

²¹ Zentrum « Juan XXIII » (San Juan), Zustimmung zum Manifest der Priester von San Juan (1969): Iglesia Lat. 143.

²² Pastoralversammlung der Diözese Salto (Uruguay), Schlußfolgerungen (1968): Iglesia Lat. 377.

²³ Die Jesuiten von Santo Domingo, Erklärung anläßlich der Ausweisung zweier ausländischer Priester (1969): Iglesia Lat. 364.

²⁴ Die Universitätsassessoren von Sucre, Bemerkung zum Communiqué der Studentenführer (Sucre 1970, polycopiert).

²⁵ Vgl. R. Muñoz, Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina (Santiago de Chile 1973).

²⁶ Vgl. Paul VI., Populorum Progressio Nr. 20-21.

²⁷ Medellín, Einleitung Nr. 6-7.

²⁸ Medellín, Gerechtigkeit Nr. 4.

²⁹ Sozio-pastorale Zusammenkunft von Montevideo, aaO. (Anm. 10).

³⁰ Vierte Versammlung der lateinamerikanischen Religionskonföderation, Pobreza y Vida Religiosa en América Latina (Armut und Ordensleben in Lateinamerika) (Bogotá 1970) 44-45.

³¹ Die Priester der Universitätsparferei von Santiago, Die

Gegenwart Chiles und das Evangelium: Mensaje 196 (Jan.-Febr. 1971) 37.

³² Wobei man sich insbesondere auf das Zeugnis des Lukasevangeliums beruft.

Übersetzt von Dr. August Berz

RONALDO MUÑOZ

geboren 1933 in Santiago de Chile, Picpus-Missionar, 1961 zum Priester geweiht. Er studierte Architektur, Philosophie und Theologie in Los Perales, ist Lizentiat der Theologie (Universität Gregoriana 1962), erhielt 1963 die Zulassung zum Doktorat am Institut catholique von Paris, promovierte 1972 an der Universität Regensburg in Theologie. Dissertation « Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina » erschien 1973 in Santiago. Seit 1964 arbeitet er als Dozent für Theologie (seit 1966 an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Chile) und als theologischer Berater von verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften und Organisationen in Chile und ganz Lateinamerika.

José Miguez Bonino Die Volksfrömmigkeit in Lateinamerika

I.

Sowohl die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Phänomene, die mit dem gemeinsamen Ausdruck « Volksfrömmigkeit » bezeichnet werden, als auch die Meinungsverschiedenheiten in ihrer Interpretation erschweren den Zugang zu diesem Thema. Und doch ist es von so großer theoretischer und praktischer Bedeutung, daß man es nicht umgehen kann, wenn man die religiöse sowie die gesellschaftlich-politische Problematik Lateinamerikas und die Verkettung dieser beiden Problemkreise besieht.

Die Volksfrömmigkeit tritt auf unserem Kontinent weiterhin massiv zutage: in Form des Volkskatholizismus, in synkretistischen Kulturen und Sekten und im Anwachsen der protestantischen Pfingstbewegung. In einer modernen, säkulari-

sierten Weltstadt, wie Buenos Aires es ist, zieht das Fest des hl. Kajetan auch jetzt noch nicht weniger als eine Million von Andächtigen an (je einen von sieben bis acht Einwohnern). Die Pfingstbewegung hat um die Mitte des Jahrhunderts zehn bis zwölf Prozent der Bevölkerung Chiles erfaßt und schwillt in einem Dutzend von lateinamerikanischen Ländern rasch an. Daß sich afro-amerikanische spiritualistische Kulte unter den Kariben und in Brasilien (in diesem Land sogar unter den mittleren Schichten der Bevölkerung) rapid verbreiten, ist allgemein bekannt.

Doch nicht nur die weite Verbreitung verpflichtet uns, diesem in Lateinamerika bestehenden Phänomen besondere Beachtung zu schenken, sondern auch der Umstand, daß der universale Säkularisationsprozeß in dieser Region einen andern Charakter annimmt, der mehr von der politischen Dimension als von der Technologie bestimmt wird. Die Interaktion zwischen diesem Prozeß und der Volksfrömmigkeit weist deshalb eine eigene Dynamik und besondere Züge auf, die nicht die gleichen Untersuchungs- und Deutungskategorien zulassen, die man beim Studium der Säkularisation in der nordatlantischen Welt für gewöhnlich anwendet.

