

Gehen wir von der Möglichkeit der Sprache zu den konkreten Daseinsäußerungen, so gilt Entsprechendes. Läßt sich das Gottesreich mit Daseinsäußerungen schildern, in denen sich unser Miteinander vollzieht, so können diese Daseinsäußerungen nicht in einem Dasein beheimatet sein, von dem nichts weiter zu

sagen ist, als daß es sinnlos und absurd sei und daß seine Sinnlosigkeit und Absurdität erst im Reiche Gottes aufgehoben werde. Der Gott des Gottesreiches muß auch der Gott der Daseinsäußerungen sein, und das muß sie prägen. Sie sind geprägt; Bedingungslosigkeit und Durchschlagskraft zeichnen sie aus.

KNUD LØGSTRUP

1905 in Kopenhagen geboren, 1923 – 1930 theologisches Studium in Kopenhagen, 1930–1935 in Straßburg, Göttingen, Paris, Freiburg i.Br. und Tübingen. 1936–43 Pfarrer. Promotion zum Dr. theol. mit einer Dissertation über den Konflikt zwischen der Theologie und dem Lebensverständnis, das dem transzendentalphilosophischen Idealismus zugrunde lag, Dr. h.c. in Lund 1965 und in Marburg 1977. 1943 Professor für Ethik und Religionsphilosophie an der theologischen Fakultät der Universität Aarhus. Veröffentlichungen außer der Dissertation: Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung, Berlin 1950. Die ethische Forderung, Tü-

bingen 1959, ²1968; Kunst og etik, Kopenhagen 1961. Kants æstetik, Kopenhagen. 1965. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, München 1968. Norm og spontaneitet, Kopenhagen. 1972. Vidde og prægnavns. Sprogfilosofiske betragtninger. Metafysik I, Kopenhagen. 1976. Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV, Kopenhagen. 1968. «Ästhetische Erfahrung in Dichtung und bildender Kunst: Anthropologie Bd. IV, Stuttgart 1973; Mitarbeiter bei «Etik og kristen tro», (Hg. G. Wingren, Lund 1971); Mitherausgeber der RGG 3. Aufl. und bis 1977 bei «Theologische Rundschau». Anschrift: Hyllested, Bjerre, DK-8400 Ebeltoft, Dänemark.

Fernando Castillo

Bürgerliche Religion oder Religion des Volkes?

1. Besteht hier ein Dilemma?

Vielen Christen – vielleicht dem überwiegenden Teil der Kirche – mag es schwerfallen, die Alternative zu erkennen oder gar anzuerkennen: bürgerliche Religion oder Religion des Volkes. Die Existenz einer Volksreligion, wie sie in Lateinamerika und im südlichen Europa gegeben ist, scheint den besten Beweis gegen die Annahme einer solchen Alternative zu liefern. In diesen Gesellschaften besteht ein Christentum, so wie man es in den Kreisen der höheren Einkommensgruppen und der gesellschaftlichen Elite (Bourgeoisie oder Mittelklassen) praktiziert und glaubt, neben einem für die ärmeren Gesellschaftskreise typischen Volkschristentum.

Beweist nicht diese Volksreligion eindeutig, daß das Christentum über den gesellschaftlichen Alternativen und Gegensätzen steht, daß es für alle da ist? Demnach gäbe es ein Christentum für die einen und eines für die andern; das eine, der Eigenart der bürgerlichen oder «modernen» Kultur angepaßte, wäre intellektueller oder «spiritueller» und stünde auch den offiziellen Strukturen und Praktiken der Kirche näher, das andere

wäre eher emotional, irrational und «primitiv» in seinen Glaubensüberzeugungen und Praktiken. Das Christentum paßt sich der jeweiligen Kultur an – oder mit einem theologischen Ausdruck, es «inkarniert» sich in ihr. (Dabei fällt allerdings auf, daß das, was den Theoretikern der «Inkarnation» Schwierigkeiten bereitet, immer die Volkskultur ist; in der bürgerlichen Kultur dagegen scheint sich das Christentum in seinem ureigenen Milieu zu befinden.) Ein jeder hat das Christentum, das ihm am meisten behagt. Das scheint alles ganz einfach zu sein und ist letzten Endes sehr bürgerlich: jeder konsumiert seinem sozialen Status und seinem Einkommen entsprechend.

Die scheinbare «Selbstverständlichkeit» der Aufteilung des Christentums in ein bürgerliches und ein volkstümliches beruht auf anderen sozialen Selbstverständlichkeiten, die die bürgerliche Gesellschaft kennzeichnen, so etwa eine bestimmte Arbeitsteilung und Aufspaltung der Gesellschaft in Klassen, Selbstverständlichkeiten, die mit der Neutralität von Naturgegebenheiten auftreten. Aber das Problem dürfte sich wohl kaum so einfach darstellen. Die Beziehung zwischen bürgerlicher Kultur und Volkskultur – mit denen das Christentum sich verbindet – ist politisch keineswegs neutral. Es handelt sich um eine Beziehung zwischen Herrschenden und Beherrschten, die sich als Beziehung zwischen zwei Kulturen artikuliert. Keine Theorie der kulturellen Inkarnation des Christentums kommt an dieser Tatsache vorbei.

