

Luis de Boni

Theologische und semantische Erwägungen über das Unsterblichkeits- verlangen im volks- tümlichen Katholizismus

1. Der volkstümliche Katholizismus

Dieser Artikel befaßt sich besonders mit dem volkstümlichen Katholizismus Brasiliens.¹ Er sieht daher von den nichtkatholischen Phänomenen ab, auf die man im Lande stößt², ebenso von volkstümlichen Formen anderer Weltreligionen. Angesichts der Bindungen, die dank der Zivilisation und Kultur zwischen Brasilien und den übrigen Ländern Lateinamerikas bestehen, handelt es sich jedoch um ein Phänomen, das man mit den notwendigen Differenzierungen in ganz Hiberno-Amerika feststellen kann.

Die Religionssoziologie befaßt sich mit der Tatsache, daß alle großen Religionen im Laufe der Zeit dazu neigen, durch Bildung von Institutionen und Kulturformen volkstümliche Gestalt zu gewinnen. So wird die Religion nicht so sehr ein Problem persönlicher Entscheidung und Hinwendung, als vielmehr ein Eingehen in eine vorgegebene Welt, in der der Einzelmensch geboren wird und sich entfaltet, und die von den Kulturgesetzen beherrscht ist. Pionier in diesem Forschungsgebiet war in Lateinamerika der Soziologe Thales de Azevedo; seine Studien fanden jedoch erst Widerhall, als die Kirche die Nachkonzilserneuerung begann. Nun ward sie sich der Zweideutigkeit von Behauptungen bewußt, die besagten: «Lateinamerika ist der katholische Kontinent», «Brasilien ist das größte katholische Land der Welt» usw. Wenn man als Kriterium zur Beurteilung solcher Sätze das Verhältnis Priester-Gläubige, den Sakramentenempfang oder den Grad der Kenntnis der Lehre nimmt, wird man zu einer gegenteiligen Folgerung kommen. Es bleibt dann nur der Maßstab der Zahl: die Menschen erklären, katholisch zu sein und bringen fast alle ihre Kinder zur Kirche, um sie taufen zu lassen. Das Wort «katholisch»

erweist sich aber in diesem Fall als *zweideutig*; denn es umfaßt Typen, die vom ausdrücklichen Katholiken, dessen Leben von der offiziellen Lehre der Kirche geprägt wird, bis zum traditionellen, zum kulturellen, zum volksmäßigen Katholiken reichen.

Die heutigen Studien über den volksmäßigen Katholizismus stellen daher eine Forschungsphase dar. Die Soziologie, die Kulturanthropologie, die Ethnographie, die Geschichte, die Theologie sehen ihn unter verschiedenen Gesichtspunkten, und jeder Autor bedient sich dabei seines eigenen wissenschaftlichen Werkzeugs.³ Die verschiedenen Analysen stehen immer vor der Schwierigkeit, daß sie einerseits den volksmäßigen Katholizismus mindestens von dem formellen Katholizismus abheben und andererseits die verschiedenen Seiten an den Äußerungen als Stilformen, die zu einem gleichen Gesamphänomen gehören, und als Institutionsformen, die in einem Sozialsystem stehen, hinstellen müssen.

Die Verschiedenheit der Ergebnisse nimmt noch zu, wenn man beachtet, daß der Forscher nicht nur vor der allgemeinen Schwierigkeit steht, das religiöse Phänomen zu definieren, sondern überdies vor zwei weiteren Problemen: a) Was versteht man unter *Katholizismus*? Es ist ein schwacher Punkt in vielen Studien, daß sie den volksmäßigen Katholizismus, wie das Volk ihn lebt, nicht mit dem Katholizismus vergleichen, den ein anderes Volk oder eine andere Klasse lebt, sondern mit dem, der in den Handbüchern der Theologie definiert ist und als solcher nur ein «ens rationis» darstellt (J. Comblin). Durch die Nichtbeachtung dieses Aspektes gelangen sie zu einer äußerst negativen Bewertung des volksmäßigen Katholizismus und verfallen leicht der Elite-Versuchung, das Mittel der «verbrannten Erde» anzuraten. b) Welche Bedeutung gibt man dem Begriff *Volk*? In Lateinamerika hat dieses Wort einen besondern Sinn. Man meint damit jenen großen Teil der Bevölkerung, der bis heute am Rande der Zivilisation und des Ganges der Politik geblieben ist. Es sind dies die Indianer, die Neger, die unbemittelten Weißen und jede Art von Mestizen; ihnen war die politische Unabhängigkeit des vergangenen Jahrhunderts nur eine Farce, die ihr Dasein in nichts verändert hat. Die Entdeckung des «Volkes» liegt an der Wurzel aller sozialen Bewegungen Lateinamerikas im 20. Jahrhundert, und die Krise der politischen Institutionen, die sich daraus ergeben hat, veranlaßt die regierenden Eliten, sich stetsfort auf das Volk als den einzigen Faktor zu berufen,

