *Santur* oder *Santoro*, spricht, was wahrscheinlich vom lateinischen *Sanctorum Omnium* abstammt, vgl. Neyra Patrici Alvarado Solis, Titailpi...timokotonal, Atar la vida, trozar la muerte: el sistema ritual de los mexicaneros de Durango, Morelia 2004, 269.

4 Vgl. Juanita Garciagodoy, Digging the Days of the Dead. A Reading of Mexico's días de muertos, Niwot/CO 1998, 67–78; Stanley Brandes, The Day of the Dead, Halloween, and the Quest for Mexican National Identity, in: The Journal of American Folklore 111 (1998) 359–80; Ders., Visiones mexicanas de la muerte, in: José Antonio Flores – Luisa Abad (Hgg.), Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina, Cuenca 2007, 31–52.

heutige Kommerzialisierung des *Día de Muertos* hat dazu geführt, dass der Tag der Toten in vielen Ländern zu einem exotischen Folkloreprodukt geworden ist.

Die meisten Aktivitäten und künstlerischen Darbietungen im Zusammenhang mit diesem Feiertag – einschließlich spezieller Speisen, Nachtwachen auf Friedhöfen, Hausaltäre usw. – sind volkstümlich und unabhängig von den liturgischen Anforderungen. Unabhängig davon, ob die Menschen tatsächlich an den Eucharistiefeiern teilnehmen oder nicht, sind sie sich doch bewusst, dass zumindest der kalendarische Zeitpunkt des Ereignisses am 1. und 2. November im Kirchenkalender geregelt ist.

Die spirituelle und kosmologische Dimension des Tages der Toten ist die schwer fassbare Dimension dieses Festes. Die Vorstellungen von Kosmologie und Spiritualität sind nicht nur je nach Region, Status und ethnischer Zugehörigkeit, sondern auch von Mensch zu Mensch sehr verschieden. Selbst innerhalb ein und derselben Familie, geschweige denn innerhalb ein und derselben Gemeinschaft, gibt es nur wenige einheitliche Vorstellungen über die Natur des Jenseits und das Schicksal der Seelen.

In diesem Beitrag wird versucht, drei Aspekte hervorzuheben: erstens, die Ursprünge dieses Festes; zweitens, seine wesentlichen Elemente und ihre Bedeutung; drittens, seine Beziehung zur römischen Liturgie.

1 Die Ursprünge des heutigen *Día de los Muertos*

Mexikanische und ausländische Wissenschaftler, Journalisten, Kritiker, Künstler und Schriftsteller vermitteln oft den Eindruck, dass Mexikaner Seite an Seite mit dem Tod leben und ihm daher ehrlich und direkt begegnen können. Dieses Klischee ist genauso zweifelhaft wie andere kulturelle Stereotypen. Es ist ein konstruiertes soziales Bild, das politischen und kulturellen Interessen dient.

In den westlichen sozialen Medien wie YouTube, TikTok und Instagram wird der Tag der Toten oft als eine faszinierende Mischung aus farbenfrohem Totenschmuck, morbiden Schönheitsparaden und exotischem Zuckergebäck dargestellt. Vor zweihundert Jahren wäre ein solches Bild undenkbar gewesen.[5]

Das heutige Bild des Tages der Toten wird von mindestens vier Haupttendenzen geprägt: der Entwicklung der künstlerischen Ikonographie, dem Bild des Mexikaners als furchtlosem *Macho*, der den Tod feiert, der Förderung indigener kultureller Werte gegenüber den von den spanischen Kolonisatoren aufgezwungenen, und den aktuellen Phänomenen des globalen Tourismus.

[5] Vgl. Edelmira Ramírez Leyva, Alegría, derroche y diversión en la fiesta de los muertos decimonónica, in: Guadalupe Ríos u. a. (Hgg.), Día de muertos. La celebración de la fiesta del 2 de noviembre en la segunda mitad del siglo XIX, Mexiko-Stadt 1995, 21–31.

1.1 Die Entwicklung der künstlerischen Ikonographie

Aus einer kunsthistorischen Perspektive lassen sich drei mögliche Vorläufer der Ikonographie des *Día de los Muertos* identifizieren: die Darstellungen des Todes in zumindest einigen präkolumbischen Kunstwerken, die Einführung von Süßigkeiten während der kolonialen Feierlichkeiten anlässlich des Tages der Toten und die satirischen Stiche von Künstlern wie Posada in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Wie Brandes gezeigt hat, reicht es nicht aus, davon auszugehen, dass die Ikonographie des Tages der Toten das Ergebnis einer ungebrochenen Tradition von Schädel- und Skelettdarstellungen ist, die von der Antike bis in die Gegenwart reicht.[6] Künstlerische Stile und Motive wurden nicht einfach von Generation zu Generation weitergegeben. Schädel und Skelette waren nur einige der Mittel, mit denen die Völker des alten Mesoamerika den Tod darstellten. Die archäologischen Funde in dieser Region sind, wie überall, unvollständig und variieren stilistisch. Selbst wenn sie ähnliche Stile wie in Tenochtitlan aufweisen, fehlt ihnen die Verspieltheit und der Humor, die man beide in modernen Darstellungen des Totentages findet. Es ist unmöglich, klare Linien stilistischer und thematischer Einflüsse von der Antike bis heute zu ziehen. Die mesoamerikanischen Kulturen waren vielfältig, und jede ging auf ihre Weise mit dem Tod um.[7] Aber auch auf anderen Kontinenten war dies zur Zeit der spanischen Eroberung nicht anders.

Schädel und Skelette waren ein wichtiger Bestandteil der europäischen Ikonographie während und nach der Kolonialzeit. Sie tauchten in zahlreichen Gräbern auf. Im Neuspanien des 18. Jahrhunderts wurden, wie in ganz Europa, allegorische Darstellungen der menschlichen Zeitalter oft mit einem Skelett als Bild des Todes versehen. Im gleichen Kontext wurden kunstvoll verzierte Grabkatafalke häufig mit animierten Skelettfiguren geschmückt. Eine weitere ikonographische Quelle ist der Totentanz, der in Europa ab dem zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts über mehrere Jahrhunderte populär war und auch in Mexiko (z. B. im Kloster San Francisco Tlalmanalco) zu finden ist. Bei dieser didaktischen Darstellung des Skeletts ging es jedoch nicht um die Darstellung einzelner Verstorbener. Obwohl der Totentanz einen gewissen Humor haben kann, ist seine Atmosphäre nicht die vertraute, die die Darstellung des Tages der Toten kennzeichnet. Schließlich geht es am Tag der Toten nicht um Skelette, die die Lebenden daran erinnern, dass sie eines Tages sterben werden, sondern vielmehr darum, dass sich die Lebenden an ihre geliebten Verstorbenen erinnern, sie ehren und sich um sie kümmern.[8]

6 Vgl. Stanley Brandes, Iconography in Mexico's Day of the Dead. Origins and Meaning, in: Ethnohistory 45 (1998) 181–218.

7 Vgl. ebd., 194.

8 Vgl. ebd., 200 f.

Wie fast überall nehmen die Mexikaner den Tod von Freunden und Verwandten ernst. Die fröhliche und familiäre Ikonographie des Todes ist das Ergebnis eines einzigen feierlichen Moments, dem Tag der Toten, und entspricht ihm angemessen. Aus diesem Grund kann der größte Teil dieser Ikonographie als ephemere Kunst bezeichnet werden. Sie muss nicht über diesen einen Anlass hinaus Bestand haben. Die Vergänglichkeit des Festes zeigt sich am deutlichsten in den Zuckerschädeln und -knochen, die nur zu einer bestimmten Zeit im Jahr auftauchen.