Wir haben bereits auf die Vielschichtigkeit des

Problems hingewiesen. Es handelt sich nicht um einen homogenen Sachverhalt. Wenn wir – unter allen nötigen Vorbehalten – Lateinamerika in drei Regionen aufgliedern, so hat die Volksreligiosität in den unter einheimischer Vorherrschaft stehenden Ländern (Mexiko und die Pazifikküste), in dem von der afrikanischen Einwanderung beeinflussten Gebiet (Kariben und Brasilien) und in der von der europäischen Einwanderung geprägten Region (Río de la Plata und ein Teil Chiles) einen je eigenen Charakter. Die Verallgemeinerungen, um die wir bei diesem Thema nicht herumkommen, gelten von diesen unterschiedlichen Ausprägungen der Volksreligiosität nicht immer im gleichen Maß und auf die gleiche Weise. Um das Thema gründlich zu behandeln, müßte man im einzelnen auf sie eingehen. Zudem weisen die protestantischen Formen von Volksfrömmigkeit – hauptsächlich das Pfingstertum – aufgrund ihrer geschichtlichen Herkunft sowie der soziologischen Umweltbedingungen ebenfalls eigene Züge auf, die wir später kurz erwähnen werden.

Nicht weniger unterschiedlich ist das Panorama der Interpretationen der Volksreligiosität. Wir könnten, um sie auf einige wenige Nenner zu bringen, von drei Deutungsrichtungen sprechen (die einander nicht unbedingt ausschließen, aber bis zu einem gewissen Grad zueinander in Gegensatz stehen). Eine erste, psycho-soziologische Richtung wurde vom belgischen Religionssoziologen Emile Pin aufgebracht und – mit Änderungen – von Aldo Bütig¹ in seinem umfassenden Werk über den Volkskatholizismus in Argentinien übernommen. Sie geht von der Erforschung der Antriebe zur Volksreligiosität aus und weist nach, daß die sogenannten primären (kosmologischen, psychologischen und individuell-eschatologischen) Motive und in geringerem Grad die sekundären (Integration in die Gruppe, der man angehört) gegenüber den sozio-religiösen Beweggründen und dem Streben nach Geistesänderung vorwiegen. Man hat dieser Interpretation vorgeworfen, sie setze ein Deutungsschema voraus, das auf der Annahme basiere, die ursprüngliche Religiosität entwickle sich durch die Läuterung und Vertiefung der Motivationen einem Säkularisationsprozeß und einer individuellen Autonomie entgegen.

Eine zweite Interpretationsrichtung will das Studium der Volksfrömmigkeit in den Rahmen der «Kultur der Armut» versetzen, die auf unserem Kontinent von Soziologen wie Oscar Lewis beschrieben und sorgfältig studiert worden ist. Damit ist das Phänomen der massiven Abwan-

derung der Landbevölkerung in die Städte gemeint, die für die meisten lateinamerikanischen Länder charakteristisch ist. (Während zu Beginn des Jahrhunderts die Bevölkerung zu siebzig Prozent auf dem Lande und zu dreißig Prozent in Städten wohnte, hat sich gegen Ende unseres Jahrhunderts das Zahlenverhältnis umgekehrt.) In der Vermassung und der dadurch geschaffenen psychischen und familiären Gleichgewichtsstörung (Anomie) klammert sich der einzelne Mensch an irgendeine Sicherheit – die Religiosität wird zu einer Zufluchtsstätte –, sei es in Form der alten Riten und Mittler, sei es in Form der neuen Volksandachten oder der Pfingstbewegung.²

Drittens sind Ansätze vorhanden – sie werden im Werk von Enrique Dussel eingehender artikuliert –, die lateinamerikanische Volksreligiosität innerhalb des Schemas der «Kolonialchristenheit» zu interpretieren, im Licht der Dominations- und Dependenzkategorien, welche die Geschichte des Kontinents bestimmen.³ Wir werden unverzüglich zu diesem Gedanken übergehen, weil er für die Behandlung unseres Themas einen entscheidenden Anknüpfungspunkt bildet.