welcher der Macht Berechtigung verleiht. Diese Auffassung entspricht keineswegs dem Begriff vom Volke im volkstümlichen Katholizismus, der auch von andern Klassen gelebt wird. Es scheint jedoch wahrscheinlich und bleibt als Arbeitshypothese nützlich, daß es sich um einen Katholizismus handelt, der von den Grundlagen ausgeht, von den einfachsten, aber nicht versklavten Schichten, und die übrigen Schichten der Gesellschaft erfaßt.⁴ Für die geschichtliche Entstehung Brasiliens läßt sich auch feststellen, daß das ländliche Element ihm ein bedeutsames Agrargepräge verliehen hat.⁵ Der Verstärterungsprozeß bedeutete aus diesem Grunde auch eine Krisenzeit für die Werte dieser Form des religiösen Lebens.

Der Glaube, den Brasilien (wie ganz Lateinamerika) erhielt, wurde von einem andern Kontinent herübergebracht, ohne einen Entwicklungs- und Anpassungsprozeß zu erleben. In die neue Welt kam der iberische Katholizismus des Christentums, der von der Kreuzzugsglut gegen die Sarazenen und vom theologischen und politischen Einsatz der Gegenreformation durchdrungen war. In der Begierde, «den Glauben und das Reich auszudehnen» (Camoës) verwechselte man ununterbrochen Religion und Zivilisation, und die Kirche lieferte die ideologische Rechtfertigung für die Eroberung; sie machte sich daran, Massen zu taufen und ließ sich dabei von der unbewußten Voraussetzung leiten, die Annahme oder Erhaltung der europäischen Sitten sei gleichbedeutend mit einem entsprechenden Verhältnis zum katholischen Glauben. Dadurch schuf man die Institutionen einer Pastoral des Christentums, für die das Katechumenat und die fortwährende Bekehrung überflüssig wurden. Die Religion erlangte so einen höheren Grad der Kulturverbundenheit und wurde mit der gesellschaftlichen Überlieferung durch die Zeiten weitergegeben, während sich die Kirche mit dem Verwaltungsdienst, der Moralpredigt und der mechanischen Wiederholung theologischer Formeln begnügte, die man in den europäischen Zentren erarbeitet hatte.

Der Katholizismus, der sich hieraus entwickelt hat, betont fast ausschließlich Nützlichkeitsaspekte, während er mehrere grundlegende Punkte des Glaubens an zweite Stelle setzt oder sogar übergeht. Das Volk, dessen Leben von tiefer Frömmigkeit erfüllt ist, kreist in Wirklichkeit um den religiösen Kern *Heilige-Versprechen-Wunder*. Der Heilige ist jemand im Himmel, der außerordentliche Macht besitzt; von ihm erwartet der Gläubige ein «Wunder», dessen Verwirklichung zur