Es ist bezeichnend, dass die Totenbilder der Azteken am Tag der Toten in der Kolonialzeit nicht aus dauerhaftem Material wie Stein oder Knochen hergestellt wurden. Nach dem Chronisten Fray Bernardino de Sahagún stellten die Azteken Bilder aus Holz her, die sie mit *Tzoalli*, einem Teig aus Amaranthsamen (*Amaranthus hypocondriacus*) in Menschengestalt, überzogen. Während *Tepehuitl*, dem dreizehnten Monat, nahmen die aztekischen Amaranth-Teigfiguren eine besondere Form der Bestattung an, die nur an bestimmte Gruppen von Verstorbenen erinnerte, nämlich an diejenigen, die ertrunken waren oder auf eine Weise gestorben waren, die eine Bestattung und nicht eine Einäscherung erforderte. Zu Ehren der Bilder wurden Speiseopfer dargebracht. Es ist sogar wahrscheinlich, dass die Akzeptanz anthropomorpher Nahrung bei den Bewohnern des Tals von Mexiko in der Kolonialzeit auf die Verbreitung der *Tzoalli*-Bilder im aztekischen Ritual zurückzuführen ist.[9]

Neben dem aztekischen Brauch, anthropomorphe Süßigkeiten zu essen, gibt es in Spanien die rituelle Praxis, auf Friedhöfen Speisen zu Ehren der Toten darzubringen. Aus dem spätmittelalterlichen Mallorca gibt es mehrere Zeugnisse für den Brauch, an Allerheiligen Brot auf die Gräber zu legen. Es gibt Belege dafür, dass im 17. und 18. Jahrhundert auf der iberischen Halbinsel Süßigkeiten Teil der Feierlichkeiten zu Allerheiligen und Allerseelen waren. Es ist gut möglich, dass diese Tradition im 16. und 17. Jahrhundert nach Mexiko gebracht wurde.

Waren die Totenfiguren in der Kolonialzeit das gemeinsame ikonographische Ergebnis der mesoamerikanischen und der europäischen Zivilisation, so wurden sie in Neuspanien aufgrund des demographischen Zusammenbruchs, der grausamen, unerbittlichen und öffentlichen Präsenz des Todes zu einem festen Bestandteil. Die Figuren waren vor allem am Tag der Toten präsent, einem Feiertag, an dem des gemeinsamen Schicksals der Menschheit gedacht wurde. Sie wurden jedoch nie mit Begräbnissen in Verbindung gebracht, um den Tod eines bestimmten Verwandten zu ehren.

Obwohl die ersten Quellen der Ikonographie des Tages der Toten das künstlerische und religiöse Erbe der Azteken und Spanier aus der Zeit der Er-

[9] Vgl. ebd., 207 f.

oberung und der demographischen Umstände während der Kolonialherrschaft sind, gibt es eine weitere künstlerische Tradition, die mit dem *Día de los Muertos* verbunden ist und die zur heutigen Ikonographie des Festes beigetragen hat. Diese begann mit den Illustrationen von José Guadalupe Posada (1852–1913) und Manuel Manilla (1830–1899) Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts und hatte eine klare politische und soziale Aufgabe.[10] Sie entsprach den Bedürfnissen eines kulturellen Nationalismus, der mit der mexikanischen Revolution seinen Anfang nahm.

Posadas Bilder greifen auf das traditionelle Repertoire des Tages der Toten zurück, aber Zweck und Wirkung seiner Kunst unterscheiden sich von den während der Kolonialzeit entstandenen Süßigkeiten. Es waren vor allem satirische künstlerische Kommentare, die sich dank der humoristischen Freiheit, die der Tag der Toten bot, entfalten konnten. Es ist bekannt, dass das religiöse Ritual Raum für humoristische Kommentare zu ansonsten verbotenen Themen bietet und für Spott über die sozialen und politischen Eliten sorgt.[11] Für den Tag der Toten gab es spezielle Blätter, die *calaveras* (Schädel) genannt wurden, mit Versen, die angeblich von den Toten als spöttische Nachrufe für die Lebenden gedacht waren. Sie wurden mit Skelettfiguren in allen möglichen Stilen und Körperhaltungen illustriert, die sich zum Teil an der Bildsprache des 18. Jahrhunderts orientierten (wie z. B. die Skelette auf den Katafalken der Gräber), die ihrerseits auf die Traditionen der mittelalterlichen Kunst zurückgehen. In diesem Zusammenhang wurde die berühmte *Calavera Catrina* von Posada, die die Ehefrau des Diktators Porfirio Díaz (1830–1915) porträtierte und die von der französischen Mode faszinierten Frauen der Oberschicht humorvoll kritisierte, zu einer mexikanischen Ikone. Die *Catrina* wurde zum Symbol für den Tag der Toten und inspirierte Künstler wie Diego Rivera (1886–1867) und Frida Kahlo (1907–1954).[12]

Diese getrennten, wenn auch verwandten Traditionen der Totenkunst, die aus den religiösen und demographischen Zwängen der Kolonialzeit und den politischen und publizistischen Entwicklungen einer neuen Nation entstanden sind, werden heute von Mexikanern und Außenstehenden meist als ein undifferenziertes Phänomen wahrgenommen. Ein bemerkenswertes Beispiel aus jüngster Zeit ist der US-amerikanische Zeichentrickfilm *Coco* aus dem Jahr

10 Vgl. Stanley Brandes, Skulls to the Living, Bread to the Dead. The Day of the Dead in Mexico and Beyond, Malden/MA 2006, 61 f.

11 Vgl. Mahadev L. Apte, Humor and Laughter. An Anthropological Approach, Ithaca – London 1985, 151–176.

12 Vgl. Luis Cardoza y Aragon, Las Calaveras de José Guadalupe Posada, in: Artes de México 67 (2003) 36–40; Chloë Sayer, The Mexican Day of the Dead. An Anthology, Boston 1994, 26–31; Garciagodoy, Digging the Days of the Dead (s. Anm. 4), 96 f.

2017, der von den Pixar Animation Studios produziert und von Walt Disney Pictures veröffentlicht wurde.[13]

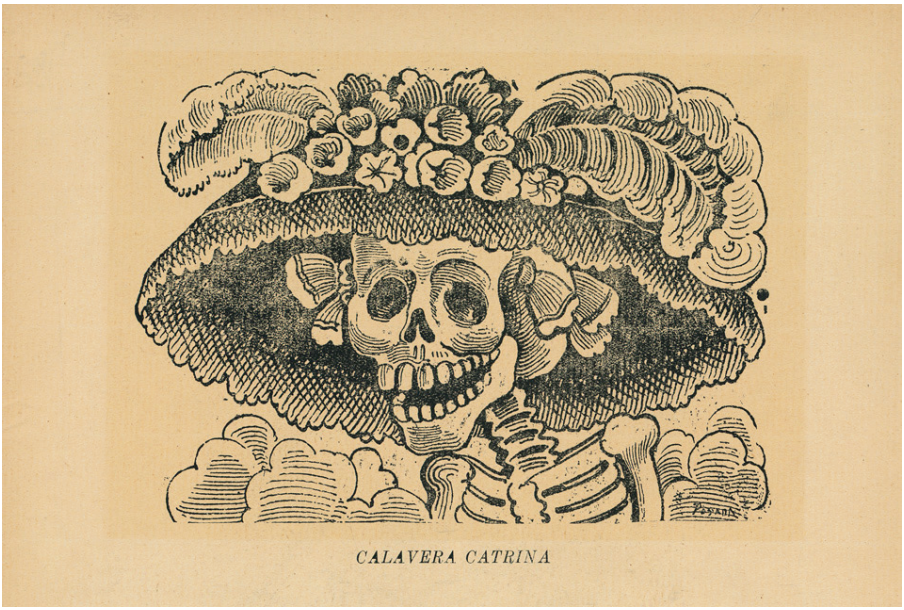

Abb. 1: José Posada, Calavera de la Catrina, um 1910, Zinkätzung 34,5 x 23 cm

1.2 Das Bild des Mexikaners als furchtloser Macho

Das Bild des Mexikaners als einsamer, fatalistischer *Macho*, der über den Tod scherzt, ihn streichelt, mit ihm schläft und ihn feiert, wurde durch den mexikanischen Schriftsteller Octavio Paz (1914–1998) und sein 1950 erschienenes Werk *El laberinto de la soledad* weit verbreitet.[14] Dieses Werk ist wahrscheinlich die einflussreichste Interpretation des mexikanischen National-

[13] Vgl. Istiwarni Diah u. a., The Representation of Mexican Culture in Disney Pixar's Movie Entitled Coco, in: Journal of English Language and Literature 6 (2021) 99–114 [DOI: 10.37110/jell.v6i2.128].