Obwohl es unmöglich ist, diese verschiedenen Hypothesen und Interpretationstheorien im einzelnen zu benennen und zu erörtern, so müssen wir sie doch im Auge behalten, wenn wir uns mit dem Zentralthema dieses Aufsatzes befassen: mit der Rolle, welche die Volksfrömmigkeit im Befreiungskampf Lateinamerikas namentlich auf der politischen Ebene spielt.

II.

Marx hat bekanntlich die Religion als Protest und (falschen) Trost der versklavten Kreatur charakterisiert. Diese Auffassung bietet uns einen vortrefflichen Bezugsrahmen, in den wir die Frage nach der Bedeutung der Volksfrömmigkeit im Prozeß der politischen Befreiung Lateinamerikas versetzen können.

Wie Dussel nachweist, bildete sich in Lateinamerika eine «koloniale Christenheit» heraus, ein totales und totalisierendes – religiöses, politisches, wirtschaftliches, gesellschaftliches – System, dessen Rechtsstatut in der «Recopilación de Leyes de Indias» niedergelegt wird. Wie zweitens P. Ricard, der die Geschichte der Missionen in Mexiko und Peru im 16. Jahrhundert erforscht hat, aufzeigt, war das, was man in Lateinamerika gründete, nicht eine lateinamerikanische, sondern eine spanische Kirche, die mit samt ihrer Liturgie, ihren

Gebäuden, Festen und Andachten auf den Kontinent verpflanzt wurde. Die trotz der allgemeinen *tabula rasa*-Politik, auf die die spanische Evangelisation folgt, unvermeidliche Begegnung zwischen dem christlichen Glauben und den einheimischen Kulturen und Religionen, welche die spätere Volksfrömmigkeit bestimmt, geschieht unter diesen Umständen. Damit wird eine gewisse Trennung von der Hierarchie, der institutionellen Kirche und eine gewisse Abwehrhaltung gegen sie beibehalten. Die Volksreligiosität ist gewissermaßen der Protest des bodenständigen Bewußtseins des Mestizen, das einer fremden Kultur, Religion und Moral unterworfen wird, aber unter deren Benennungen und Formen die Elemente seiner religiösen und kulturellen Eigenart rekonstruiert.

Hierbei handelt es sich nicht um eine bloße Theorie. Wie J. Comblin aufgezeigt hat, sind die Grundzüge des Volksmessianismus (zumal im Nordosten Brasiliens) der Protest und das Mißtrauen gegenüber der bestehenden Religion und Autorität sowie das Bestreben, die Errichtung eines Reiches des Heils und der Gerechtigkeit (vermittels des Wunders) vorwegzunehmen. Die Bewegungen haben einen militanten, ja in einigen Fällen gewalttätigen Charakter angenommen.⁴ In seiner Untersuchung über das chilenische Pfingstertum erblickt der Schweizer Soziologe Lalive d'Epinau in der «Bestreikung der Gesellschaft» durch die Pfingstler eine Äußerung ihrer Auflehnung «gegen eine unversöhnliche Gesellschaft», «gegen die böse Welt», die sie in Armut, Krankheit, Verstoßung und Tod erlebt haben.⁵

Der Protest wird allerdings von der Religiosität absorbiert und zu einer Ersatzbefriedigung verkürzt, die ihn seines Veränderungspotentials beraubt. Das liegt im Fall des Pentekostalismus klar zutage: der Gläubige begegnet darin einer Gemeinde, die ihm Halt und Heimat gibt, einer Reihe ethischer Normen, die ihm sogar einen gewissen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fortschritt ermöglichen. Sie verlegt seine letzte Hoffnung in den Himmel und nimmt sie auf Erden in der kirchlichen Gemeinschaft geistig und religiös vorweg. Sie desolidarisiert sich vom Kampf ihrer Klasse, fügt sich in die bestehende Ordnung ein und wird auf politischer Ebene zu einem «toten Gewicht».