genauen Erfüllung des Versprochenen verpflichtet. Die Verehrung der Heiligen löscht die Bedeutung Jesu fast völlig aus; er wird mit Gott im Himmel vermengt oder dann für einen der Heiligen gehalten, der in einer fernen Vergangenheit seiner Gutherzigkeit wegen gelitten hat. Von dieser Sicht aus bleibt daher wenig Raum für die Entwicklung einer Soteriologie. Übrigens kennt die leidvolle Frömmigkeit des Volkes wohl das Drama der Passion, nicht aber den Auferstehungsontag. Es handelt sich also um eine Christologie ohne Ostergeheimnis. Dementsprechend weiß man auch nicht, was Jesus über Gott geoffenbart hat: die Vaterschaft Gottes (Gott gleicht mehr dem Jahveh des alten Testaments), den Geist als Erfüllung des Werkes des Sohnes (die Volksfrömmigkeit scheint von der Gnade als der Grundlage des ganzen Heilsprozesses nichts zu wissen), und Gott als Dreifaltigkeit. Kein Wunder daher, daß die Auffassung von der Kirche so arm ist, eine individualistische Sicht der Sakramente begünstigt und zum Ritualismus neigt; nach den Worten von A. Büntig wird die Kirche als eine Art Supermarkt betrachtet, der Eigentum der Hierarchie ist und auf dem die geistlichen Güter zu verkaufen sind.⁶ Die utilitaristische Auffassung der Religion scheidet endlich die Moral vom täglichen Leben.

2. Die Problematik der persönlichen Unsterblichkeit des Menschen

Dieses Problem durchzieht die Geschichte des westlichen Denkens und hat den Aufbau der feinsten philosophischen Kategorien mitbestimmt.⁷ Der volkstümliche Katholizismus weist diesbezüglich keine metaphysischen Spekulationen auf. Er hat einfach eine christliche Sicht der Unsterblichkeit übernommen, unter der ein ausgesprochener Dualismus pocht. Das menschliche Leben scheint aus zwei ungleichen Etappen zu bestehen, die durch das Bindeglied des Todes miteinander verbunden sind. Die eine ist eine Zeit des Leidens und der Entbehrung hier auf Erden, und auf sie folgt die andere, eine ganze Ewigkeit der Freude oder der Strafe, je nachdem der Mensch vom Tode im Stand der Gnade oder der Sünde weggerafft wird.

Das irdische Dasein wird als etwas sehr Relatives betrachtet und fatalistisch hingenommen. Jedermann wird mit seinem «Schicksal», seiner «Bestimmung» geboren, weil dies der Wille Gottes ist. Alles im Leben, von der Geburt bis zum Augen-

blick des Todes, ist festgelegt, und es wäre eine große Sünde, sich gegen diese göttliche Anordnung aufzulehnen. Es ist das Geschick der Menschen, das die einen gut und andere böse, die einen reich und die andern arm werden läßt. «Wenn einer geboren wurde, arm zu sein / so nützt es ihm nichts zu arbeiten», sagt ein Gedicht. Dadurch gelangt man zu einer passiven Haltung dem Dasein gegenüber. Man nimmt die Ereignisse resigniert hin oder macht den Heiligen Versprechen, damit sie einem die gewünschten Vergünstigungen erlangen; man gelangt nie zum Schlusse, die Leiden, die schlechten Ernten, die Unbilden, das Elend seien oft die Folge falscher Beziehungen zwischen den Menschen (und ließen sich daher mit menschlicher Mühe überwinden), und nicht Frucht des Schicksals, der Natur oder des Willens Gottes.

Auf dieser Erde lebt man als Leib und Seele. Zwischen beiden besteht fast immer eine Spaltung. Die Auferstehung des Fleisches scheint im Geist des Volkes kaum tiefe Wurzeln zu haben. Der Leib ist eher ein Gefängnis der Seele, etwas von geringerer Bedeutung, wovon der Tod uns befreien wird. Der einzige Wert des gegenwärtigen Lebens besteht darin, daß sich in seinem letzten Augenblick das zukünftige entscheidet. Es handelt sich also nicht so sehr darum, ein dem Guten zugewandtes Dasein zu führen, sondern zu erreichen, daß es zur Rettung führt. Es besteht daher eine Trennung zwischen der Beichtstuhl-moral und dem täglichen Leben. Die Auffassung von Gut und Böse ist nominalistisch, das heißt, die Bestimmung des ethischen Gehalts der menschlichen Handlungen wird dem willkürlichen Willen Gottes anheimgestellt. Man kann auf eine fast mechanische Art ins Paradies kommen, z. B. durch die Übung der «Neun Freitage», das tägliche Beten von drei «Grüßt seist du, Maria», den Gebrauch des Skapulieris oder die Beichte oder das Glaubensbekenntnis auf dem Todbett. Solche Übungen stehen aber in keiner Beziehung mit dem täglichen Leben. Und symptomatisch bleibt die Tatsache, daß die Verfehlungen gegen das Eigentum und die Keuschheit – gerade die zwei Hauptpunkte einer bestimmten katholischen Moral –, zwar Gegenstand der Beicht sind, aber schwerlich den Vorsatz der Änderung des Lebens mit sich bringen.