[14] Im dritten Kapitel, „Todos Santos, Día de Muertos", bestätigt Paz, dass der Mexikaner „la [der Tod] frecuentaba, la burlaba, la acariciaba, dormía con ella, la festejaba, era uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente". Octavio Paz, El laberinto de la soledad [1950], Madrid 1998, 22. Es wird daran erinnert, dass *muerte* im Spanischen ein weibliches Substantiv ist. Alonos Meneses kritisiert sowohl die Unkenntnis von Paz über die indigenen Traditionen des Tages der Toten als auch die Oberflächlichkeit von Autoren und Institutionen, die Paz als großen Verfechter dieses indigenen Festes zitieren; vgl. Guillermo Alonso Meneses, Miccailhuitl – Xantolo. Día de Muertos y Todos Santos en Octavio Paz y el padre José Barón. Disparidades, in: Revista de Antropología 77 (2022): e025 [DOI: 10.3989/dra.2022.025].

charakters in der westlichen Kultur. Wie Paz unterstützten auch einige Intellektuelle in den frühen 1950er Jahren – darunter Diego Rivera, Paul Westheim (1886–1963) und José Gorostiza (1901–1973) – die Romantisierung und Mythisierung der Darstellung des Tages des Todes in Kunst und Literatur.[15]

Zwischen 1940 und 1960 wurden die Bilder des Todes domestiziert und kommerzialisiert. Im Kino des Goldenen Zeitalters bot das revolutionäre und indigene Mexiko einen authentischen und farbenfrohen Hintergrund für leichtere Formen des Humors, die sowohl für die städtische als auch für die bäuerliche Bevölkerung akzeptabel waren und somit als Beispiel für die nationale Kultur gelten konnten.[16]

Im Gegensatz dazu war es nicht schwer zu zeigen, dass überall in der mexikanischen Republik Trauernde auf den Tod eines geliebten Menschen in einer Weise reagieren, die den nationalen Stereotypen widerspricht. In keiner dieser Schilderungen finden sich Anzeichen von Stoizismus, Humor, Verspieltheit oder Verachtung angesichts des Todes.[17]

1.3 Die Förderung indigener kultureller Werte

Seit dem späten 20. und frühen 21. Jahrhundert steht die Neubewertung der indigenen Vergangenheit im Mittelpunkt der politischen und kulturellen Debatten. Die einen, wie Elsa Malvido,[18] betonen den spanischen Ursprung des Tages der Toten, während andere, wie Patrick Johansson, den Begriff *Synkretismus* verwenden, um die Kontinuität mit dem aztekischen Totenkult zu betonen.[19]

Da die Feierlichkeiten zum Tag der Toten nicht im ganzen Land einheitlich sind, muss von Fall zu Fall unterschieden werden.[20] Insbesondere ist zu berücksichtigen, ob es sich um ländliche oder städtische Gebiete handelt. Die Evangelisierung hat in beiden Fällen eine unterschiedliche Tragweite. Die

15 Vgl. Claudio Lomnitz, La idea de la muerte en México, Madrid 2015, 50.

16 Vgl. ebd., 404.

17 Vgl. Brandes, Skulls to the Living, Bread to the Dead (s. Anm. 10), 191.

18 Vgl. Elsa Malvido, La festividad de Todos Santos, Fieles Difuntos y su altar de muertos en México, patrimonio ‚intangible' de la humanidad, in: Ildefonso García (Hg.), La festividad indígena dedicada a los muertos en México. Patrimonio cultural y turismo. Cuadernos 16, Ciudad de México 2006, 41–55.

19 Vgl. Patrick Johansson, Día de muertos en el mundo náhuatl prehispánico, in: Estudios de Cultura Náhuatl 34 (2003) 167–203, hier: 201.

20 So wird in einigen Regionen Mexikos der *día de los accidentados* (Tag der Verunglückten) oder *día de los matados* (Tag der Ermordeten) am 18. Oktober oder am 28. oder 30. desselben Monats begangen. Er erinnert an die Verstorbenen, die eines unnatürlichen Todes wie Mord, Krieg oder Unfall gestorben sind und zeigt, dass im präkolumbianischen Denken das Schicksal im Jenseits von der Art des Todes abhing; vgl. Ana Bella Pérez Castro, Los muertos en la vida social de la huasteca, in: Itinerarios 15 (2012) 205–236, hier: 230.

vorchristliche symbolische Vorstellungswelt hat sich vor allem in den ländlichen Gemeinden erhalten.

Der Einfluss der postkolonialen Kulturpolitik tendiert dazu, den *Día de los Muertos* als ein indigenes kulturelles Phänomen darzustellen. Die christliche Lesart des Festes wäre das Ergebnis einer fremden kulturellen Zumutung, die zwar einige rituelle Manifestationen äußerlich geprägt hätte, aber letztlich nicht in der Lage gewesen wäre, das lokale Phänomen vollständig zu „taufen". Immer wieder werden die Aussagen des Dominikaners Diego Durán (1537–1588) zitiert:

> „Ich habe gesehen, wie sie offensichtlich das Fest der Toten feierten […] und wie sie Kakao, Wachs, Geflügel, Früchte, Samen und Lebensmittel in großen Mengen darbrachten, und an einem anderen Tag sah ich, wie sie dasselbe taten, und obwohl dieses Fest auf den 10. August fiel, kann ich mir vorstellen, dass sie, falls es sich um Simulation oder mangelnden Respekt handelte (was ich nicht zu behaupten wage), das Fest der Heiligen übersprungen haben, um ihr Übel in Bezug auf diese Zeremonie zu verbergen."[21]

In den ersten Jahren der Evangelisierung ist die Simulation verständlich. Ihre säkulare Nachhaltigkeit ist jedoch fragwürdig. Es ist interessant, daran zu erinnern, dass im Gegensatz zu den Ländern der Evangelisierung durch die Portugiesen, wie Brasilien, die Länder, die heute die größten Ähnlichkeiten mit dem Ritual des Tages der Toten aufweisen, von Spaniern evangelisiert wurden.

1.4 Globalisierter Tourismus und die Kommerzialisierung des Tages der Toten

Die kommerzielle Werbung für den Tag der Toten hat wesentlich zur Entstehung des Klischees vom exotischen und makabren Mexikaner beigetragen. Tatsächlich schmücken Mexikaner keine Gräber mit hübschen Totenköpfen, wenn ein Familienmitglied beerdigt wird. Diese künstlerischen Artefakte florieren vor allem durch den ganzjährigen Verkauf von Spielzeugschädeln und Skelettfiguren an Touristen zum Tag der Toten.[22] Für die städtische Mittelschicht Mexikos bietet dieser Tag eine Vision ihrer vermeintlichen Vergangenheit, für Kunst-

[21] Diego Durán, Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme, Bd. 2., Mexiko-Stadt 1880, 289: „[…] ví de patentemente celebrar la fiesta de difuntos […] y ofrecer en la una dinero cacao cera aves y fruta semillas en cantidad y cosas de comida y otro dia ví de hacer lo mismo y aunque esta fiesta caía por Agosto 10 que imagino es que si alguna simulacion hay ó mal respeto (lo cual yo no osaré afirmar) que lo han pasado aquella fiesta de los Santos para disimular su mal en lo que toca a esta ceremonia."

[22] Vgl. Roxana Alanis, Día de Muertos y marketing: cómo las marcas aprovechan esta festividad, URL: https://www.trendsights.ai/dia-de-muertos-y-marketing [Abruf: 22. Februar 2024].

handwerker unvergleichliche Verdienstmöglichkeiten und für Ausländer einen kostengünstigen Einblick in exotische Bräuche und Glaubensvorstellungen.[23]

Ein interessantes Beispiel für diesen Prozess ist die Entstehung der *Día de los Muertos*-Parade in Mexiko-Stadt. Der Film *James Bond 007: Spectre* aus dem Jahr 2015 enthält eine Eröffnungsszene mit einer derartigen Parade, die es zuvor in der Realität nie gegeben hatte. Das durch den Film gesteigerte Interesse führte dazu, dass die Regierung beschloss, eine solche Parade zur Förderung der mexikanischen Kultur zu organisieren. Der mexikanische Minister für Tourismus, Enrique de la Madrid, erklärte, dass man einen Karneval zum Tag der Toten erfinden müsse, da die Touristen nach dem James-Bond-Film erwarten würden, eine solche Parade zu sehen.[24] Diese wurde dann erstmals am 29. Oktober 2016 veranstaltet.