Wie die Forschungsarbeiten über den Volkskatholizismus nachweisen, führt dieser ebenfalls zu konformistischen, passiven Haltungen. Trotz der Verschiedenheit der Blickrichtungen stimmen die

Schlußfolgerungen der Forscher über diesen Punkt überein: «Die Religiosität der Armut ändert das Leben kaum», stellt eine Mitarbeiterin des Lateinamerikanischen Pastoralinstitutes fest.⁶ Und der Leiter der Pastoralabteilung des CELAM sagt hierzu: «Ein solcher Katholizismus verstärkt bekanntlich eine dualistische Sicht der Wirklichkeit und damit eine religiöse Haltung, die sich um die zeitlichen Aufgaben nicht kümmert ... Dieser Volkskatholizismus würde das Gesellschaftssystem Lateinamerikas mit all seinen Ungerechtigkeiten, Widersprüchen und Oppressionen nur noch verstärken.»⁷ Nicht anders lauten die Schlußfolgerungen, zu denen Bunting⁸ in seiner Forschungsarbeit gelangt. Das ursprüngliche Interesse dieses Autors für die Werte des Volkskatholizismus verlagert sich jetzt auf die Werte des Volkes selbst, und er schließt: «Unserer Meinung nach verläuft der Prozeß im Grunde von der Gesellschaft zur Kirche.» Selbst Dussel, der im Volkskatholizismus einen berechtigten Niederschlag und Selbstausdruck des lateinamerikanischen Menschen erblickt, gelangt zur Folgerung, daß dieser Volkskatholizismus «eine Äußerung gewisser ontologischer Bedürfnisse des Menschen in einem Status der Inauthentizität» ist und daß man in einem Befreiungsprozeß «nicht zulassen darf, daß er weiterwuchert», denn er widerspiegelt «ein noch infantiles, naives Bewußtsein», das überwunden werden muß. Wir könnten wohl kaum eine realistischere und härtere Einschätzung der Situation finden als im folgenden Abschnitt der Akten der «Internationalen Woche für Katechese» (Medellín 1968):

«Die Äußerungen der Volksreligiosität sind – obwohl sie zuweilen auch positive Aspekte aufweisen – innerhalb der rapiden Gesellschaftsentwicklung Ausdruck entfremdeter Gruppen, die entpersönlicht, konformistisch und akritisch dahinleben und sich nicht anstrengen, die Gesellschaft zu ändern. Diese Religiosität wird aufrechterhalten und zum Teil stimuliert von den herrschenden Strukturen, zu denen auch die Kirche gehört ... Die Verbreitung dieses Typus von Religiosität brems den Wandel der Gesellschaftsstrukturen.»⁹

Diese kritischen Erwägungen verstärken sich noch im Hinblick darauf, daß man von der Volksreligiosität offensichtlich politisch Gebrauch macht, um die Massen von jeder Ideologie der Gesellschaftsveränderung und von jeglicher Protest- und Rebellionshaltung abzuhalten. Es ist der Mühe wert, diesbezüglich auf einige Sachverhalte hinzuweisen.

1. Bekanntlich macht man von einer angeblichen Schöpfungsordnung Gebrauch, um die Klassenstruktur der Gesellschaft zu rechtfertigen. Weniger bekannt vielleicht ist, welches Gewicht diese Ideologie in ländlichen und marginalen Bevölkerungskreisen auf unserem Kontinent noch besitzt. Das Elend wird theologisch (deologisch) als «Sünde» (Nachlässigkeit, Trägheit oder Inferiorität), «Unheil» oder – schlimmer noch – als die Natur der Dinge oder gar als Wille Gottes rationalisiert. «Das ist immer so gewesen und wird immer so sein», lautet die Erklärung, auf welche Meinungsforscher dann und wann treffen. Und der Schluß lautet: «Man muß sich eben damit abfinden.»