Sobald man den Herrschaftscharakter der Beziehung zwischen bürgerlicher Kultur und Volkskultur zugibt, fallen die früheren Selbstverständlichkeiten in sich zusammen. Ist die Aufteilung des Christentums in

eine bürgerliche Religion und eine Volksreligion wirklich ein Beweis dafür, daß das Christentum «für alle» da ist, jenseits der sozialen Gegensätze? Oder ist sie eher ein Zeichen dafür, daß das Christentum die Gegensätze und antagonistischen Tendenzen einer von Widersprüchen zerrissenen Welt in seiner eigenen Mitte reproduziert, ohne sie in Frage zu stellen? Ist die Aufspaltung auf der religiösen Ebene Ausdruck und Konsequenz der Arbeitsteilung und der Aufteilung der Gesellschaft in Klassen? Läßt sich diese Erscheinung nicht auch auf Weltebene beobachten, nämlich im Hinblick auf die Arbeitsteilung zwischen armen und reichen Ländern? Und was bedeutet eine Religion, die diese Widersprüche nicht in Frage stellt, sondern nur passiv widerspiegelt und fortsetzt? Metz hat auf den innerkirchlichen Widerspruch einer weltweiten Polarisierung zwischen einer rein bürgerlichen Religion der Glücklichen oder Apathischen und einer Religion der Unglücklichen, der Sklaven aufmerksam gemacht¹.

In dieser Hinsicht wird nun deutlich, daß die Volksreligion durch das Vorhandensein einer bürgerlichen Religion bedingt ist, so wie die unterdrückte Existenz des Volkes und dessen Kultur durch die Herrschaft der Bourgeoisie und deren Kultur bedingt sind. Das Volkchristentum ist nicht wirklich ein Christentum *des Volkes*. Die Alternative ergibt sich nicht auf dieser Ebene; die Volksreligion ist nicht die Alternative zur bürgerlichen Religion, sondern deren Ergänzung, genauso wie die Herrschaft der Bourgeoisie in der Existenz von marginalisierten und unterdrückten Gruppen ihre Ergänzung findet. In gewisser Weise ist die Volksreligion Ergebnis und Ausdruck der Tatsache, daß das Volk daran gehindert wird, seine eigene Geschichte, seine eigene Kultur und sein eigenes Christentum zu haben; sie ist eine Konsequenz der Tatsache, daß die Bourgeoisie mit ihrem Monopol ökonomischer und gesellschaftlicher Macht auch Religion und Kirche für sich in Anspruch nehmen will.

Die Alternative besteht zwischen einer bürgerlichen Religion und einer Religion des Volkes. Die bürgerliche Religion eine von der Bourgeoisie eingefangene und neutralisierte Religion, die von den Selbstverständlichkeiten der bürgerlichen Welt durchdrungen ist (Klassenbildung, Tauschbeziehungen als Grundmuster menschlicher Beziehungen, Geld als universales Kommunikationsmittel usw.). Die Religion des Volkes ein religiöser Ausdruck seiner Leid- und Kampferfahrung, eine Religion, welche die Evidenz der Verdinglichung radikal in Frage stellt und der Unterdrückung gegenüber weder ethisch noch politisch neutral ist, sondern für den Unterdrückten Partei ergreift; und schließlich eine Religion, welche die messianische Kraft der an die Armen ergangenen Verhei-

ßung wiedergewinnt. Aber die Alternative läßt sich nicht abstrakt, im Sinne eines «Wesens» des Christentums, entscheiden, sondern nur auf dem Boden der geschichtlichen Praxis konkreter Subjekte. Dies lenkt unsere Aufmerksamkeit auf das Volk und die Kirche als Subjekte, deren Beziehung für den Charakter des Christentums einen Schlüssel darstellt.

II. Wer ist das Volk?

1. Ein semantisches Problem

«Volk» ist ein äußerst komplexer, keineswegs eindeutiger Begriff. Seine Bestimmung bereitet große Schwierigkeiten und erfordert eine Betrachtung auf verschiedenen Ebenen. Daher hat dieser Begriff auch zu erheblicher Verwirrung Anlaß gegeben. Die Uneindeutigkeit in seiner Verwendung macht sich ebenso in der religiösen wie in der politischen und gesellschaftlichen Sprache bemerkbar. Die Kategorien «Volk» und «volkstümlich» sind je nach der ideologischen Option, die einer Sprache zugrunde liegt, positiv oder negativ befrachtet. (Sicherlich gibt es auch Bedeutungsunterschiede im Begriff «Volk», die sich nicht allein semantisch erklären lassen, sondern ihren Ursprung im Verhalten des Volkes selbst haben, in seiner unterdrückten, gebrochenen und darum eben manipulierbaren Identität. Zum Beispiel ist es das Volk selbst, das Jesus zujubelt und dann schreit: «Kreuzige ihn!» (Mt 21,8–11; 27,22–25).

