

Das Wunder erscheint als Bestätigung einer Apologetik für «unsere Zeit, die am Unglauben zugrunde geht. Sie braucht Wunder, um zu Gott zurückzukehren, zu ihm, den sie verlassen hat, und der allein sie heilen kann». So schreibt Marie Lachaud in ihrer Hagiographie von 1894. Das ist fast wörtlich die

Definition der Apologetik durch das Wunder, so wie Kardinal Deschamps sie gibt, dessen Lehre sich auf dem Ersten Vatikanum durchsetzt. Aber was bleibt da noch übrig von der wirklichen Persönlichkeit der Agnes?

#### BERNARD PLONGERON

1964 Priesterweihe in Paris. Nach einer Lehrtätigkeit an den Universitäten von Straßburg und von Löwen Professeur adjoint am Institut Catholique in Paris (Philosoph. und Theol. Fakultät) und Maître de recherche sowie Mitglied im Comité National du Centre National de la Recherche Scientifique. Nach einem Studium am Institut für politische Studien in Paris, an der Sorbonne und an der theologischen Fakultät in Paris. Erwerb mehrerer Doktorgrade. Spezialist für die Geschichte der religiösen Mentalität in früherer Zeit und heute. Veröffentlichungen u. a.: *Théologie et Politique au siècle des Lumières 1770–1820* (Groz, Genf 1973); *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle* (Hachette, Paris, 1974); in Zusammenarbeit mit anderen: *Le christianisme populaire. Dossiers de l'histoire* (Paris 1976) und *La Religion Populaire. Approches historiques* (Paris 1976). Er arbeitet für mehrere französische und ausländische Zeitschriften, u. a. für *The Catholic Historical Review*, Washington D.C., und ist einer der Direktoren der *Histoire des Diocèses de France*, Beauchesne, Paris. Anschrift: 74, rue de Sèvres, F-75 007 Paris, Frankreich.

<sup>1</sup> Die gedruckten und handschriftlichen Quellen zum Leben der Agnes von Jesus sind im einzelnen aufgeführt bei A. Müller (Docteur-ès-lettres, Professor am Institut Catholique in Paris): *Une mystique dominicaine du XVIIe siècle: la Vénérable Mère Agnès de Langeac, Monastère Sainte-Catherine de Langeac, Haute-Loire, 1963*, 27–29.

<sup>2</sup> Marie-Emma Lachaud, *Vie merveilleuse de la Vénérable Mère Agnès de Jésus* (Paris 1894) Vorwort.

<sup>3</sup> Für diese lange Kontroverse vgl. den Artikel «Canonisation dans l'Eglise Romaine»: *Dict. Théol. Cathol.*, Sp. 1633–1636.

<sup>4</sup> *Archive von Saint-Sulpice, Documents Emery VIII*, 8674.

<sup>5</sup> *AaO*. XI, 212–213; 239–240.

<sup>6</sup> *AaO*. Briefe Feschs an Emery, XI, 163; 217; 223; 431.

<sup>7</sup> Dekret des Präfecten der Ritenkongregation, Della Somaglia, im *Journal des Curés* Nr. 72 vom 20. Mai 1808.

<sup>8</sup> *Mélanges de Philosophie...*, Band 6 (1809) 357–63.

<sup>9</sup> M.R. Jeuné, *Une mystique dominicaine, la Vénérable Agnès de Langeac* (Paris 1924); R.P.D.A. Moriter, *La Vénérable Mère Agnès* (Paris 1925).

<sup>10</sup> Zitiert bei M.R. Jeuné, a.a.O. 240–241.

Aus dem Französischen übersetzt von Sr. Christa Pfirmann OCD

Eduardo Hoornaert

### Aus dem Volk stammende Heiligkeitsmodelle

Schon seit mehreren Jahrhunderten, vor allem seit dem Konzil von Trient, haben die römischen Behörden ein Heiligkeitsmodell entworfen, nach dem sie sich bei Heiligsprechungen richten. Es gibt also objektive Normen oder *canones*, nach denen sich die vatikanische Kurie in solchen Fällen richtet. Deshalb spricht man von «Kanonisierung». Andererseits ist allgemein bekannt, daß das christliche Volk immer bestimmte Menschen als Heilige verehrt hat; «Heiligsprechung durch das Volk» ist so alt wie die Kirche selbst. Die Volksheiligen zeigen manchmal einen sehr lokalen und vorläufigen, in anderen Fällen einen universaleren und bleibenden Charakter. So betrachteten manche Gruppen des katholischen Volkes Johannes XXIII. als Heiligen; auch Papst Johannes Paul I. erwarb in seiner kurzen Amtszeit den Ruf, ein Heiliger zu sein. Die