Ein weiterer Faktor, der die Interpretation des Festes stark beeinflusst hat, ist das aus den USA importierte Halloween. Die Unterschiede zwischen Allerheiligen/Allerseelen und Halloween, das sich weitgehend von einem religiösen zu einem säkularen Fest entwickelt hat, sind offensichtlich. Ebenso richten sich Allerheiligen und Allerseelen an Erwachsene und beinhalten feierliche Rituale, während Halloween traditionell ein Kinderfest ist, bei dem fröhliche Aktivitäten im Vordergrund stehen. Der Tag der Toten hat in Mexiko eine identitätsstiftende Bedeutung, während Halloween aus mexikanischer Sicht oft mit den USA assoziiert und als Symbol des kulturellen Imperialismus gesehen wird.[25]

Solche feinsinnigen Unterschiede werden aber vorwiegend in intellektuellen Kreisen gemacht. Die meisten Mexikaner und die Jugendlichen in Zentral- und Südmexiko feiern Halloween und den Tag der Toten synkretistisch, d. h. als ein Fest Ende Oktober/Anfang November, ohne viel zwischen den Traditionen zu unterscheiden.[26] Allerdings ist zu beobachten, dass immer mehr Familien

23 Vgl. Francisco Fernández Repetto – Alma Teresa Medina Várguez, Los Días de Muertos. Entrecruce de caminos, in: Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades 1 (2015) 139–159.

24 Vgl. Gabriela Torres Ramos, Espacios para los muertos en México: confluencia de tradiciones, culturas y creencias múltiples, in: Paisagens Hibridas 1 (2018) 70–89, hier: 75.

25 Die Entwicklung des Tags der Toten in der Filmproduktion ist ein gutes Beispiel für diesen Trend, vgl. Flora Mora Aymerich, La representación de la festividad de Día de Muertos en el cine mexicano de la década de los ochenta, in: Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada 48 (2017) 173–187; Giorgos Dimitriadis, Immersion through culture: representations of the Day of the Dead in film, Revista Canaria de Estudios Ingleses 81 (2020) 61–78. Besonders zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang *Coco* (2017), vgl. u. a. Charles Édouard Suremain, Coco, L'„Enfant du Patrimoine"? Sur la représentation de la fête des morts au Mexique à partir d'un „dessin anime patrimonial", in: Anthropo-Children 8 (2018) [DOI: 10.25518/2034-8517.3135].

26 Vgl. Ricardo Bernal, Día de Muertos en Oaxaca. Mercantilización y folklorización del patrimonio cultural, in: Kamchatka. Revista de análisis cultural 15 (2020) 497–517.

der Mittel- und Oberschicht die Tradition der *Días de Muertos* aufgeben und stattdessen Halloween feiern, da sie Ersteres mit der indigenen Bevölkerung assoziieren und sich bewusst von ihr distanzieren wollen.

Anders verhält es sich mit den in den USA und anderen Ländern lebenden Mexikanern, für die der Tag der Toten eine andere symbolische und affektive Bedeutung hat.[27] Heute ist eine Tendenz zu beobachten, das Fest in Richtung politischer und kultureller Kritik zu transformieren. Es herrscht jedoch eine verkitschte Sicht des Todes vor, wie sie für eine säkularisierte Gesellschaft kennzeichnend ist.[28]

2 Die wesentlichen Elemente und ihre Bedeutung

Trotz der gemeinsamen kulturellen und religiösen Grundlage sind die rituellen Elemente des *Día de los Muertos* nicht identisch und unterscheiden sich von Familie zu Familie und von Gemeinschaft zu Gemeinschaft.[29] Der Tag der Toten hat für indigene Bauern eine andere Bedeutung als für die Stadtbevölkerung. Ebenso hat die Ahnenverehrung für nicht-mesoamerikanische Gemeinschaften nicht die gleiche Bedeutung.[30] Deswegen gibt es nicht *den Día de los Muertos*, sondern zahlreiche Variationen eines zentralen Motivs: des Besuchs der Verstorbenen bei ihren Angehörigen um den 1. und 2. November.[31] In diesen Tagen empfängt und bewirtet man sie mit den *Ofrendas* (Gaben) und feiert ihre Rück-

27 Vgl. Lara Medina – Gilbert R. Cadena, Dias de Muertos. Public Ritual, Community Renewal, and Popular Religion in Los Angeles, in: Timothy Matovina – Gary Riebe-Estrella (Hgg.), Horizons of the Sacred. Mexican Traditions in U.S. Catholicism, Ithaca/NY 2002, 69–94; Regina M. Marchi, Day of the Dead in the USA. The Migration and Transformation of a Cultural Phenomenon, New Brunswick/NJ ²2022, 160–164.

28 Vgl. Stanley Brandes, El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana, in: Alteridades 10 (2000) 7–20; Jane Elizabeth Lavery, The Reception of Día de Muertos and Frida Kahlo and Their Reincarnations in the United Kingdom (2015–2020). A Question of Cultural Degeneration or Rejuvenation (Again!)?, in: Bulletin of Spanish Visual Studies 5 (2021) 135–167; Rosa Isela Aguilar Montes de Oca, The Day of the Dead. One Ritual, New Folk Costumes and Old Identities, in: Folklore. Electronic Journal of Folklore 66 (2016) [DOI: 10.7592/FEJF2016.66.aguilar].

29 Vgl. Felícitas Estela Vega Deloya, Todos Santos o Fieles Difuntos. La celebración del Día de Muertos, expresión de la diversidad cultural en México, in: Beatriz Carrera Maldonado – Zara Ruiz Romero (Hgg.), Abya Yala Wawgeykuna. Artes, saberes y vivencias de indígenas americanos, Sevilla 2016, 152–171.

30 So feiern die Völker der Tarahumara, Yaqui, Maya und Huichol (im Nordwesten Mexikos) die Karwoche mit weit größerer Inbrunst als den Tag der Toten, vgl. Akira Gustavo Casillas de la Vega, Ensayo acerca de la supervivencia o no del culto a los muertos prehispánico en el México actual, in: Revista Cultura y Religión 2 (2008) 1–15, hier: 9.

31 Vgl. Marina Anguiano u. a., Las tradiciones de Días de Muertos en México, Mexiko-Stadt 1987 (Regionen: Metepec, Oaxaca, Veracruz, Tlaxcala); Armando Solórzano –

kehr mit einem gemeinsamen Fest. Die Speisen zum Tag der Toten werden als *Ofrenda* bezeichnet, da sie als Geschenk der Erinnerung für die verstorbenen Verwandten, die zu diesem Anlass geehrt werden, dargeboten werden.

Die Ziele der *Ofrendas* sind, die Toten zu erfreuen und zu ehren, ihr vergangenes Leben in Erinnerung zu rufen, ihre Gunst bei den Lebenden zu gewinnen, sie auf die Anliegen der Lebenden aufmerksam zu machen, sie als Vermittler und Beschützer um Hilfe zu bitten und die Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten zu stärken.[32]

Am Tag der Toten werden *Ofrendas* in zwei rituellen Zusammenhängen gereicht: auf dem Gabentisch (Altar) im Haus und auf den Gräbern während der Nachtwache auf dem Friedhof. Die *Ofrendas* können verschiedene Formen und Ausprägungen haben. Es kann sich um einen einfachen Tisch mit einem Bild des Verstorbenen handeln, umrahmt von Blumensträußen und Kerzen. Es kann sich aber auch um einen komplexeren Aufbau handeln, der eine Vielzahl von Gegenständen enthält, die dem Verstorbenen gehörten oder mit ihm in Verbindung standen. Diese Gestaltung drückt nicht nur Religiosität, sondern auch Status und wirtschaftlichen Erfolg aus.