Der Tod als Bindeglied zwischen den zwei Existenzen ist kein außerordentliches Ereignis, das das Leben der Gemeinschaft erschüttert. Es handelt sich vielmehr um eine alltägliche Erscheinung. Der Dichter Melo Neto sagt: «Weil hier so viele Menschen sterben / ist es nur möglich, zu arbei-

ten / in Berufen, die aus dem Tod / einen Erwerb oder einen Basar machen / (...) Nur die Äcker der Toten / lohnt es sich hier anzubauen, / und sie zu bestellen ist leicht, / man braucht nur zu pflanzen (...). Wir sterben eines gleichen Todes: / altershalber vor dreißig, / durch Hinterlist vor zwanzig / vor Hunger jeden Tag ein wenig.» – Ein Hauch von Achtung umhüllt die Toten. Man hat für sie eine Nebenliturgie geschaffen; deren Leitung ein «Vorbeter» hat, der so den abwesenden Priester bei den Beerdigungen ersetzt. Die berühmten «Bauernbünde» im Nordosten Brasiliens entstanden nicht als Verteidiger der Rechte der Lebenden, sondern als Forderer zugunsten der Toten, für die sie eine würdige Form der Bestattung in einem Holz-sarg verlangten.⁸

Endlich ist der Volkskatholizismus tief *eschatologisch*, sogar apokalyptisch geprägt und von konkreten Bildern erfüllt. . . Gott, der nach der Schöpfung aus dem Leben der Menschen abwesend zu sein scheint, beginnt nach dem Tode von neuem zu handeln, und zwar als unbestechlicher Richter, der Belohnung und Strafe austeilte. Das künftige Leben wird nicht so sehr als Problem der Gemeinschaft oder Nichtgemeinschaft mit den Menschen und mit Gott gesehen, sondern noch mehr als Frage der Freude oder des Leides des Einzelmenschen. «Rette deine Seele» war ein Merkwort der Volksmissionen. Beim Eintritt ins andere Leben wird man dann vor dem Richterstuhl Gottes feststellen, ob die Seele gerettet oder für immer verloren ist.

Der Glaube an die Hölle als den Ort ewigen Unglücks ist tief verwurzelt. Aber die Volksfrömmigkeit verlegt die Aufmerksamkeit auf die rächende Gerechtigkeit Gottes im Fegfeuer. Es bestehen übrigens ernstliche Unterschiede zwischen dem formellen und dem volkstümlichen Katholizismus in bezug auf die Leiden im Jenseits. Für den letzteren gelangt nur die Seele, die von jeder Makel frei ist und alles begangene Böse «abgezahlt» hat, in die Seligkeit des Himmels. Bis dahin aber leidet sie und irrt umher, um sich den Frieden zu verschaffen. Da sie schon vom Leibe getrennt ist, kann sie sich nicht mit den gewöhnlichen Mitteln mit den Lebenden in Verbindung setzen, um sie um Hilfe anzuflehen. Sie kann ihnen jedoch im Traum erscheinen oder sich zuweilen mit außerordentlichen Mitteln offenbaren; auch dient sie als Fürbitterin für die Lebenden vor Gott. Das Volk, das den ganzen Tag unter harten Schmerzen leidet, zeigt ein lebhaftes Empfinden für die quälenden Leiden der armen Seelen und

pflegt zahllose Fürbittübungen. Die Andacht zu den armen Seelen ist einer der Charakterzüge des Volkskatholizismus. Für sie läßt man Messen lesen, hält Novenen, zündet Kerzen an, wiederholt oder veröffentlicht die verschiedensten Gebete. Für sie läßt man als Danksagung Messen lesen, und in den Zeitungen Dankesworte drucken. Es besteht sogar eine gewisse Vertrautheit zwischen den Gläubigen und den armen Seelen, die Vertrautheit von Menschen, die sich im Leiden verbunden wissen und einander trösten.