Frage ist: Geht es hier nur um einen Eindruck, ein Volksempfinden, einen Ausdruck der «Volksreligiosität», oder steckt dahinter eine Struktur? Geht es nur um ein Lächeln, eine Gebärde oder eine Art, sich zu geben, was die Masse anspricht? Oder geht es um eine bestimmte Art von Volkstümlichkeit? Oder weist die «Heiligsprechung durch das Volk» auf ein bestimmtes Modell hin – läßt sich darin eine Struktur, ein Kriterium entdecken? Die Frage ist nicht nebensächlich, denn schließlich geht es um ein Werturteil über das Gottesvolk, das von den Organisatoren der Religion vor allem durch Negativität charakterisiert zu werden droht. Ist aber das Gottesvolk nicht Bewahrer von Plänen für die Zukunft, Entwerfer einer Strategie, Triebfeder der Geschichte?

Es sei uns gestattet, diese Frage aus der brasilianischen Kirchengeschichte zu beleuchten, indem wir drei nichtkanonisierte Volksheilige vorstellen, um danach zu diesem Thema bestimmte Überlegungen anzustellen.

#### *Drei Volksheilige der brasilianischen Geschichte*

São Sepé ist ein Städtchen im südlichen brasilianischen Staat Rio Grande do Sul. Es liegt am Strom desselben

Namens, nicht weit von der größeren Stadt Santa Maria. Der Name São Sepé wurde vom Volke dem Ort gegeben, wo der indianische Missionschrist José Tiaraçu im Jahr 1756 von den vereinigten spanischen und portugiesischen Demarkationstruppen, die den Traktat von Madrid (1750) ausführen und also die indianischen Christen des Ostufers des Rio Paraguay vertreiben sollten, am Ufer des nach ihm genannten Stroms ermordet wurde<sup>1</sup>. Die Heiligsprechung durch das Volk geschah unmittelbar danach und hält sich schon mehr als zweihundert Jahre, wenn auch nur auf sehr lokaler Ebene<sup>2</sup>.

In einem anderen Zusammenhang muß das Leben des Padre Cícero Romão Batista, des heiligen Priesters von Juazeiro im Süden des nordöstlichen brasilianischen Staates Ceará, gesehen werden. Als Neupriester kam Padre Cícero im Jahr 1872 in das ärmliche Dorf Juazeiro, das zur Pfarrei Crato gehörte. Dort sollte er 62 Jahre bleiben, bis zu seinem Tod im Jahre 1934. Die Kapelle des Dorfes war Unserer Lieben Frau von den Sieben Schmerzen geweiht, aber eigenartigerweise galt die Frömmigkeit des jungen Kaplans Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz, die in Brasilien Patronin der Sklaven ist. Vor dem Bild Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz betete Padre Cícero jeden Tag mit seinen Sklaven, die er als kirchlichen Schatz geerbt hatte, den Rosenkranz. Innerhalb sehr kurzer Zeit verbreitete sich der Ruhm des Priesters unter Sklaven und Armen über die weiten Viehzuchtgelände der Ceará und Nordostbrasilien. Pilger kamen von allen Seiten nach Juazeiro<sup>3</sup>, das sich 1911 von der Mutterstadt Crato gelöst hatte und eine der größten Städte im brasilianischen Binnenland wurde. In den Augen der unzählbaren «Pilger des Padre Cícero» ist Juazeiro bis heute eine heilige Stadt<sup>4</sup>.

Der dritte Volksheilige, den wir hier vorstellen möchten, ist der italienische Kapuziner Frei Damiano de Bozzano, der seit 1931 bis heute das Innere Nordostbrasilien durchzieht, um seine Volksmissionspredigten zu halten. Er ist praktisch der einzig übriggebliebene Volksmissionar, der die Tradition der Kapuziner-Volksmissionen, die mit Beginn des 18. Jahrhunderts einsetzte, fortführt. Die meisten europäischen oder nach europäischem Modell ausgebildeten Missionare gaben sich vor den Menschen als Verweltlicher und verloren allmählich den Kontakt. Frei Damiano dagegen wird überall von großen Massen willkommen geheißen: wie ein Heiliger. Die Predigten, die er unermüdlich wiederholt, sind aus dem Italienischen übersetzt und auswendig gelernte dogmatische und moralische Texte, die die katholische Theologie, wie sie in den Jahren 1925/1930 an der Gregorianischen Universität in Rom gelehrt wurde, getreu wider-

geben. Er wird von dem mehr progressiven Flügel der katholischen Kirche bekämpft, der ihm vorwirft, von den Politikern manipuliert zu werden. Die Anwesenheit des Predigers wandelt aber die Stadt, die er besucht, für einige Tage in einen Ort der Begegnung, Freundschaft und Freigebigkeit<sup>5</sup>.