Die Ursprünge der Errichtung von Altären oder Gabentischen für die Verstorbenen liegen im Dunkeln. Weder in vorspanischen Traditionen noch in christlich-europäischen Bräuchen des 16. Jahrhunderts gibt es klare Hinweise darauf. In einigen Regionen Spaniens war es üblich, Speisen für Verstorbene in der Küche aufzubewahren und Familienaltäre mit persönlichen Gegenständen der Verstorbenen zu schmücken. Trotz dieser Praktiken neigt Nutini dazu, die Ursprünge eher im vorspanischen Kontext zu sehen, wo sie sich im Zuge des Synkretismus mit dem Christentum weiterentwickelten.[33]

Der *Día de los Muertos* markiert den Übergang von einer Periode der Knappheit zum Überfluss, da er mit dem Abschluss des landwirtschaftlichen Zyklus zusammenfällt. In diesem Rahmen bieten indigene Gemeinschaften symbolische Tribute an ihre Ahnen als Anerkennung für die reiche Ernte. Von einem sozio-ökonomischen Augenstand ist die Feier des *Día de Muertos* nicht nur ein Mittel zur Regulierung sozialer Prozesse, sondern auch eine Gelegenheit, überschüssige Güter in einem kollektiven Rahmen zu teilen und zu konsumieren. Bei den Nahua z. B. bringen die Patenkinder an Allerheiligen ihren Paten Brot und Schokolade als zeremonielles Geschenk, um die verwandtschaftlichen Bande zu bekräftigen. Im Gegenzug schenken die Paten den Patenkindern neue Kleidung und legitimieren damit die hierarchische Beziehung zwischen

Adolfo Espinoza de los Monteros Cárdenas, Los estamos esperando: Día de Muertos en Zapotlán, Guadalajara 2020.

32 Vgl. Hugo Nutini, Todos Santos in Rural Tlaxcala, Princeton 1988, 229.

33 Vgl. ebd., 345.

ihnen. Dieser Austausch symbolisiert und bestätigt die familiären und sozialen Bindungen.[34]

Die *Ofrenda* des Hausaltars steht in der Regel in einem Raum auf einem Tisch oder einem Regal.[35] Die symbolische Deutung der verschiedenen Schichten, aus denen der Altar besteht, ist nicht einheitlich. Sie können z. B. die Schichten der Existenz darstellen. Am gebräuchlichsten sind zweistufige Altäre, die Himmel und Erde symbolisieren, während dreistufige Altäre diese Vorstellung um das Konzept des Fegefeuers erweitern. Ein siebenstufiger Altar symbolisiert die Stufen, die notwendig sind, um den Himmel zu erreichen und dort in Frieden zu ruhen.

Im Folgenden werden einige der repräsentativsten Objekte der Altäre vorgestellt.[36] Der lokale und familiäre Kontext des Tages der Toten bringt es mit sich, dass es keine starre Einheitlichkeit gibt, weder bei den Bestandteilen noch bei ihrer symbolischen Interpretation.[37]

Die häufigste Blume ist die *Tagetes*, auch *Cempasúchil* genannt. Sie zeichnet sich durch ihre leuchtend orangen oder gelben Blüten und ihren intensiven Duft

34 María Teresa Rodríguez, La festividad de Todos Santos entre los nahuas: muerte, culto e intercambio de dones, in: Cuadernos de Antropología 13 (2003) 85–89, hier: 88. Die Parallelen zur sizilianischen Tradition sind bemerkenswert als Beispiel für eine Synthese von vorchristlicher Totenverehrung, landwirtschaftlichem Zyklus und christlich-eschatologischer Deutung; vgl. Ignazio E. Buttitta, I morti e il grano. Tempi di lavoro e ritmi della festa, Roma 2006, 47–152; Luigi Lombardo, La festa dei morti/la festa dei vivi, in: Dialoghi Mediterranei 52 (2001) URL: http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-festa-dei-mortila-festa-dei-vivi [Abruf: 6. Februar 2024]. Aus der Sicht kultureller Prozesse von Synkretismus, Bereicherung und Transformation: Angélica Cabrera-Torrecilla, Worshiping Ancestors. A Comparative Approach between Okinawan Kyū Bon and Mexican Día de Muertos, in: The International Journal of Religion and Spirituality in Society 11 (2020) 29–47.

35 Zu den Hängealtären der Nahua-Gemeinde Coatetelco (Morelos) vgl. Janeth Pineda Paredes, Tradicional Fiesta Día de Muertos. Ofrendas elevadas o colgantes, in: El Tlacuache Nr. 700 (15. November 2015), 1–2.

36 Für eine Darstellung dieser Objekte und der bestehenden hermeneutischen Probleme vgl. Nutini, Todos Santos in Rural Tlaxcala (s. Anm. 32), 220–228; Anne Slenczka, Das Totenfest (Día de muertos) in Mexiko: eine indianische, christliche oder erfundene Tradition?, in: Wulf Köpke u. a. (Hgg.), Fiesta Latina. Lateinamerikanische Feste und Festbräuche (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg. N.F. 32), Bonn 2002, 56–87, hier: 75–83; Ulrike Umstätter, Sichtbare Ansichten – „Ich sehe was, was Du nicht siehst!" Eine museumsethnologische Untersuchung zur Präsentation und Repräsentation von Kultur am Beispiel von Ausstellungen über Mexiko [unveröff. Dissertation, Philips-Universität Marburg] 2007, 91–123 [DOI: 10.17192/z2007.0538].

37 Vgl. die unterschiedlichen Auslegungen von Antonio Guerrero Aguilar, Calaveras y altares de muertos en la tradición popular mexicana, Monterrey 1998, 16 f. und Francisco José Rodríguez Marín, ¿Instalación, perfomance o celebración tradicional? Sincretismo cultural en el altar de muertos mexicano, in: Isla de Arriarán 28 (2006) 327–338.

aus. Auch andere Blumen wie die *Cresta de Gallo* (*Celosia argentea L.*) oder die *Nube* (*Gypsophila paniculata*) werden verwendet. Historische Aufzeichnungen, unter anderem von Chronisten wie Bernardino de Sahagún (ca. 1499–1590), weisen auf die Existenz der *Cempasúchil* bereits in vorspanischen Zeiten hin, wobei auch damals eine Assoziation mit dem Tod bestand.[38] Die genauen Gründe dafür bleiben jedoch unklar. Darstellungen der Blume in Verbindung mit Licht und Sonne weisen häufig auf den aztekischen Sonnengott *Tonatiuh* hin. Die Assoziation mit Licht und Sonne wird durch die Tradition unterstützt, Blütenblätter entlang der Wege von den Hauseingängen zu den Hausaltären zu legen, um den Seelen der Verstorbenen den Weg zu erleuchten. Es wird angenommen, dass die Verstorbenen nur die Farbe Gelb sehen können.

Für viele sind die so genannten *Velas* (Kerzen) und *Veladoras*, d. h. in Gläser gefülltes Wachs mit einem Docht, dazu da, den Weg der verstorbenen Seelen zu erhellen, damit sie den Weg zu ihrem früheren Zuhause und ihrer Familie finden können. Dies ähnelt der Funktion der *Cempasúchil*. Die Bedeutung der Friedhofskerzen wird folgendermaßen interpretiert: Während sie brennen, werden die Seelen der Verstorbenen als anwesend betrachtet.

Lebensmittel werden auf Hausaltären arrangiert und auf Friedhöfen zwischen Lebenden und Verstorbenen sowie zwischen Familienmitgliedern geteilt. Wegen des festlichen Charakters des Totenfestes werden neben Früchten auch Lieblingsspeisen der Verstorbenen angeboten (*mole*, *tamales*, *tortillas* usw.). Die Funktion des Essens auf Friedhöfen und Altären besteht darin, die Welt der Lebenden mit der Welt der Toten zu verbinden und den Unterschied zwischen Lebenden und Toten aufzuheben. Es wird angenommen, dass die Seelen der Verstorbenen den Geschmack und das Aroma der Speisen genießen.[39]

Das süße *Pan de Muerto* wird zu Allerheiligen und Allerseelen gebacken und ist oft mit symbolischen Knochen verziert.[40] Es gibt auch andere Brotsorten, die zu Figuren, Kreisen oder Knochen geformt und mit bunten Teigblumen und -blättern verziert werden. Einige enthalten spezielle Gewürze wie Anis oder Zimt. In Oaxaca werden ovale Brote, *Pan de yema*, mit Sesam bestreut und mit kleinen

38 Vgl. Fray Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España, Madrid 1988, 785.

39 Da der Besucher ein Geist ist, kann er nur danach streben, das Aroma der *Ofrenda* zu genießen, das ihn zufrieden stellt. Das Aroma ist alles, was man erhoffen kann, denn wie das Volk von Mizquic sagt, sind die Seelen aus Wind und Wolken, ohne Zähne und ohne Gaumen, ohne Augen und ohne Haare, vgl. Jesús Ángel Ochoa Zazueta, Muerte y Muertos. Culto servicio, ofrenda y humor de una comunidad, Mexiko-Stadt 1974, 97.