Was die Personen betrifft, die sich im Himmel befinden, scheint ein Unterschied zwischen ihnen zu bestehen. Nicht alle, die dort sind, gelten als «Heilige» in dem Sinn, den das Volk mit diesem Wort verbindet. Heilig ist nach ihm nur jemand, der außerordentliche Macht und direkt Zugang zu Gott besitzt, so daß er zugunsten der Bittenden Gnaden erlangen kann. Auch deckt sich die volkstümliche Hagiographie nicht mit der der Kirche. Einigen ihrer Größten, z. B. dem berühmten Pater Cicero, schreibt man großes Interesse und Verständnis für die Notleidenden zu; ihre Namen stehen aber nicht im offiziellen Heiligenkatalog. Die große Masse der Geretteten dagegen scheint wenig Berührung mit den irdischen Dingen zu haben; sie erfreuen sich im Himmel einer Seligkeit, die sie auf individuelle Weise genießen; sie wird auf sehr materielle Weise beschrieben und stellt mehr die Auffassung eines irdischen Paradieses dar als die beseligende Schau Gottes.

3. Kritische Würdigung

1. Die Auffassung, die der volkstümliche Katholizismus von der Unsterblichkeit hegt, bietet der Religionskritik ein reiches Betätigungsfeld. Feuerbach, den man als Katalysator der ganzen früheren Kritik bezeichnen könnte und von dem in diesem Punkt Marx und Freud direkt abhängig sind, behauptet, das Objekt des Religiösen sei etwas dem Menschen Innerliches, während der Gegenstand der Sinne von außen her kommt. In der Religion objektiviere der Mensch sich selber, erkenne aber diesen Gegenstand nicht als seine eigene Natur. Der Mensch projiziere sich selber in Gott, und wenn daher jemand seine Idee von Gott analysiere, so erkenne er sich selber. «Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen.»⁹ Das erweist sich nach ihm besonders in der Analyse der Idee der Unsterblichkeit; hier bekennt die Religion klar, was man im allgemeinen ver-

schweigt. «Das andre Leben ist nichts anderes als das Leben im Einklang mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieses Leben widerspricht...: das Jenseits ist nichts weiter als die Wirklichkeit einer bekannten Idee, die Befriedigung eines bewußten Verlangens, die Erfüllung eines Wunsches: es ist nur die Beseitigung der Schranken, die hier der Wirklichkeit der Idee im Wege stehen.»¹⁰ Ein solcher Himmel kann daher nicht als unbekannt bezeichnet werden; für den Menschen handelt es sich um ein Bild, das ein Abbild seiner eigenen Seele ist, nicht eines von fernen, geheimnisvollen Dingen. Das Paradies ist also nicht mehr als eine Frucht der Phantasie: ein über-sinnlicher Sinn, eine nicht-materielle Materie, die Projektion aller Wünsche, die in diesem Leben nicht in Erfüllung gehen. Was man in diesem Leben verliert, gewinnt man im andern hundertfältig wieder, frei von allem Leiden, von Qual und Not. Der Glaube an einen Himmel im Jenseits setzt daher einen Unglauben an diese Erde voraus.¹¹

Wir können die Behauptungen Feuerbachs hier nicht erörtern; sie zitieren heißt nicht sie anerkennen. Man kann der Religion nicht immer eine bloß negative Natur als Trost in unerträglichen Lagen zuschreiben. In gewissen Fällen jedoch kann man seinen Ideen einen Wert nicht absprechen. Eher als eine Kritik an der Religion – die leicht dem Feld der Erfahrung zu entweichen sucht oder sich durch den gegenteiligen Beweis überwinden läßt¹² – erlauben Feuerbachs Aufstellungen die Skizze einer Kritik an der Kirche, oder besser, an einer bestimmten Form des kirchlichen Daseins. Mit ihrer Ausrichtung auf den Eroberungs- und Kolonisierungsdienst übernahm die brasilianische Kirche die Rolle der Erhalterin bestehender oder zu schaffender Strukturen, die zutiefst auf der Verwirklichung eines kolonialistischen Projektes beruhten. Man erwartete von der Religion, daß sie Konformismus mit dem gegenwärtigen Leben predigte; sie stützte sich dabei auf die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit, in der die vereitelten Bestrebungen der Menschen in der Wirklichkeit Erfüllung finden sollten.