#### *Volksheiligkeit, koloniales Sklaventum und Fanatismus*

Beim Vergleich dieser drei Lebensgeschichten fallen sofort zwei Elemente auf, die ihnen gemeinsam sind: Der Volksheilige in Brasilien tritt in eine bestimmte Beziehung zum Sklaventum, und – an zweiter Stelle: er erweckt im Volk den sog. Fanatismus.

Der Volksheilige unterscheidet sich zunächst und vor allem von seinen Mitmenschen, indem er auf die eine oder andere Art das koloniale Sklaventum verwirft. Der Begriff «koloniales Sklaventum»<sup>6</sup> darf nicht mit Sklaverei verwechselt werden. Sklaverei ist ein rechtlicher Begriff, weist auf eine typische Form des Privateigentums hin, bei dem der Sklave keine juristische, von der Gesellschaft akzeptierte Persönlichkeit ist und dementsprechend ganz und gar seinem Herrn gehört. Seit 1888 kennt Lateinamerika juristisch die Sklaverei nicht mehr; es blieb aber ein zeitgebundener Ausdruck eines tiefer wurzelnden ökonomischen Begriffs, der hier mit Sklaventum bezeichnet wird.

Tatsache ist, daß es den Europäern und anderen Völkern seit dem 16. Jahrhundert nur mittels äußerster Zwangsarbeit, die sie der eingeborenen Bevölkerung oder den aus Afrika importierten Arbeitskräften auferlegten, gelungen ist, in Lateinamerika ihre Pläne auszuführen. Der Zwang zu dieser Zwangsarbeit kann von außen kommen: durch Folter, Gefangenschaft oder Sklaverei, kann aber auch durch die wirtschaftlichen Verhältnisse eingegeben sein, durch eine sehr geringe Vergütung der Arbeitskraft. Im allgemeinen ist man sich darin einig, daß in Lateinamerika bestimmte Formen kolonialen Sklaventums weiterbestehen.

Wir wollen hier auf diese Frage nicht weiter eingehen, sondern nur darauf hinweisen, daß die brasilianischen Volksheiligen, die hier kurz vorgestellt wurden, auf die eine oder andere Art und Weise zu diesem Sklaventum Stellung bezogen: São Sepé kämpfte bis zum Tode darum, seine Mitmenschen aus der Sklaverei zu lösen; Padre Cícero unterstützte eine Alternative nicht-kolonialer Landwirtschaft<sup>7</sup>; Frei Damiano unterscheidet sich von den meisten anderen Priestern durch die außergewöhnliche Geduld, die er gegenüber

den Nachkommen der Sklaverei und Erben des Sklaventums an den Tag legt. Wir werden auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen.

An zweiter Stelle wecken die brasilianischen Volksheiligen beim Volke «Fanatismus». Immerzu wiederholt sich dieser Ausdruck bei der Beschreibung ihres Lebens und Wirkens. Die Verehrung des São Sepé wird in kirchlichen Kreisen häufig als legendarisch und tendenziös angesehen, denn meistens werden die von den Indianern ermordeten Missionare als Märtyrer verehrt, nicht aber die von den Europäern ermordeten indianischen Christen. Auch die Verehrung für Padre Cícero wird heutzutage vom Klerus im allgemeinen als Ausdruck der Rückständigkeit, Unwissenheit oder des Fanatismus abgelehnt. Die Missionsreisen des Frei Damião werden von den Gemeindepriestern des Binnenlandes manipuliert, oder sie wollen nichts davon wissen: nur wenige sehen in einer Mission mit Frei Damião einen Wert.

Wenn der Terminus «Fanatismus» sorgfältig analysiert wird, kommt man zu der Feststellung, daß sich das Volk selbst nicht für fanatisch erklärt; es wird so von anderen charakterisiert. Der Terminus hat also eine bestimmte Beziehung zur sozialen Stellung in der Gesellschaft. Es ist möglich, daß das Reden über Fanatismus nicht so sehr das Objekt, von dem man spricht, als vielmehr das Subjekt, welches spricht, bestimmt und einordnet. Vom Ort der herrschenden Gruppen aus wird also ein Versuch unternommen, das Volksphänomen und gleichzeitig die ganze sog. Volksreligiosität auf das Emotionale und Psychologische zurückzuführen. Über Fanatismus sprechen heißt die Wirklichkeit reduzieren, bestimmte Elemente übersehen, die anderen nicht zu Worte kommen lassen. Wenn der andere, der fanatische Volkschrist, der Frei Damião nachläuft, zu Worte käme – was würde er uns sagen? Wie würde er den Fanatismus auslegen?