2. Neuerdings berufen sich die «Terrorkampagnen», die von der konservativen politischen Propaganda in Chile, Uruguay und andern Ländern ausgelöst werden, auf «christliche Werte» – die Familie, die Freiheit, die Ordnung –, um das Volk von den revolutionären Bewegungen und Ideologien abzuhalten. Wenn auch die organisierteren und virulenteren Formen dieser reaktionären politischen Mobilisation des religiösen Bewußtseins sich eher in den mittleren und höheren Schichten der lateinamerikanischen Gesellschaft betätigen (wie z. B. die Bewegungen für «Tradition, Vaterland und Eigentum» und die Schock-, ja Terrorgruppen katholischer Rechtskreise), so können wir doch nicht verkennen, welches Gewicht dieser Aufruf zur Verteidigung «christlicher Lebensformen» in Bevölkerungskreisen, die als christlich gelten wollen, noch besitzt.¹⁰

3. Schließlich stützt sich die Ideologie der Befriedung der Gesellschaftskonflikte um jeden Preis beständig auf das christliche Liebesgebot und bringt dieses in Gegensatz zu jeglicher Mobilisierung des Volkes zu einer Veränderung der politischen und wirtschaftlichen Gesellschaftsstrukturen. Bezeichnenderweise pflegen selbst die kirchlichen Verlautbarungen, worin über die ungerechten Lebensbedingungen der lateinamerikanischen Gesellschaft Klage geführt wird – obwohl sie in einzelnen Fällen deren strukturelle Ursachen nicht verheimlichen –, mit einer Mahnung an die Oppressoren zu schließen, diese Situation zu ändern, und mit einer (ausdrücklich oder implizit an das unterdrückte Volk gerichteten) Warnung vor jeder Form von Gewalttätigkeit. Welches Urteil auch die verschiedenen Formen des Kampfes verdienen mögen, so läßt sich schwerlich leugnen, daß viele dieser Ermahnungen eine lähmende Wirkung haben. Statt zu einer Kraft, die zur Solidarität mit dem Kampf für den Gesellschaftswandel

führt, wird die christliche Liebe zu einem Hindernis, diesen Kampf auf sich zu nehmen.

III.

Geschichtlich gesehen und von der unmittelbaren Gegenwart aus beurteilt, ist die Volksfrömmigkeit – sowohl in ihrer katholischen als auch in ihrer protestantischen oder sonstigen Form – nicht von der harten Diagnose auszuzehmen, zu der die Teilnehmer an der «Woche für die Katechese» gelangt sind. Damit ist allerdings das Thema nicht abgeschlossen, und zwar aus zwei Gründen: aus einem theoretischen Grund, weil ein solches Massenphänomen wie die Volksreligiosität nicht leichthin beiseite gelassen werden darf, wenn man die lateinamerikanischen Volksmassen mit einer geschichtlichen Großtat zu ihrer Befreiung bringen will. Zweitens deshalb, weil in Lateinamerika immer mehr Anstrengungen unternommen werden; die Volksreligiosität in verändernde politische und gesellschaftliche Richtungen zu lenken. Wir können hier nur einige allgemeine Bemerkungen zum Umbruchpotential der Volksfrömmigkeit machen.

1. Wie wir eingangs bemerkten, liegt die Säkularisation in Lateinamerika nicht in erster Linie in einem technologischen Entwicklungsprozeß, sondern in der Bildung eines politischen Bewußtseins. Im ersten Fall werden alle Bereiche des menschlichen Lebens funktionalisiert; im zweiten Fall hingegen wird ein revolutionäres Ethos geschaffen, das die Gesamtheit des Lebens und Tuns beschlägt. Dieses Ethos widerspiegelt ein Welt- und Geschichtsbild und schlägt sich in Sinnbildern und Gesten nieder, die es zum Ausdruck bringen und gleichzeitig den Menschen zum Einsatz auffordern. Die Verwandtschaft zwischen diesen Äußerungen und denen der religiösen Sphäre springt in die Augen. Wer weiß, wie in Lateinamerika Gestalten wie «Ché» Guevara oder Camilo Torres in der revolutionären Ikonographie und Hymnik in einen christologischen Rahmen versetzt werden, und wer die «Volksrituale» gewisser politischer Manifestationen und Gesellschaftsproteste kennt, bedarf hierzu keines weiteren Beweises. Ein Umwälzungsprozeß braucht und erzeugt eine «enthusiastische Sphäre» mit religiösem Einschlag.