Die volkstümliche Auffassung vom andern Leben schließt wesentlich die Idee des Ersatzes und der Rache für die gegenwärtige Lage in sich. Im Jenseits wird Wirklichkeit, was auf dieser Welt dem einfachen Volke versagt blieb. Dort wird sich die Lage umkehren, und was man in diesem Leben Gutes und Böses getan, erhält im andern Lohn oder Strafe. So wird etwas aus dem eigenen Bewußtsein hinausprojiziert, und danach vergißt man den Ursprung eines solchen Himmels und

schreibt ihm ein objektives Dasein zu. Statt nun das Produkt seines Bewußtseins als sein eigenes Werk anzuerkennen, betrachtet es der Mensch in der Folge als etwas, das unabhängig von ihm besteht und, ins Jenseits übertragen, schließlich sein Dasein bestimmt. Der Himmel wird dann zum bloßen Spiegel, in dem man das Bild der Belohnung oder der Strafe sieht, die in diesem Leben verlangt, aber nicht gegeben werden. Da ist dann nichts notwendiger als den Menschen dazu zu bringen, sich in diesem Spiegel zu erkennen, damit er danach vor die Wahrheit hintreten kann.

2. Es scheint hier der Ort für einen andern Hinweis zu sein, der mit Brasilien eine besondere Beziehung hat. Es handelt sich um den *Spiritismus*, der im weitesten Sinne eine Skala umfaßt, die vom aus Europa hergebrachten Kardecismus bis zu Formen reicht, die aus afrikanischen Kulturen stammen. Mehr als das zahlenmäßige Wachstum der Anhänger¹³ ist die Tatsache beachtenswert, daß der Wortschatz des Volkes allmählich mit spiritistischen Ausdrücken durchsetzt wird und das Volk den christlichen Glauben in spiritistischen Schemen auslegt, so daß man zuweilen den Eindruck erhält, es herrsche unter der gleichen Sprache eine Vieldeutigkeit, die Orwell Ehre machen würde. Der Volkskatholizismus enthält überall Elemente, die vom afrikanischen und portugiesischen Einwohnerstamm herrühren und durch die Kontrolltätigkeit der Kirche und Gesellschaft mehr oder weniger niedergehalten werden. Primitive Frömmigkeitsformen, magische Glaubensansichten und vieldeutige Riten entwickeln sich heute frei, so daß es schwierig wird, zwischen Katholizismus und Spiritismus eine Trennungslinie zu ziehen, da man unter beiden Formen die gleiche Volksreligiosität findet. Die Kirche ist dem Spiritismus schon direkt entgegengetreten; Sozialwissenschaftler haben prophezeit, er werde bei der Berührung mit der modernen Welt zerfallen. Trotzdem wächst er weiterhin, ist in mehreren Großstädten des Landes zur Religion der großen Mehrzahl der Benachteiligten geworden und hält heute auch in den oberen Klassen Einzug.

Theologisch könnten manche spiritistische Auffassungen, z. B. über Gott, die guten und die schlechten «Führer», die Rückführung der Ethik auf das Gesetz der Nächstenliebe, die Kritik an der Trennung des Natürlichen vom Übernatürlichen, zum großen Teil auch vom Christentum angenommen werden. Die Linien trennen sich jedoch beim Problem der Unsterblichkeit. Für den brasilianischen Spiritisten steht die Reinkarnation

im Mittelpunkt seines Glaubens: die Geister streben danach, sich zu vervollkommen, indem sie nacheinander andere Leiber annehmen (die Materie), um sich zu reinigen und die endgültige Seligkeit durch das persönliche Bemühen in der Übung des Guten zu erlangen (die Gnade ist also unbekannt). So gehen die Geister nach ihrer Trennung vom Leib in eine höhere Welt oder kehren zu einer niedrigeren zurück, je nachdem sie während des Daseins gehandelt haben (die Erde steht auf einer viel niedrigeren Stufe). Nach der Trennung vom Leib gehen die Geister manchmal zur Strafe im Weltraum umher. Man kann aber zum Vorteil für beide Teile mit ihnen in Berührung kommen.