Um den Begriff «Volk» bestimmen zu können, müssen wir auf zwei Tendenzen eingehen, die auch in der theologischen Reflexion über das Volk und die Religion eine Rolle spielen. Die erste versteht «Volk» im Sinne von «ethnos», d.h. primär als ethnische Einheit oder Gruppe. In dieser Tendenz werden vor allem die Gemeinsamkeit des Ursprungs und der Kultur hervorgehoben (Sprache, Traditionen, religiöse Überzeugungen, Werte und Institutionen). Von hier aus erfährt dieser Begriff eine soziologische Erweiterung: unter «Volk» versteht man nun eine Gesellschaftsformation oder ganze Gesellschaft mit einem gemeinsamen kulturellen Erbe und einer geschichtlichen Zusammengehörigkeit. Ins Politische übertragen heißt dieser Begriff «Nation»; in der (nicht immer expliziten) Logik dieser Tendenz liegt der Staat als einigende Instanz und Ausdruck des Nation gewordenen Volkes.

Diesem Bedeutungsstrang steht ein anderer gegenüber, dessen Wurzeln sich von denen des ersten unterscheiden: hier wird «Volk» im Sinne von «plebs» und «populus» verstanden, als Gesamtheit sozialer Gruppen und Klassen, die in der Gesellschaft keine führende, sondern eine untergeordnete Stellung einnehmen,

als unterdrückter Teil der Gesellschaft. Dieser Begriff besitzt eine eindeutig politische Dimension, die der des Begriffspaares Volk–Nation entgegengesetzt ist: nämlich im Sinne eines fordernden Protests «von unten», von seiten der Unterdrückten, und einer subversiven Kritik an der von den Mächtigen, von denen, die nicht «Volk» sind, durchgesetzten Ordnung. Diese Tendenz unterstreicht den Gegensatz zwischen dem Volk und den über wirtschaftliche und politische Macht verfügenden Gruppen. Das Volk lebt in Kontrast und Opposition – auch wenn diese nicht bewußt sein mag – zu einer sozialen Elite.

Der bestimmende Faktor in diesem Begriffsverständnis ist gesellschaftlich-politischer Art. Aber das heißt keineswegs, daß es darum von der kulturellen Dimension absieht. Ganz im Gegenteil: gerade in dieser Perspektive – und nur in ihr – scheint sich die Möglichkeit zu bieten, daß die «Volkskultur» in ihrem Gegensatz zur Kultur der Elite oder der herrschenden Kultur eine wirkliche Bedeutung erlangt. Mehr noch, in dieser Sicht kommt der kulturellen Ebene eine Schlüsselrolle zu, insofern sich das unterdrückte Volk auf dieser Ebene als Subjekt konstituiert. Aber diese Begriffsperspektive betont nachdrücklich, daß die Kultur immer in Verbindung mit der grundlegenden gesellschaftlich-politischen Dimension analysiert werden muß.

Der Unterschied zwischen beiden Tendenzen läßt sich folgendermaßen zusammenfassen und zuspitzen: während «Volk» in der ersten ein Begriff ist, der hauptsächlich die Einheit eines gesellschaftlichen Ganzen unterstreicht, hebt «Volk» in der zweiten die Spaltung und Gegensätzlichkeit zwischen Herrschenden und Beherrschten in diesem Ganzen hervor. Es versteht sich, daß einer Theologie, die das Christentum des Volkes der bürgerlichen Religion alternativ gegenüberstellt, diese zweite Tendenz zugrunde liegt².

2. Volk, Klassen und Kultur

Das Volk besteht aus der Gesamtheit der unterdrückten Klassen. Das heißt, der Klassencharakter des Volkes unterscheidet sich je nach der Gesellschaftsformation und der Entwicklung ihrer Klassenstruktur. In Lateinamerika hat die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft den Grundcharakter des Volkes verändert; im Gegensatz zu den Agrargesellschaften, in denen die Landarbeiterschaft die den Volkscharakter bestimmende unterdrückte Klasse ist, gewinnt in der bürgerlichen Gesellschaft die Arbeiterklasse ein immer entscheidenderes Gewicht innerhalb der ausgebeuteten Klassen; der Schwerpunkt verlagert sich vom Land zur Stadt. Als typische Erscheinung des peripheren

Kapitalismus trägt dazu auch die Entstehung eines strukturell zur Unterbeschäftigung verurteilten Subproletariats bei, das, vom Land vertrieben, sich in «Elendsgürteln» um die großen städtischen Zentren herum ansiedelt. Unter dem Gesichtspunkt der Klassen betrachtet, bilden auf diese Weise die Arbeiterklasse, die Gruppe der Campesinos und das Subproletariat den Kern des Volkes. Zu diesen wird man noch weitere Klassen oder Klassenteile hinzufügen müssen (z.B. Mittelklassen), je nach deren struktureller oder von anderen Faktoren abhängender Position gegenüber diesem Kern³.