2. Einige in den Kampf für die politische und gesellschaftliche Befreiung des Volkes engagierte Christen fragen sich deshalb, ob die Volksfrömmigkeit nicht für diesen Kampf mobilisiert wer-

den könnte. Es geht dabei jedoch nicht um eine «Instrumentalisierung» der Volksreligiosität. Wenn Bunting dazu auffordert, die Gesten des Volkskatholizismus «mit dem Gotteswort zu füllen» und wenn Galilea vom «Evangelisieren des Volkskatholizismus» spricht, so wollen sie diese Volksreligiosität befreien und in Richtung auf die echt umwandelnden Werte des eigentlichen christlichen Glaubens umgestalten. In diesen Aussagen liegen zwei komplementäre Richtungen vor. Die eine stammt aus der – von Bunting sehr betonten – Entdeckung, daß im unterdrückten Volk Haltungen im Sinn einer Öffnung, Solidarität, Gerechtigkeitsvorstellung, Disponibilität gegenüber den Nöten des Nächsten vorliegen, die ein revolutionäres Bewußtsein aus sich hervorgehen lassen. Die andere Richtung entspringt der Wiederentdeckung des Befreiungsgehaltes der prophetischen Botschaft des Alten und des Neuen Testaments.

3. Dabei handelt es sich nicht um lediglich theoretische Möglichkeiten. Durch die konkrete Arbeit an der Bewußtseinsbildung, die zahlreiche Priester und Ordensfrauen (und besonders Ordensschwester!) in zahlreichen Kreisen leisten, und die Änderungen, die man in einigen traditionellen Volksheiligtümern an den Sinngehalten und Feierlichkeitsformen vorgenommen hat (das erwähnte Kajetansfest in Buenos Aires ist ein treffendes Beispiel dafür), zeigen bereits konkrete positive Auswirkungen, die sogar die Aufmerksamkeit nichtchristlicher Beobachter auf sich gezogen haben. Der von den konservativen Schichten ausgelöste Alarm und die Heftigkeit der Attacken gegen pastorale Bewegungen und Programme, die in der Volksfrömmigkeit einen Wandel herbeiführen wollen, bilden eine Gegenprobe für ihre Wichtigkeit. Wir können hier zwar diese Anstrengungen nicht beschreiben und nicht einmal aufzählen, doch ist es wichtig, auf ihr Vorhandensein und ihre Bedeutung hinzuweisen.

4. Wir kommen allerdings nicht um die Feststellung herum, daß diese Realisation des Veränderungspotentials des Glaubens zugleich die Krise der eigentlichen Volksreligiosität bedeutet. Vielleicht könnte man richtiger sagen: Bloß wenn der Glaube zu einer Krise der Volksreligiosität führt, tritt seine wahre Umgestaltungskraft in Erscheinung. Viele Gesten, Andachten und Symbole der Volksreligiosität ersetzen ja providentiell oder magisch die Initiative und das Tun des Menschen. Wenn man den strukturellen Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Arbeitslosigkeit oder die gesellschaftlichen Ursachen der Kindersterblich-

keit entdeckt, ändert sich die Beziehung des Gläubigen zum «Heiligen», den man um Arbeit und um das Wohlergehen der Familie anfleht. Im Grunde handelt es sich um einen andern Glauben und nicht um ein bloßes Wachstum im Glauben. In welcher Form auch die Umstellung vor sich geht, muß die Volksfrömmigkeit sterben, um einen mündigen, verantwortlichen Glauben aus sich hervorgehen zu lassen. Von den lateinamerikanischen Theologen hat der Uruguayer Juan Luis Segundo dieses Problem am schärfsten gestellt. Der qualitative Sprung, den der Übergang zu diesem in Bewegung versetzenden Glauben voraussetzt, schließt auch ein neues Verständnis der Rolle der Kirche, der theologischen Interpretationen, der Pastoral mit ein. Diese Umstellung kann nicht ein Massenphänomen sein, sondern beruht auf der Heranbildung bewußter, engagierter christlicher Minderheiten, die letztlich die einzige Form von Gemeinschaft sind, die dem in Pflicht nehmenden Charakter des Evangeliums entspricht.¹¹