Was wir oben über den Volkskatholizismus gesagt haben, läßt sich auch vom Spiritismus sagen. Auch er projiziert die menschliche Unerfülltheit aus diesem Leben in ein anderes. Der Dualismus führt zur Geringschätzung des Leibes (Materie) und bietet wenig Möglichkeiten für die Überwindung der sozialen Erniedrigung. Seine Anschauung vom künftigen Leben bietet jedoch dem Volke eine viel plausiblere Lösung als die des Katholizismus: statt die ganze Problematik in einen Himmel zu verlagern, in dem man nie gewesen ist, und in einen Gott, dessen Gerechtigkeit man nie wahrgenommen hat, statt an eine Rettung zu glauben, die man durch Schliche erlangen kann, ist der Glaube an das Gesetz des Karmas, das sich als Naturgesetz hinstellt, leichter hinzunehmen: alles was man in diesem Dasein tut, wird in der andern Welt, mit der man in Kontakt treten kann, seine Vergeltung finden. Gewiß erklärt sich das Wachstum des Spiritismus nicht nur aus dem Wunsch nach Gerechtigkeit: das Streben nach Gesundheit und sozialer Besserstellung, die Abwanderung der Bauernschaft in die städtische Zivilisation und damit ihre Abwendung vom Katholizismus sind andere der vielen Faktoren, die zu ihm führen. Es ist aber klar, daß er auch einen entsprechenden Ausgleich bietet: die sozialen Stellungen auf dieser Erde sind vergänglich und daher von relativem Wert; das Glück in der andern Welt ist von dem Guten abhängig, das man in diesem Leben gewirkt, und von der Art, wie man die Leiden getragen hat. Unter diesem Winkel gesehen scheint alsdann der Spiritismus gewissermaßen eine städtische Version der fatalistischen Lebensauffassung, die wir schon beim volkstümlichen Katholizismus fanden.

3. Die Kritik an solchen religiösen Auffassungen bedeutet aber nicht, daß nur die theologischen Anschauungen des Volkes fraglich sind. Auch

darf sie nicht bloß im psychologischen Sinne verstanden werden. Das ganze menschliche Dasein in seiner Konkretheit, das heißt in seiner Gesellschaftlichkeit, ist betroffen. Die Religion ist nur eine der Institutionen im Sozialsystem. Wer sie analysiert, dringt auch ins Innere anderer Institutionen ein, die sie umgeben, und berührt den neuralgischen Punkt, von dem aus die Gesamtheit des Systems verständlich wird. Die magische Projektion eines glücklichen Daseins in ein anderes Leben hängt mit einem ebenso magischen Bewußtsein zusammen, das sich sowohl in der Sprache wie in andern Formen des Handelns bekundet. Wenn es dem Menschen nicht gelingt, ein bewußtes Werturteil über sein Leben zu gewinnen, so wird er zum Spielball einer fremdartigen Welt, erleidet ihre Veränderungen, sieht aber ihren Daseinsgehalt, d. h. den historischen Wert, der sie kennzeichnet, in seinen vereinheitlichen Gliederungen nicht ein. Dann reagiert das Individuum auf die einzig angemessene Weise: es nimmt seine Welt hin, aber nicht als Geschichte, die aufzubauen ist, sondern als Natur, die blind eine vorbestimmte Richtung nimmt.

Was man alsdann von diesem entfremdeten und entfremdenden Begriff der Unsterblichkeit sagt, ist nicht nur eine religiöse, sondern eine menschliche Frage. Aus diesem Grunde wird eine theologische Überlegung über das Leben im Jenseits sich nur vom Verdacht der Ideologie frei halten, wenn sie gleichzeitig anthropologische Kritik ist.

¹ Man sehe diesbezüglich u. a.: Th. de Azevedo, *O Catolicismo no Brasil* (Rio de Janeiro 1955); ders., *Cultura e situação racial no Brasil* (Rio de Janeiro 1966) 165–194; J. Comblin, *Prologômenos da Catequese no Brasil*: *Rev. Ecl. Bras.* 27 (1967) 845–874; ders., *Para uma Tipologia do Catolicismo no Brasil*: *Rev. Ecl. Bras.* 28 (1968) 46–73; E. Hoornaert, *A Distinção entre «Lei» et «Religião» no Nordeste*: *Rev. Ecl. Bras.* 29 (1969) 580–606; F. C. Rolim, *Catolicismo no Brasil: Limiar 7* (1970) 93–153; ders., *Católicos e o Catolicismo*: *Rev. Ecl. Bras.* 30 (1970) 326–348.