Von dieser – notwendigerweise schematischen – Charakterisierung der Klassen des Volkes aus nehmen nun auch dessen Situation der Unterdrückung und dessen Konflikt mit dem vom nationalen und internationalen Großbürgertum geführten Herrschaftsblock deutlichere Züge an. Die Unterdrückung des Volkes verweist zwangsläufig auf das Problem des Klassenkampfes, d.h. auf die strukturellen und praktischen Widersprüche, die der Aufspaltung der Gesellschaft in Herrschende und Beherrschte innewohnen. Die Wirklichkeit des Volkes läßt sich einzig und allein im Kontext seines Kampfes mit dem Block der Herrschenden begreifen. Die Unterdrückung, unter der das Volk leidet, ist nichts anderes als das Netz von Strukturen und Praktiken, mit denen die Bourgeoisie den Klassenkampf «von oben» durchführt. Der Kampf des Volkes um seine Befreiung ist die andere – die «von unten» betrachtete – Seite des Klassenkampfes. Die theologische Reflexion darf nicht darüber hinwegsehen, daß der Gegensatz zwischen bürgerlicher Religion und Religion des Volkes in den allgemeinen Zusammenhang des Konfliktes zwischen Bourgeoisie und Volk eingebettet ist.

Aber «Volk» läßt sich nicht einfach auf «Klasse» reduzieren, so als wäre es lediglich ein vager, vorwissenschaftlicher Begriff für das, was eine strenge Analyse als «Klasse» bezeichnen müßte. Volk und Klasse sind verschiedenen Ebenen angehörende Kategorien: während «Klasse» eine wesentlich analytische Kategorie darstellt, liegt «Volk» auf der praktisch-strategischen Ebene⁴. Hier spielt die kulturelle Dimension eine Schlüsselrolle, unter der Voraussetzung, daß ihr der Klassenbezug nicht genommen wird. Die Kultur ist der Ort, an dem das Volk – in der «Volkskultur» – seine unmittelbare Identität erfährt, selbst wenn diese eine gebrochene, von den Herrschenden unterdrückte Identität ist. Auf dieser Ebene konstituiert sich das Volk entweder als historisch-politisches Subjekt, oder aber es wird hier destruiert und blockiert.

Das bedeutet nicht, die Praxis des Volkes auf eine rein kulturelle Praxis zu reduzieren, sondern der Tat-

sache Rechnung zu tragen, daß die konkrete Existenz des Volkes, seine Lebens- und Arbeitsbedingungen in der Kultur ihre Entsprechung und «Übersetzung ins Ideelle» finden und in der «Volkskultur» von ihm selbst kritisch unter die Lupe genommen werden. Dieser ideelle Ausdruck kann natürlich illusorische und mystifizierende Eigenschaften haben, die entscheidende Aspekte seiner konkreten Existenz verdecken und verstellen. Schon eine oberflächliche Untersuchung der Volkskultur läßt widersprüchliche Züge in ihr erkennen: solche des Beherrschenseins, der Unterwerfung und des Fatalismus und solche des Widerstands, der Ablehnung herrschender Ideen und Werte und des Strebens nach Freiheit.

Für ein besseres Verständnis dieser Widersprüche in der Volkskultur sind die Analysen von Gramsci, insbesondere sein Hegemoniebegriff, sehr wertvoll⁵. Gramsci macht deutlich, daß Klassenherrschaft nicht ausschließlich als die Fähigkeit aufgefaßt werden darf, über die beherrschten Klassen Zwang auszuüben, sondern auch als die Fähigkeit der herrschenden Klassen gesehen werden muß, einen gesellschaftlichen Konsens herzustellen (Hegemonie). Aufgrund ihrer ideologischen Hegemonie beeinflussen die herrschenden Klassen die Praxis der Unterdrückten und neutralisieren oder beschränken deren Kampfformen. Hegemonie ist der bestimmende kulturelle Einfluß, den die Ideologie der Herrschenden ausübt und der die allgemeine Kultur der Gesellschaft und insbesondere die Volkskultur durchdringt und entscheidend prägt. Ein hoher Entwicklungsgrad der Hegemonie des herrschenden Blocks bedeutet die Vernichtung oder Neutralisierung der unterdrückten Klassen in ihrer Fähigkeit, sich als «Volk» zu artikulieren. Daher läßt sich vielleicht erklären, weshalb die Arbeiterklassen in den Wohlstandsgesellschaften, sobald sie sich von der Konsumgesellschaft oder vor allem von der Konsumideologie haben «kaufen» lassen, aufhören, «Volk» zu sein. Die Existenz eines Volkes deutet auf ein ungelöstes Hegemonieproblem der Herrschenden, d.h. eine irgendwie in Frage gestellte Hegemonie. Je mehr diese in Frage gestellt wird, desto stärker ist die Präsenz des Volkes als Geschichtssubjekt.

Die Perspektive Gramscis ermöglicht es, die der Volkskultur eigenen Widersprüche als Ausdruck einer ideologischen Hegemonie zu sehen, welche die herrschenden Klassen gegenüber dem Volk nicht völlig durchsetzen können. Diese Sicht verhindert einen Rückfall in jegliche Art von Romantizismus oder Populismus im Hinblick auf die Volkskultur. Die romantischen Idealisierungen verkennen gerade diese Tatsache der Hegemonie; daher stellen sie sich vor, in der Unmittelbarkeit der Volkskultur die echte Existenz,

das wahre Wesen des Volkes zu finden und verkennen dabei, daß sie in ihr zu einem guten Teil dem vom Volk verinnerlichten Beherrscher, dem kulturellen Aggressor begegnen, der mit seiner Ideologie strategische Gebiete der Volkskultur besetzt und diese zerrüttet und zerstückelt, indem er das Volk daran hindert, eine in sich geschlossene Identität aufzubauen.