40 David Lorente Fernández, Panes-hueso, panes-piedra, pan de Día de Muertos: de la ofrenda en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la Sierra de Texcoco, in: Estudios De Cultura Náhuatl 60 (2020) 161–225, URL: https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78017 [Abruf: 10. Februar 2024].

bemalten Tongesichtern verziert, die die Seelen der Verstorbenen darstellen. Die gekreuzten Knochen, die man oft auf diesen Broten findet, waren in den ersten Jahrhunderten des Christentums ein Symbol der Hoffnung, des ewigen Lebens und der Auferstehung und wurden wahrscheinlich von den Spaniern eingeführt.

Die Tatsache, dass die Verstorbenen nach dem Heimgang nicht nur durstig, sondern auch verschwitzt sind, ist wahrscheinlich der Grund für den Brauch, ein kleines Gefäß mit Salz und Erfrischungsgetränke auf den Altar zu stellen. Das Verteilen von hochprozentigen Getränken und das Ausgießen auf die Gräber ist bei den *Ofrendas* auf den Friedhöfen üblich.



Abb. 2: Altar de muertos (Cancún 2023)

Auf der *Ofrenda* wird *Copal*, das getrocknete Harz des Baumes *Bursera jorullensis*, in einer Schale verbrannt. Bei Sahagún gibt es Hinweise auf die Verwendung von *Copal* im religiösen Kontext der präkolumbianischen Zeit, wo es als Opfergabe an die Götter erwähnt wird, um die Bitten der Menschen zu erhören.[41] Früher wurden auch Figuren aus Copalharz hergestellt, um die räumliche Trennung zwischen Erde und Himmel zu überbrücken und die Kommunikation mit den Göttern zu ermöglichen. Es ist jedoch unklar, ob *Copal* nur als Reinigungsmittel oder auch als Kommunikationsmittel mit den Verstorbenen zu verstehen ist.

Fotografien auf dem Altar zeigen, wem der Altar gewidmet ist, wobei die abgebildete Person symbolisch als anwesend betrachtet wird. In der Regel wird das Bild der zuletzt verstorbenen Person verwendet, da ihr Tod der Familie noch in lebhafter Erinnerung ist. Gelegentlich finden sich auch Fotos anderer verstorbener Familienmitglieder.

Die Errichtung des Kreuzes auf einem Totenaltar ist mit dem impliziten Bekenntnis zu einer christlichen Eschatologie verbunden, die nicht immer mit

41 Vgl. Fray Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España (s. Anm. 38), 189.

den lokalen postmortalen Vorstellungen übereinstimmt. Der Wert des Kreuzes hängt also vom Glauben der Familie und des Einzelnen ab. Die Präsenz des Kreuzes kann als Bekenntnis zum Glauben an die Auferstehung erlebt werden, als Erinnerung an eine vergangene Kultur oder als religiöses Symbol für Fruchtbarkeit und Wachstum (Lebensbaum), das zu einer synkretistischen Vorstellung vom Leben nach dem Tod beiträgt.

Unter den dargestellten Heiligen ist die *Virgen de Guadalupe*, die Schutzpatronin Mexikos, am häufigsten vertreten, hinzu kommen Stadt- oder Stadtteilpatrone oder Heilige, die im familiären Umfeld eine besondere Bedeutung haben. Sie können auf Hausaltären stehen oder an der dahinter aufragenden Wand hängen. Auf dem Altar können neben Heiligenbildern auch Bilder zum Thema Fegefeuer aufgestellt werden.

Die in vielen Geschäften angebotenen Zucker-*Calaveras* sind auch auf den *Ofrendas* zu finden. Es gibt jedoch Unterschiede zwischen ländlichen und städtischen Gebieten. In ländlichen Gebieten sind *Calaveras* selten, während sie in städtischen Gebieten häufiger anzutreffen sind. Normalerweise werden *Calaveras* vor allem unter Freunden und Familienmitgliedern verschenkt, um an die Unausweichlichkeit des Todes zu erinnern. Die farbenfrohen und ironisch-witzigen Zuckerschädel sollen dem Tod seine Bedrohlichkeit nehmen und zur Freude am Leben anregen. Durch das Verschenken der kleinen Zuckerfiguren, die mit dem Namen des Beschenkten versehen werden können, wird aber auch spielerisch darauf hingewiesen, dass jeder dem Tod unterworfen ist. Dieser ironische und doppeldeutige Aspekt scheint die Hauptintention der *Calaveritas* zu sein.[42]

Papel picado ist ein farbiges, leicht reißbares Papier, aus dem verschiedene Muster und Motive hergestellt werden und das häufig im religiösen Kontext verwendet wird. Ein beliebtes Motiv ist *La Catrina* von Posada und andere humoristische Darstellungen von Lebenden und Verstorbenen, die als Skelette dargestellt werden. Der *Papel Picado* verleiht dem Ganzem einen festlichen und fröhlichen Charakter. Bei der Dekoration der *Ofrendas* dominieren die Farben Violett, Weiß und Orange, was auf die vorherrschenden Farben von Halloween – Orange, Schwarz und Violett – hinweist.

Der mit Früchten und Blumen (z. B. *Cempasúchil*) geschmückte Bogen befindet sich an der Spitze des Altars und symbolisiert den Eingang in die Welt der Lebenden. Durch den Bogen als Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits können die Verstorbenen bis zur Nacht des 1. November in die andere Wirklichkeit eintreten. Nicht in allen Regionen Mexikos werden Bögen gebaut. Bekannt sind sie jedoch in Veracruz, Guerrero, Oaxaca und Chiapas.

42 Vgl. Umstätter, Sichtbare Ansichten (s. Anm. 36), 113.

Für die verstorbene Kinder werden deren Lieblingsspielzeuge hinzugefügt (oder solche, die ihnen gefallen hätten). Diese Spielzeuge können kleine bunte Tonfiguren oder Objekte aus Zucker sein, die oft als Skelette dargestellt sind. Für die Erwachsenen werden Arbeitsgeräte oder Musikinstrumente aufgestellt, damit es dem Verstorbenen gut geht und er sein soziales Ansehen behält.



Abb. 3: Friedhof (San Andres Mixquic 2009)

3 Die rituelle Form in Bezug auf die römische Liturgie

Die rituellen „Dispositiven" wie die Verwendung einer bestimmten Musik, die Länge, Breite und Dekoration der Wege, der Ort – im Haus, auf dem Friedhof, auf dem Dorfplatz usw. – und die Art und Weise, wie die *Ofrendas* angeordnet sind, sind für jede Gemeinschaft spezifisch und tragen zur Definition ihrer lokalen Identität bei.

Obwohl die Nacht zum 2. November den Höhepunkt des *Día de Muertos* darstellt, sind bereits die Tage davor dem Gedenken an Tote gewidmet, die unter verschiedenen Umständen gestorben sind. Die Reihenfolge, in der zuerst eine Kategorie von Verstorbenen gefeiert wird und dann eine andere, wird jedoch eher durch den Volksbrauch als durch die kirchliche Lehre bestimmt. Der Ur-

sprung dieser volkstümlichen Praxis ist Gegenstand wissenschaftlicher und populärer Debatten.[43]

In einigen Regionen wird in der Nacht vom 28. zum 29. Oktober der Seelen der Verstorbenen gedacht, die bei Unfällen, Selbstmord oder Mord zu Tode kamen. Es wird eine Kerze zu ihrem Gedenken entzündet. In der Nacht vom 29. zum 30. Oktober wird der Seelen der Verstorbenen gedacht, die ohne Taufe oder die Sakramente gestorben sind. In der Nacht vom 30. zum 31. Oktober wird der Seelen der Verstorbenen gedacht, die keine Angehörigen haben. Auch für sie wird eine Kerze entzündet. Die Nacht vom 31. Oktober zum 1. November ist die Ankunft der *Angelitos*, der als „Engelchen" bezeichneten toten Kinder. Wie schon erwähnt, wird ein spezieller Altar für sie errichtet, der Totenköpfe aus Zucker und ihre Lieblingsspeisen sowie Spielzeug umfasst. Die Nacht vom 1. zum 2. November ist die Ankunft der Seelen der verstorbenen Erwachsenen.