² In dieser Hinsicht sollte man vor allem den Spiritismus erwähnen. Vgl. C. P. Camargo, *Aspects socio-culturels du spiritisme au Brésil*: *Social Compass* 7 (1960) 407–430; M. Gerbert, *Religionen in Brasilien* (Berlin 1970); B. Kloppeburg, *O Espiritismo no Brasil* (Petrópolis 1960).

³ Hinsichtlich der verschiedenen Klasseneinteilungen vgl. P. A. R. de Oliveira, *Le Catholicisme populaire en Amérique Latine*: *Social Compass* 19 (1972) 567–584.

⁴ Vgl. M. I. P. de Queiroz, *Os catolicismos Brasileiros*: *Cadernos* 4 (1971) 157–188.

⁵ Diese Theorie vertritt C. P. Camargo, *Essai de typologie du catholicisme brésilien*: *Social Compass* 14 (1967) 399 bis 422.

⁶ A. Büntig, *Motivaciones del Catolicismo Popular*: *Inst. Past. Lat. – am.* (Ed.), *Catolicismo Popular* (Quito 1969) 17–50, hier 28 ff.

Es handelt sich nicht darum, dem Volk einen neuen, abstrakten Begriff vom Himmel zu bieten, und noch weniger darum, ihm aus Elitenwahn einfach seinen Glauben unter dem Vorwand zu zerstören, das seien abergläubische Meinungen. Wichtig ist vielmehr, es zum Überlegen zu bringen – und mit ihm zu überlegen –, worin der Sinn des eigenen Handelns besteht. Mit andern Worten: die Pastoral wird nur dann fruchtbar sein, wenn der Missionar als ersten Schritt sich dem Volke zuwendet.

Die Kirche Brasiliens stammt von der Gegenreformation her und sah sich außerstande, in nicht-europäischen Begriffen zu reden; dadurch entleerte sie den dauernden Kontakt mit der großen Masse der Gläubigen. Das war «der Preis für ihre Orthodoxie» (J. B. Metz). Heute ist sie auf der Suche nach eigenen Strukturen; vom zweiten Vatikan Konzil angespornt, spricht sie im ökumenischen Dialog mit. Es bleibt ihr aber die Aufgabe, zu erklären, was sie unter Ökumenismus versteht. Und es handelt sich überdies darum, einmal in europäischen Kategorien zu denken und sich – in Diskussionen auf höchster Ebene – andern christlichen Konfessionen zuzuwenden. Oder soll sie in erster Linie einen Dialog im Innern der katholischen Kirche zwischen dem hierarchischen Katholizismus und dem dieses einfachen Volkes fördern, das die Kirche nicht versteht und das diese irrtümlicherweise zu verstehen wähnt?

⁷ S. z. B. Q. Huonder, *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie* (Stuttgart [Urban-Taschenbücher 127] 1970).

⁸ J. de Castro, *Sete Palmas de Terra e um Caixão* (São Paulo 1965).

⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (Stuttgart 1971) (Reclam) 53.

¹⁰ Ebd. 275.

¹¹ Vgl. ebd. 484 ff.

¹² S. z. B. P. L. Berger, *The Social Reality of Religion* (Norwich/Bungay 1973) (Penguin) 88–107.

¹³ Ein großer Teil der Bevölkerung findet es normal, daß man Katholik und Spiritist sein kann. Sie erklären sich daher bei der Volkszählung als katholisch und verfälschen so eine quantitative Wertung der Gegebenheiten.

Übersetzt von Dr. Hildebrand Pffiffer

LUIS DE BONI

geboren 1940 in Bom Jesus RGS (Brasilien), Franziskaner-Konventuale, 1965 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Philosophie, promovierte an der Universität Münster in Theologie, arbeitete als Journalist und ist seit 1975 Professor für Theologie an der Katholischen Universität von Porto Alegre (Brasilien).