Die Volkskultur ist der Bereich, in dem die vom Volk geschaffenen Symbole unter dem Hegemonieeinfluß der Herrschenden entleert und expropriert werden. Aber das bedeutet nicht, daß sie eine bloße dem Volk aufgezwungene Konstruktion der herrschenden Klassen ist. Die Volkskultur ist gleichzeitig auch Äußerung des Widerstandes des Volkes, seiner Hoffnungen und seines Freiheitskampfes. Gerade weil sie nicht willkürliche Konstruktion, sondern Ausdruck der Existenz und der Sehnsüchte des Volkes und zugleich Entleerung und Umkehrung dieser Symbole in ihr Gegenteil ist, stellt die Volkskultur den Ort dar, an dem der herrschende Block den Konsens des Volkes erreichen kann; hier befindet sich also der Bereich, in dem das Volk «von innen» gefangengenommen, von seinem eigenen Bewußtsein aus manipuliert werden kann, und genau aus diesem Grund liegt hier auch der Bereich, von dem aus das Volk seinen Widerstand und seinen Freiheitskampf artikulieren kann.

III. Die Kirche und das Volk

Die Kirche ist als Subjekt und Institution Träger des Christentums in der Geschichte. Die Art von Christentum, die in einer Gesellschaft besteht, ist das Ergebnis einer bestimmten Art der Verkündigung der christlichen Botschaft durch die Kirche und der besonderen Art und Weise, wie in dieser Verkündigung Theorie und Praxis miteinander verbunden werden. Daher ist die Beziehung Kirche-Volk entscheidend für den Charakter des Christentums als Religion des Volkes oder bürgerlicher Religion. Die Analyse dieser Beziehung muß von einem Kirchenbegriff ausgehen, der den in der Ekklesiologie so verbreiteten lyrischen Idealismus vermeidet, welcher das Wesen der Kirche allein aufgrund von Begriffen bestimmen will und darauf verzichtet, ihr soziales Verhalten und ihre politische Bedeutung als Institution zu untersuchen.

Wenn die Theologie sich über die Kirche als «Volk» (Gottes) und über ein vermeintlich christliches Volk nicht täuschen will, so muß sie die Divergenz, die zwischen Kirche und Volk bestanden hat, zur Kenntnis nehmen. Diese Divergenz ist das Ergebnis der Geschichte – sowohl der der Kirche als auch der des Volkes – in den letzten Jahrhunderten. Ohne diese Geschichte rekonstruieren zu wollen, kann man doch behaupten, daß die Kirche auf der Seite der Mächtigen

marschiert ist, sich in die Herrschaftsstrukturen eingefügt und die Weltanschauung, die Werte und Ideologien der herrschenden Gruppen absorbiert hat. Trotzdem hat sich die Kirche in den romanischen Ländern Europas und vor allem in Lateinamerika eine enge Beziehung zum Volk bewahrt.

In Lateinamerika wird besonders deutlich, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Volk von einer Dialektik gekennzeichnet ist: einerseits ist die mit den Kolonisatoren gekommene Kirche – sogar in ihrer Symbiose mit diesen – ein Faktor ersten Ranges bei der Entstehung und Ausbildung einer Volkskultur gewesen und hat so dem Volk dazu verholfen, sich nicht nur als unterdrücktes und entfremdetes, sondern auch als Freiheit erhoffendes und erkämpfendes Subjekt zu konstituieren; andererseits entfernt sich die Geschichte der Kirche als einer an die herrschenden Klassen gebundenen Institution von der Unterdrückungs- und Leidensgeschichte des Volkes und der Geschichte seines Freiheitskampfes.

Das Ergebnis ist eine Situation, in der die Kirche sich als Kirche der Elite und der Katholizismus sich als Volkskatholizismus darstellt. Beide Erscheinungen widersprechen sich nicht. Die Elitenkirche als kultureller Apparat hat eine wichtige Rolle bei der – von oben ausgehenden – Herstellung und Aufrechterhaltung der Einheit und des ideologischen Zusammenhalts der Gesellschaft gespielt. In sozio-politischer Hinsicht hat sie als Kommunikationskanal von der Elite zum Volk und damit als Expansionsinstrument der Hegemonie der Elite gewirkt. Dies konnte für die Kirche und das Christentum nicht ohne schwerwiegende Folgen bleiben. Trotz seiner Religiosität fühlt sich das Volk in der Kirche unwohl, ja sogar fremd. Die Kirche sieht sich einem Christentum konfrontiert, das den offiziellen Normen und Praktiken der Kirche mit dauerndem Argwohn begegnet; das Volk läßt zwar seine Kinder taufen und will seine Toten christlich beerdigen, aber es geht nicht zur Messe und sperrt sich gegen alle Botschaften der Kirche; es sieht in dieser eine religiöse Verwaltungsinstanz, die man zum rechten Zeitpunkt aufzusuchen hat, fühlt sich ihr jedoch nicht zugehörig, und von der offiziellen Religion versteht es nicht viel. Die «Christen» wiederum, d. h. jene Laien, die in der Kirche aktiv sind und sich stärker mit ihr identifizieren, rekrutieren sich nicht aus dem Volk, sondern aus Elite- oder Intellektuellenkreisen, die der Machtelite nahestehen.