5. Gegenüber der radikalen Stellungnahme Segundos werden alle die bekannten Vorwürfe (sie wolle ein «elitäres Christentum») erhoben, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen. Die entgegengesetzte Richtung läuft auf das hinaus, was wir einen «Popularismus» nennen könnten. Sie anerkennt die Volksfrömmigkeit samt ihren Entfremdungen und Widersprüchen als eine echte Kulturäußerung eines unterdrückten Volkes, die einen Protest gegen die Oppression enthalte und mit den Befreiungswerten des Evangeliums zusammenhänge. Die Pastoralität habe deswegen die Entfremdung dieser Frömmigkeit zu beheben, indem sie diese einem bewußten, aktiven, umgestaltenden Glauben entgegenreifen lasse. Dies ist die Linie, die in der Pastoration des Volkes an vielen Orten Lateinamerikas eingeschlagen wird. *Mutatis mutandis* drängen sich im Protestantismus die gleichen Überlegungen und Optionen hinsichtlich der Frömmigkeit des Pfingstlertums auf. Man wird in diesen Optionen zudem ohne weiteres eine alte, stets aktuelle politische Alternative in bezug auf die Beziehungen zwischen Massenbewegungen und Vorhutsgruppen, zwischen Prozessen einer fortschreitenden Bewußtseinsbildung und radikalen Umwälzungen erkennen.

6. Sowohl in einer theologischen als auch in einer politischen Perspektive kann die Volksfrömmigkeit, die in Lateinamerika bestand und immer noch vorherrscht, nur als eine tief entfremdete und entfremdende Frömmigkeit angesehen werden, als eine Äußerung eines versklavten

Bewußtseins und zugleich als ein fügsames Instrument zur Weiterführung und Festigung der Oppression. Das Bestreben, die mobilisierende Kraft dieser Frömmigkeit auf Veränderungen hinzuwirken, ohne den Inhalt des religiösen Bewußtseins von Grund auf zu ändern, erscheint als psycho-soziologisch unmöglich und theologisch unhaltbar. Selbst wenn dies gelänge, so würde man nur die eine Alienation durch eine andere ersetzen. Dies wäre die satanische Versuchung, die Jesus zurückwies: die Versuchung, an die Stelle des Wortes das Wunder zu setzen und Brot herbeizuschaffen ohne das Abenteuer des Glaubens, das nach dem Gottesreich und seiner Gerechtigkeit sucht. Es geht deshalb darum, diese Frömmigkeit zur Umkehr zu bewegen und der Entfremdung zu entreißen. Doch hier haben wir es mit einem dialektischen Vorgang zu tun. Einerseits nämlich wird das Bewußtsein nur vermittels einer Befreiungspraxis der Entfremdung entrissen – dadurch, daß man den Kampf um die Weltveränderung solidarisch auf sich nimmt. Andererseits aber muß das Bewußtsein deblockiert werden, damit es zu dieser Praxis übergeht, und aus diesem Grund muß am Anfang eine Pastoralaktion stehen – auch wenn sie nur in der sinnbildlichen Präsenz des

Priesters oder Pfarrers am Befreiungskampf besteht –, die (auch mit Hilfe einiger Mechanismen der herkömmlichen Frömmigkeit) als Enthemmungsfaktor und Ansporn wirkt. Wichtig ist, daß man um das Begrenzte, Vorübergehende dieser Aktion weiß und sie nicht in einer neuen Entfremdung des religiösen Bewußtseins wiederum sakralisiert. Letztlich gibt es keinen echten Befreiungsprozeß, ohne daß in ihm und durch ihn ein neues, befreites und solidarisches Bewußtsein geschaffen wird. Damit wird eine entfremdete und entmenschlichende Religiosität überwunden und kommt es zu einem neuen Glaubensbewußtsein, zu einer echten *metanoia*. Diese Umkehr kann nicht durch religiöse Manipulationen oder magische liturgische Umstellungen bewerkstelligt werden, sondern bloß dann, wenn die Kirchen bereit sind, das unterdrückte Volk auf seinem schmerzvollen, doch frohen Weg seines Befreiungskampfes solidarisch zu begleiten und – aus dieser Solidarität heraus – ein Wort des Ansporns, des Rates, der Hoffnung, der Anrufs zu sagen, das dann ein befreiendes, begeisterndes Signal dafür sein wird, daß der gekreuzigte, auferweckte und wiederkehrende Herr inmitten seines Volkes weilt.