In San Pedro Amuzgo (Oaxaca) werden als Zeichen der Trauer ab dem 1. November die Kirchenglocken zweimal geläutet, einmal am Tag und einmal in der Nacht. Am Nachmittag desselben Tages findet eine Prozession mit einem Kreuz von der Kirche zu allen Häusern der Gemeinde statt, um ihnen Weihwasser anzubieten. Am 3. November gehen alle zusammen mit einem Priester zum Friedhof, um für die Verstorbenen zu beten. Eine Musikkapelle begleitet sie, um dem Ereignis eine besonders feierliche Atmosphäre zu verleihen.[44]

Eigenartig ist das Ritual der *Yoremes* oder *Mayos* von Sinaloa. Am 2. November geht eine Gruppe von Musikern in Begleitung des Vorbeters von Haus zu Haus und bittet um die Erlaubnis, in jedem *Tapanco* (Holzgerüst für die *Ofrenda*) beten zu dürfen. Der Altar und alles, was ihn umgibt, wird gesegnet,

43 Eine Einführung in einige der regionalen Bräuche und Traditionen findet sich bei Carlos Raúl Rivero Padilla u. a. (Hgg.), Antología. El Día de Muertos entre los pueblos indígenas de México, Mexiko-Stadt 2020; vgl. dazu auch die Artikel zu den einzelnen Regionen in Óscar Romero Rojas (Hg.), La festividad indígena dedicada a los muertos en México (Patrimonio cultural y turismo. Cuadernos 16), Mexiko-Stadt 2006, und Emma Alicia Vázquez Vázquez, Día de muertos. Tradición ancestral del Estado de México, Toluca 2013, 67–88. Regionalstudien: Holger von Jaruntowski, Días de muertos. Das Allerheiligen/Allerseelen-Fest bei den Purhépecha-Indianern in der Pátzcuaro Seeregion, Bonn 1994; Nutini, Todos Santos in Rural Tlaxcala (s. Anm. 32); Mary J. Andrade, Día de Muertos en México. Ciudad de México, Mixquic y Morelos, San José/CA 2000; Dies., Day of the Dead in Mexico. Puebla, Tlaxcala, San Luis Potosi, Hidalgo, San Jose/CA 2001; Dies., Día de Muertos in México. Oaxaca, San Jose/CA 2002; Dies., Day of the Dead in Mexico. Yucatán, San Jose/CA 2003; Dies. u. a., Day Of The Dead. When Two Worlds Meet in Oaxaca, New York 2004; Robert H. Jackson, The Public Rituals of Life, Death and Resurrection in Tlayacapn, Morelos (Mexico), Newcastle upon Tyne 2020, 95–160.

44 Vgl. Evelyn Ruiz Aragón, Amuzgos, in: Rivero Padilla, Antología (s. Anm. 43), 33 f.

drei besondere Gebete für die Verstorbenen werden gesprochen, dann tanzen sie zum Rhythmus der Flöten und Trommeln und schließen mit einem typischen und traditionellen Hirschlied der *Yoreme*. Sie bedanken sich für die Aufnahme in ihr Haus und erhalten als symbolische Bezahlung etwas vom Altar des Verstorbenen zu essen.[45]

In Oaxaca, anders als in vielen anderen Teilen Mexikos, ist das Fest jedoch nicht auf den Zeitraum vom 30. oder 31. Oktober bis zum 2. November beschränkt. Der 2. November bleibt der wichtigste *Día de los Muertos*, an dem die Familien, deren Angehörige im Friedhof *Panteón General* begraben sind, ihre Gräber schmücken und besuchen. Am darauffolgenden Montag, und an den darauffolgenden Montagen in November, werden abwechselnd andere Friedhöfe der Stadt geöffnet, um die Gräber zu schmücken und zu besuchen. Diese Montage im November werden nicht mehr als Teil des eigentlichen Tages der Toten betrachtet, sondern als *Días de Responsos* (Tage der *Responsoria*), die für besondere *Plegarias* (Gebete) reserviert sind, in denen der Himmel um Gnade für die Toten angefleht wird.[46]

In Ahuacatlán (Puebla) wird neben der *Ofrenda* das Kreuzzeichen am Altar gemacht, der Rosenkranz gebetet oder das „klassische" Gebet für den Verstorbenen (*Responsorium*) gesprochen. Die Familien besuchen den Friedhof, um Zeit mit ihren Verstorbenen zu verbringen. Die Lebenden erzählen von ihrem Alltag und ihren Problemen und beten zu Jesus Christus, zur Jungfrau Maria und den verschiedenen Heiligen, die sie verehren. Am Abend beginnen die indigenen Tänze, mit denen die Verstorbenen zur Teilnahme aufgerufen werden. Am Morgen des 2. November kehren alle zum Friedhof zurück, um die Eucharistie zu feiern oder Responsorien zu beten.[47]

Die Beispiele könnten beliebig fortgeführt werden. Aus journalistischer und ethnographischer Sicht gibt es eine Fülle von Werken, die die verschiedenen rituellen Abläufe des Tages der Toten beschreiben.[48] Daneben gibt es einige

45 Vgl. Cesar Eduardo García Martínez, Mayos o yoremes, in: Rivero Padilla, Antología (s. Anm. 43), 73 f.

46 Vgl. Kristin Norget, Days of Death, Days of Life. Ritual in the Popular Culture of Oaxaca, New York 2006, 197.

47 Vgl. Torres Ramos, Espacios para los muertos en México (s. Anm. 24), 81.

48 Vgl. u. a. Gustavo Corona Zarza u. a., Las tradiciones de Días de Muertos en México, Mexiko-Stadt 1987; Ellen Härig, Tote Besucher bei Doña Rosaleda, in: Herbert Gansl-mayr (Hg.), Lebende Tote. Totenkult in Mexiko, Bremen 1986, 53–68; Emma Alicia Vázquez Vázquez, Día de muertos. Tradición ancestral del Estado de México, Toluca 2013, 67–88; María Susana Somohano Martínez, Flor y canto en los altares chimalpenses de Día de Muertos. Una poética a la vida, in: Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas 99 (2014) 15–23.

Studien auf dem Gebiet (kinder-) pädagogischer Studien,[49] aber kaum liturgisch-theologische Reflexionen.[50]

Bemerkenswert ist, dass es keine spezifisch pastoralen Vorschläge seitens der mexikanischen Bischofskonferenz gibt. Die liturgischen Texte für die Eucharistiefeier und das Stundengebet sind dieselben, die in den *Editiones typicae* für den 1. und 2. November vorgesehen sind. Einige wenige katechetische Materialien für Kinder hat die Erzdiözese Mexiko-Stadt veröffentlicht,[51] außerdem findet sich eine Arbeitshilfe des Sekretariats für Liturgie der Erzdiözese Monterrey.[52]

Die Arbeitshilfe beschränkt sich auf den Besuch der Verstorbenen auf dem Friedhof oder in der Krypta, wo ihre Asche aufbewahrt wird. Der Ritus gliedert sich in Anrufung, Psalm, Gebet, neutestamentliche Perikope, Predigt, Fürbitte, Weihwasserbesprengung, Vaterunser, Schlussgebet und Verabschiedung. Der rituelle Ablauf ist nicht ganz unproblematisch. Das erste Gebet ist eigentlich ein *Responsorium*, welches das Sprechen des (ersten!) Vaterunsers vorsieht. Die Fürbitten und Schlussgebete sind dem Ritus der Friedhofsegnung entnommen.[53] Die Arbeitshilfe enthält jedoch drei Fragen und Antworten, die zum Nachdenken anregen und die einzige theologische Erklärung für einige Gesten des rituellen Programms darstellen. Interessanterweise wird die christliche Bedeutung der *Ofrendas* als solche nicht erwähnt. Die Arbeitshilfe beschränkt sich darauf zu erklären, warum Friedhöfe besucht werden und welche Bedeutung Kerzen, Blumen und das Besprengen mit Weihwasser haben.