In den letzten Jahrzehnten hat jedoch in Lateinamerika eine schnelle und tiefgreifende Veränderung eingesetzt. Immer zahlreichere und bedeutendere Kreise der Kirche (Laien und Priester) suchen eine Annäherung an das Volk, lassen sich auf seine Realität, die

Armut seines Lebens und die Härte seiner Arbeit ein, teilen seine Trauer und sein Leid und setzen sich immer entschiedener im Kampf für seine Befreiung ein. (Ähnliche Entwicklungen sind auch andernorts zu beobachten, so zum Beispiel in Spanien, wo Teile der Kirche sich in den letzten Phasen des Kampfes gegen den Franquismus sehr stark engagiert haben.)

Diese Standortverschiebung christlicher Kreise zum Volk hin vollzog sich im Zusammenhang mit dem Auftauchen eines neuen Bewußtseins im Volk, das die strukturellen Bedingungen seiner Unterdrückung immer klarer erkennt und seinen Hoffnungen, diese zu überwinden, immer deutlicher Gestalt verleiht. In diesem Kontext erhebt sich das Volk in Lateinamerika mit bis dahin ungekannter Stärke als Subjekt, als Vorkämpfer einer neuen Geschichte, einer Geschichte der Freiheit. Wie Gutiérrez feststellt⁶, machen die Christen, die ein solches Engagement eingehen, die Erfahrung, in eine neue Welt einzutreten, die Welt der Armen, die bislang nicht die Welt der Kirche war. In dieser solidarischen Praxis haben die Christen nach und nach gelernt, die Welt aus der Perspektive der Armen zu betrachten und das Netz sozialer Beziehungen gesehen, welches das Volk an die Situation der Ausbeutung bindet. Dies hat auch Konsequenzen für den Glauben jener Christen gehabt. Das politische Engagement für die Befreiung des Volkes ist auch eine Glaubenserfahrung. Man entdeckt die tiefe Konvergenz zwischen der Radikalität der christlichen Option für die Armen und der Radikalität der politischen Befreiungspraxis. Mystik und Politik erscheinen als zwei Dimensionen der konkreten Erfahrung der Nächstenliebe.

Dieser Standortwechsel von Kreisen der Kirche hat zu einer relativen Ortsveränderung der Kirche als ganzer geführt und bedeutet, genauer gesagt, das Entstehen einer mit dem Volk solidarischen Kirche, einer Kirche, die sich in ihrer Bindung an das Volk äußert und nicht mehr die Siegesgeschichte der Mächtigen, sondern die Leidens- und Freiheitsgeschichte des Volkes teilt. Ein schmerzliches, aber zugleich hoffnungsvolles Zeichen dafür ist die Verfolgung, die diese Kirche um der Gerechtigkeit willen erleidet. Groß ist die Zahl der Bischöfe, Priester und Laien, die von sich selbst als «christlich» bezeichnenden Regierungen gefoltert, ermordet oder ins Gefängnis geworfen worden sind. Diese Märtyrer sind die Saat einer neuen Kirche, die das Schicksal des Volkes zu ihrem eigenen macht.

IV. Volksreligion und Christentum des Volkes

Was geschieht nun aber in diesem Prozeß mit der Volksreligion? Welche Bedeutung kommt ihr bei der Entstehung einer Kirche und eines Christentums des

Volkes zu? Vor zwei groben Vereinfachungen muß man sich hinsichtlich der Volksreligion hüten. Die erste besteht in der abstrakten Kritik, welche die Volksreligion als bloße abergläubische Verfallserscheinung oder reine das Bewußtsein des Volkes blockierende Herrschaftsideologie disqualifiziert. In dieser Betrachtungsweise ist das Volkscristentum für die Entstehung eines Christentums des Volkes bedeutungslos. Die andere Vereinfachung ist die spontaneistische, unkritische Euphorie, die behauptet, das lateinamerikanische Volk sei von Grund auf christlich, und damit alle Probleme aus der Welt zu schaffen meint: solange das Volk religiös bleibt, gibt es weder für die Kirche noch für das Volk selbst Probleme; Aufgabe der Kirche sei es, die Religion im Volk am Leben zu erhalten und zu «läutern». Eine Gemeinsamkeit beider Auffassungen besteht darin, daß sie die Religion auf ein von der gesellschaftlichen Praxis abgetrenntes religiöses Bewußtsein reduzieren.