¹ Vgl. das von A. Büntig herausgegebene Werk: *El Catolicismo popular en la Argentina* (Bonum, Buenos Aires 1969). Der erste der fünf Bände, der von Büntig selbst verfaßt worden ist, behandelt das soziologische Feld und entwickelt die Forschungsmethoden und -hypothesen. Eine Zusammenfassung der Thesen und Schlußfolgerungen des Autors findet sich in seinem Beitrag: *Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación*, im Sammelwerk: *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina* (Sígueme, Salamanca 1973) 129–150.

² Beispielsweise im Aufsatz von Mónica González Larrain (vom Lateinamerikanischen Pastoralinstitut des CELAM [lateinamerikanischer Bischofsrat]) *«Catolicismo Popular»: Actualidad Pastoral* 5 (mayo de 1972) Nr. 52, S. 81 bis 85. Zum Pentekostalistenphänomen vgl. Christian Lalive d'Epinay, *El refugio de las masas* (Ed. del Pacífico, Santiago de Chile 1966), vor allem Kap. 20.

³ Unter den zahlreichen Werken Dussels machen wir besonders auf die Bände 4 und 5 von *«El Catolicismo Popular en Argentina»* (vgl. Anm. 1) aufmerksam und auf seine Schrift *«Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina»* (Estela, Barcelona 1967).

⁴ Vgl. z. B. das Material, das vorgelegt wird in: *«El Cristo de la fe y los Cristos de América Latina»*: *Víspera* (Nr. 9, Jg. 1969, Sondernummer).

⁵ AaO. 158 ff.

⁶ Mónica González Larrain, aaO. 82.

⁷ Segundo Galilea, *La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular: Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina* aaO. 152.

⁸ Vgl. die Zusammenfassung in dem in Anm. 1 angeführten Kapitel.

⁹ *Orientaciones y Conclusiones de la Semana Internacional de Catéquesis*, Com. 6, Nr. 3, zitiert von Leonor Ossa, *Die Revolution – das ist ein Buch und ein freier Mensch*

(Hamburg 1973) 35 (hier in eigener Übersetzung; d. Übers.).

¹⁰ Zu diesem Punkt vgl. Hugo Assmann, *El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista*: H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Sígueme, Salamanca 1973) 171–197.

¹¹ J. L. Segundo, *Acción Pastoral Latinoamericana*; sus motivos ocultos (Búsqueda, Buenos Aires 1972); *Masas y Minorías* (La Aurora, Buenos Aires 1973).

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ MIGUEZ BONINO

geboren 1924 in Santa Fe (Argentinien), 1948 in der evangelisch-methodistischen Kirche von Argentinien ordiniert. Er ist Lizentiat der Theologie (1948, Evangelisch-Theologische Fakultät von Buenos Aires), Master of Arts (1953, Emory Universität) und Doktor der Theologie (1960, Union Theological Seminary zu New York). Er war als Pfarrer tätig in Cochabamba (Bolivien), San Rafael (Argentinien) und Ramos Mejía (Argentinien). Von 1954 bis 1970 war er Professor für systematische Theologie und Konfessionskunde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät von Buenos Aires, von 1960 bis 1969 deren Rektor. Gegenwärtig ist er Professor am Evangelischen Institut für Theologische Studien und Leiter der Abteilung für Nachdiplomstudien. Er war Delegierter an den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und Mitglied verschiedener seiner Kommissionen sowie Beobachter der Methodistischen Kirche am Zweiten Vatikanischen Konzil. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze in europäischen und amerikanischen Zeitschriften, insbesondere über Lateinamerika und die römisch-katholische Kirche, sowie mehrere Bücher, u. a.: *Ama y haz lo que quieras* (Buenos Aires 1972).