Die gleichen Erzdiözesen haben auch eine Reihe von Kommentaren auf ihren Websites veröffentlicht.[54] Darin wird das Bemühen deutlich, dem

49 In den Grundschulen werden die Schüler aufgefordert, zu Ehren ihrer verstorbenen Angehörigen einen Totenaltar zu errichten. Vgl. Mauricio Piñón Vargas – José Sánchez Rodríguez, El Día de Muertos en los textos de primaria de México, in: Revista Electrónica de Investigación Educativa 18 (2016) 170–179; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, El día de muertos en la imaginería popular mexicana. Algunos aportes antropológicos, in: Revista Vida Pastoral 241 (2014) 68–75.

50 Der *Día de los Muertos* ist liturgiewissenschaftlich wenig erforscht. Auch die Monographie von Baumgartner widmet ihm nur wenige Zeilen, vgl. Jakob Baumgartner, Mission und Liturgie in Mexiko, Bd. 1: Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens, Schöneck – Beckenried 1971, 345.

51 Vgl. Arquidiócesis Primada de México, Catequesis Día Muertos, 2021. URL: https://arquidiocesismexico.org.mx/wp-content/uploads/2021/10/Catequesis-DIA-MUERTOS.pdf [Abruf: 5. Februar 2024].

52 Vgl. Secretariado de Pastoral Litúrgica de la Arquidiócesis de Monterrey, Recuerdo de los fieles difuntos, Monterrey 2022. URL: https://www.arquidiocesismty.org/arquimty/descargas [Abruf: 5. Februar 2024].

53 Vgl. Kap. 41: Bendición de un cementerio, 1312–1317, in: Bendicional, hg. v. Conferencia del Episcopado Mexicano, Mexiko-Stadt 2000.

54 Vgl. Arquidiócesis Primada de México, Guía para vivir el Día de Muertos (31. Oktober 2022). URL: https://desdelafe.mx/formacion/guia-para-vivir-el-dia-de-muertos [Ab-

Phänomen der *Ofrendas* eine christliche Deutung zu geben, dabei aber einerseits einen Synkretismus mit vorchristlichen indigenen Glaubensvorstellungen zu vermeiden und andererseits ein konstitutives Element der mexikanischen Identität nicht zu verleugnen. Nach den Erfahrungen, die der Verfasser in kurzen Interviews sammeln konnte, existieren in vielen Fällen beide Vorstellungen, die christliche und die indigene, in ein und derselben Familie oder Gemeinde nebeneinander.

Die Mängel an theologischer Reflexion und rituellen Vorschlägen seitens der Diözesen steht im Widerspruch zur Popularität des Festes und der Sorge um eine Säkularisierung des *Día de los Muertos*.

4 Fazit

Eine im Jahr 2020 durchgeführte Umfrage mit 720 Fragebögen, die überwiegend von einer gut gebildeten städtischen Mittelschicht im ganzen Land ausgefüllt wurden, zeigt, dass die Altäre eher kulturellen als religiösen Charakter haben. Auf etwas mehr als einem Drittel der Altäre finden sich religiöse Darstellungen von Christus und den Heiligen, was sowohl den religiösen Aspekt ihres katholischen Ursprungs als auch ihre heutige Säkularisierung bestätigt.[55]

Heute ist der Tag der Toten ein Faktor des sozialen Zusammenhalts und des Zusammenkommens der Bewohner. Die Menschen, die ins Dorf zurückkehren, bringen Geschenke für ihre Familien, Paten, Kameraden und Freunde mit. An diesem Tag geht es nicht nur um das Gedenken an die Toten, sondern auch um das Zusammenleben. Wie in den alten Religionen ist das gemeinsame Essen eine elementare Form der Vergesellschaftung, die zum Teil religiös aufgeladen und vielfach symbolisch besetzt ist.

Die eschatologischen Vorstellungen des heutigen *Día de Muertos* sind sehr verschiedene. Sie können christliche sein, aber auch synkretistische oder einfach nicht christlich. Aber all diese Rituale zeugen von einer Auffassung von Leben und Tod, die nicht von einer undurchdringlichen Barriere zwischen Diesseits und Jenseits durchzogen ist. Im Gegensatz zu anderen Kulturen, in denen rituelle

ruf: 20. Februar 2024]; Arquidiócesis de Monterrey, 8 maneras de celebrar el Día de Muertos, URL: https://www.arquidiocesismty.org/arquimty/8-maneras-de-celebrar-el-dia-de-muertos-2 [Abruf: 20. Februar 2024]; Pedro Sergio G. Roman, Ofrenda de Día de Muertos: ¿cómo darle un sentido cristiano? (30. Oktober 2022). URL: https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/ofrenda-muertos-iglesia-catolica-dia-muertos [Abruf: 20. Februar 2024]; Alejandro Peregrino, Día de muertos: ¿qué dice la Iglesia Católica? (31.Oktober 2022). URL: https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/dia-de-muertos-que-dice-la-iglesia-catolica [Abruf: 20. Februar 2024].

55 Vgl. Renée De la Torre – Cristina Gutiérrez Zúñiga, Los altares de muerto. Patrimonio cambiante de una tradición mexicana, in: Encartes 5/10 (2022) 279–296, hier: 289 f.

Programme die Verstorbenen auffordern, sich zu entfernen und nicht in diese Welt zurückzukehren, ist die Tendenz am Tag der Toten genau umgekehrt. Die rituellen Handlungen zielen darauf ab, die Toten einzuladen, für eine bestimmte Zeit zurückzukehren, um sich unter die Menschen zu mischen, gemeinsam zu „essen", und keine Angst vor ihrer spirituellen Präsenz zu haben. Wenn man sich nicht um seine Verstorbenen kümmert, bereitet man ihnen Schmerz. Sie zu vergessen, ist ein klares Zeichen dafür, dass im eigenen Leben nicht alles in Ordnung ist.[56]

Aus der Analyse der gegenwärtigen Feier des *Día de los Muertos* ergeben sich verschiedene Anknüpfungspunkte für die theologische Diskussion:

Die Dominanz der nonverbalen Sprache in den Traditionen um den Tag der Toten und ihr Fortbestand über die Zeit hinweg scheinen die anthropologische Konstante zu bestätigen, auf die die vergleichende Liturgiewissenschaft bereits hingewiesen hat, nämlich dass sich Ideen leichter ändern als rituelle Abläufe.[57] Allerdings führen neue Ideologien nicht nur zu einer Neuinterpretation des rituellen Programms, sondern beeinflussen auch die Praxis, wie die Entstehung der Parade zum Tag der Toten in Mexiko-Stadt im Jahr 2016 zeigt.

Was die Inkulturationsprozesse betrifft, so ist der heutige Wandel in der Interpretation der Inhalte des Festes ein Hinweis auf die Zerbrechlichkeit dieser Prozesse. Inkulturation ist kein abgeschlossener Prozess, sondern bedarf der fortwährenden Evangelisierung.

Der aktuelle Kontext des rituellen Synkretismus als Ergebnis wirtschaftlicher und kulturpolitischer Entwicklungen erfordert eine kontinuierliche Evangelisierung des *Día de los Muertos*. Die rituelle Erfahrung dieses Festes bietet zahlreiche Elemente, auf denen aufgebaut werden kann. Dazu gehören, erstens die Bedeutung des kollektiven Gedächtnisses angesichts des zeitgenössischen Individualismus; zweitens die Aufhebung des westlichen Tabus des physischen Todes als tragisches Ende der Existenz durch die Freude der Auferstehung; drittens die Förderung der Solidarität zwischen den Generationen, die eine Lebensgemeinschaft schafft und die Sorge für den anderen im fürbittenden Gebet einschließt.

56 Vgl. Garciagodoy, Digging the Days of the Dead (s. Anm. 4), 3 f.

57 Vgl. Juan Rego, Storia e liturgia. Bilancio e prospettive delle narrazioni del XX secolo, in: Annales Theologici 32 (2018) 343–360, hier: 355.

Bildnachweise

Abb. 1: *José Posada, Calavera de la Catrina, um 1910, Zinkätzung 34,5 x 23 cm*.
URL: https://es.wikipedia.org/wiki/La_Catrina#/media/Archivo:Posada2.Catrina.jpeg

Abb. 2: *Altar de muertos (Cancún 2023)*.
©José M. Rego

Abb. 3: *Friedhof (San Andres Mixquic 2009)*.
URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alumbrada9Mixquic.JPG