Dagegen ist anzunehmen, daß sich die ganze Komplexität, der man in der Volkskultur begegnet, im Bereich der Volksreligion nur noch verschärft. In deren Symbolen wird die Geschichte der Unterdrückung und der Hoffnungen des Volkes mit besonderer Intensität zum Ausdruck gebracht, und zugleich werden diese Symbole in der Volksreligion von der herrschenden Kultur entleert und eingefangen. Zweifellos gibt es in der Volksreligion einen Aspekt religiöser Entfremdung, den Aspekt einer Religion, welche die Hoffnung entstellt und die geschichtliche Konkretisierung des Glaubens und der Liebe vernebelt. In ihr steckt jedoch auch ein immenses Freiheitspotential: die geschichtliche Kraft eines Glaubens, der aus sich heraus weiß, daß Jesus arm gewesen ist und daß Gott auf seiner Seite steht; ein Glaube, der dem Volk gehofen hat, seine Unterdrückungsgeschichte nicht nur zu ertragen, sondern ihr auch zu widerstehen.

Das Entstehen eines Christentums des Volkes muß sich notwendigerweise von der – zweifellos ambivalenten – Grundlage der Volksreligion her artikulieren, ebenso wie seine geschichtlich-politische Identität sich auf der ambivalenten Basis der Volkskultur artikuliert. Davon absehen zu wollen hieße, von der konkreten Existenz des Volkes zu abstrahieren. Darin verharren würde bedeuten, daß man einem religiösen Populismus Vorschub leistet, der die Zwiespältigkeit fortführt. Unter welchen Bedingungen vollzieht sich die Umwandlung der Volksreligion in ein Christentum des Volkes? Die in Lateinamerika ziemlich verbreitete Formel von der «Evangelisierung der Volksreligion» ist trotz ihres großen Wahrheitsgehalts unzureichend. Alles hängt davon ab, wie man die Evangelisierung versteht. Handelt es sich darum, die Volksreligion zu

«läutern», um sie mit der offiziellen Religion, der der Eliten, in Übereinstimmung zu bringen? Geht es einfach darum, das Volk an die Religion der Kirche heranzuführen? Die Evangelisierung muß als Prozeß verstanden werden, der Verkündigung und Praxis vereinigt und in dem letztere die entscheidende Rolle spielt. Evangelisierung setzt einen konkreten Evangelisator mit einer bestimmten Praxis und einem bestimmten Standort innerhalb der Gesellschaft voraus. Damit kommen wir auf einen zentralen Punkt zurück: es kann kein Christentum des Volkes geben, wenn es keine Kirche des Volkes gibt; nur eine solche Kirche ist in der Lage, die Volksreligion zu evangelisieren, indem sie diese zu einem Christentum des Volkes umgestaltet und heranreifen läßt.

Diese Kirche des Volkes ist in Lateinamerika im Entstehen. Die Option für die Unterdrückten, zu der sich Teile der Kirche entschieden haben, ist zwar noch nicht die Kirche des Volkes, aber doch ein lebendiges Samenkorn, das im Auftauchen unzähliger christlicher Gemeinden, echter Gemeinden der Basis, des Volkes, seine ersten Früchte bringt; Gemeinden, in denen der Campesino, der Arbeiter, der Siedler sich in ihrer Bereitschaft zum Glauben und zum Kampf um die Befreiung zusammentun und dieses Engagement leben und überdenken. Hier ist der Ort, an dem die Kreise der Kirche, die sich auf die Seite des Volkes gestellt haben, die Erfahrung machen, mit ihm verwachsen zu sein, der Ort, an dem sie selbst Volk werden. Diese Kirche ist es, die mit ihrer solidarischen Praxis und ihrer befreienden Verkündigung einem Christentum des Volkes Gestalt verleiht. Ob es wohl illusorisch ist, an ein Volk zu denken, das seine Identität und seine Freiheitsgeschichte auf den Glauben an Jesus Christus, den Mann des Volkes und Herrn der Geschichte, gründet, und an eine Kirche, die «Volk» ist?

¹ Vgl. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Mainz 1977) 128.

² Hier befinden wir uns in offenem Widerspruch zu J.C. Scannone, *¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: Una alternativa teológica?* *Stomata* 32 (1976) Nr.3/4 253–287, der aufgrund der Definition von «Volk» als «geschichtlich-kultureller» Kategorie der Richtung «Volk-Nation» zuzuordnen ist. Für ihn stellt «Volk» eine politische Kategorie dar, weil die Kulturgemeinschaft «in der Lage ist, sich als Staat zu konstituieren» (aaO. 257).

³ Der «Volkscharakter» der Mittelklassen (eines in sich problematischen Begriffs) kann nicht a priori festgestellt werden; er hängt von strukturellen Faktoren und von den jeweiligen Umständen ab. Es gibt Gruppen, die man normalerweise mit den «Mittelklassen» gleichsetzt, die jedoch strukturell in den herrschenden Block integriert sind und mit dem Volk nichts zu tun haben (z.B. die hohe Bürokratie). Andere Gruppen stehen dem Block der unterdrückten Klassen strukturell näher, können aber unter bestimmten Umständen eine äußerst volksfeindliche Ideologie entwickeln und sich dem herrschenden Block anschließen.

⁴ Vgl. N. Poulantzas, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui* (Paris 1974).

⁵ Zum Hegemoniebegriff bei Gramsci siehe M.A. Macciocchi, *Pour Gramsci* (Paris 1974) und L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci* (Rom 1972).

⁶ Vgl. G. Gutiérrez, *Evangelio y praxis de liberación: Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca 1973) 234.

Aus dem Spanischen übersetzt von Vicotoria M. Drasen-Segbers

Johannes Baptist Metz

Messianische oder bürgerliche Religion?

Zur Krise der Kirche in der
Bundesrepublik Deutschland

Einer so wohlorganisierten und in der Weltmeinung hochangesehenen Religionsgemeinschaft wie der katholischen Christenheit Westdeutschlands kritische Diagnosen zu stellen, ist ohnehin bereits ein heikles Unterfangen. Das Problem kompliziert sich, wenn der Versuch unternommen werden soll, die Krise gerade dort aufzuweisen, wo Christen hierzulande ihre Identität zu finden scheinen: in der vergleichsweise großen Harmonie zwischen praktizierter Religion und erfahrener gesellschaftlicher Wirklichkeit.

Die im folgenden zu erhärtende kritische Hypothese setzt bei dieser Frage an: Ist das Christentum in der Bundesrepublik am Ende eine bürgerliche Religion – mit hohem Gesellschaftswert, doch ohne messianische Zukunft?*

Bürgerliche Zukunft – Messianische Zukunft

Wenn die Kirche in der Bundesrepublik die messianischen Worte vom Reich Gottes und der darin eröffneten Zukunft wiederholt, dann spricht sie vorzüglich zu Menschen, die bereits eine Zukunft haben. Sie bringen sozusagen ihre eigene Zukunft in die Kirche mit – die Mächtigen und unentwegt Optimistischen, um sie sich religiös bestätigen und überhöhen zu lassen, die Ängstlichen, um sie sich von der Religion schützen und bestärken zu lassen. Die messianische Zukunft wird so vielfach zur feierlichen Überhöhung und Ver-

1943 in Santiago de Chile geboren. Studium der Theologie und Soziologie in Santiago, Münster und Sussex. Lehrtätigkeit in beiden Disziplinen an der Universidad Católica de Chile. Promotion in Theologie 1976 mit einer Dissertation über «El problema de la praxis en la teología de la liberación». Veröffentlichungen: *Theologie aus der Praxis des Volkes* (Hg.) (München/Mainz 1978) und mehrere Artikel über Ideologie und Theologie der Befreiung. Zur Zeit Assistent an der Universität Bielefeld. Anschrift: Grevener Str. 478, D-4400 Münster (Westf.).

klärung vorgefaßter bürgerlicher Zukunft und – angesichts des Todes – zur Verlängerung dieser bürgerlichen Zukunft und des in ihr mächtigen Ich ins Transzendente–Ewige. *Die messianische Religion der Bibel ist weithin zur bürgerlichen Religion im Christentum unserer Tage geworden.* Diese Feststellung ist nicht denunziatorisch gegenüber dem Bürger gemeint, dessen gesellschaftliche Problematik hier nicht in sich zur Erörterung steht. Auch ist sie zunächst keine Kritik an der Tatsache, daß die mitteleuropäische Kirche überwiegend aus sog. Klein- und Großbürgern besteht, die das kirchliche Leben gerade auch hierzulande prägen. Vielmehr ist sie Ausdruck einer Sorge gegenüber dem Christentum, das sich m.E. selbst infrage stellt, wenn es nicht seinen Unterschied zur bürgerlichen Religion wahrnimmt und durchsetzt.

In dieser bürgerlichen Religion ist die messianische Zukunft aufs äußerste bedroht. Und zwar nicht in erster Linie dadurch, daß sie zur Beschwichtigung und Vertröstung, zum Opium für die zukunftslosen Habenichtse entfremdet wird; sondern dadurch, daß sie zur Bestätigung und Bestärkung für die bereits Habenden und Besitzenden gerät, für die ohnehin Aussichts- und Zukunftsreichen dieser Welt.

Die messianische Zukunft christlichen Glaubens bestätigt und bestärkt aber nicht einfach unsere vorgefaßte bürgerliche Zukunft, verlängert sie nicht, tut ihr nichts hinzu, überhöht und verklärt sie nicht, sondern – *unterbricht* sie. «Erste werden Letzte sein, und Letzte Erste.» Der Sinn des Habens wird durchkreuzt vom Sinn der Liebe: «Die ihr Leben besitzen, werden es verlieren, und die es gering achten, gewinnen.» Diese Art von Unterbrechung, die senkrecht einschlägt und unsere mit sich selbst versöhnte Gegenwart stört, heißt mit einem bekannteren biblischen Wort «*Umkehr*», Umwendung der Herzen, *metanoia*. Und auch die Richtung dieser Umkehr, ihr Weg, ist für Christen vorgezeichnet. Er heißt Nachfolge. Darauf ist zu achten, wenn die Zukunft, zu der der Glaube befähigt, nicht von vornherein im Bannkreis bürgerlicher Religion ausgelegt werden soll – oder anders ausge-