#### *Das Heiligkeitsmodell des brasilianischen Volkes*

Vor dem brasilianischen Horizont kann die Anwesenheit der Europäer und Nordamerikaner (seit dem 16. Jahrhundert bis heute), nur auf zwei Arten verstanden werden: als Bedrohung oder als hoffnungsvolles Zeichen. Insofern sich die Fremden, die hier seit dem 16. Jahrhundert landeten, mit dem kolonialen System identifizierten, waren sie eine Bedrohung für die von ihnen unterworfenen Bevölkerungsgruppen. Die Bedrohung für die amerikanische Urbevölkerung war so groß, daß die Geschichte der brasilianischen Indianer seit dem 16. Jahrhundert die Geschichte ihrer Ausrottung ist. Das Land wurde von Indianern «freige-

macht» und stand bereit, um für Europa und Nordamerika durch das Weiterbestehen des kolonialen Sklaventums Gewinne zu bringen. Gleichzeitig wurde die katholische Religion die wirksamste Bedrohung für Indianer und aus Afrika importierte Sklaven<sup>8</sup>.

Aber nicht alle Europäer in Brasilien identifizierten sich mit dem Kolonialismus; zumal die Einsiedler und Volksmissionare taten das nicht. Menschen wie Feliciano Mendes oder Lourenço de Nossa Senhora in Minas Gerais verkauften ihre Sklaven, ihre vom Staat verliehenen Vorrechte und Ländereien und wurden Klausner mitten unter den Armen<sup>9</sup>. Der bretonische Kapuziner Martin de Nantes und der berühmte Jesuit António Vieira in der Maranhão verteidigten die Freiheit der Indianer gegenüber Landbesitzern und Sklavenhändlern<sup>10</sup>. Je mehr diese Menschen von dem kolonialen Verhaltensmodell Abstand nahmen, desto eher waren sie imstande, die Heiligkeit des Volkes zu beweisen. Mit anderen Worten: Nur im Verhältnis zu einer historischen und konkreten Entheiligung kann Heiligkeit verstanden werden.

Das große Sakrileg, seit dem 16. Jahrhundert von Europa und Nordamerika begangen, ist die Einpflanzung des Sklaventums in die Welt, und das mit kolonialen Zielen. Das Volk, geheiligt durch den Heiligen Geist, wird bis in seine tiefsten Fasern von diesem Sakrileg geschändet. Das koloniale Sklavensystem wird nicht nur Herr über die Menschen, sondern auch über die Orte und Zeiten. Diese Orte und Zeiten sind es, die von den Volksheiligen in ihrer ursprünglichen Heiligkeit wiederhergestellt werden: durch die Anwesenheit des Padre Cícero in Juazeiro wird dieses Sklavenloch umgebildet zu einer «heiligen Stadt» und ergibt sich eine Dialektik gegenüber Crato, der auf Sklaventum ausgerichteten Mutterstadt. Durch diese neue Beziehung Juazeiro-Crato wird der brasilianische Raum virtuell auf neue Weise für die Menschen brauchbar gemacht: er umgreift nicht nur mehr das Verhältnis «Herr-Sklave», sondern wird nun auch von Pilgern durchkreuzt. Die Welt ist nicht mehr ein geschlossener Raum, es entsteht Offenheit für alternativen Gebrauch dieses Raumes.

Dasselbe geschieht durch das Auftreten des São Sepé in Rio Grande do Sul: für die kolonialen Mächte Spanien und Portugal ist der Rio Grande ausschließlich ein kolonialer Handelsraum. Spanien kommt es darauf an, den Rio de la Plata für die koloniale Schifffahrt freizumachen, und Portugal ist der Rio Grande wichtig für den Sklavenhandel aus São Paulo. So kommt der Traktat von Madrid zustande (1750), der sieben blühende indianische Missionsstationen gegen das Schmuggelnest von Colônia do Sacramento eintauscht<sup>11</sup>. Diese Aushandlung des brasilianischen

Raumes erkennt nicht mehr den Raum an, der «von Gott und Sankt Michael»<sup>12</sup> den Missionschristen übergeben wurde<sup>13</sup>. In diesem alternativen Gebrauch des Raumes liegt die geschichtliche Berufung des Rio Grande do Sul: ein heiliges Land zu sein, den Menschen gegeben, um dort in Freiheit, Friede und Liebe zu leben. São Sepé ist es, der dies dem Lande Brasilien offenbart; er bezeichnet Brasilien als einen heiligen Raum. Aber auch die Zeiten werden von den Volksheiligen neu offenbart: der Besuch des Frei Damião in verschiedenen Orten und Dörfern Nordostbrasilien schafft überall einen neuen Gebrauch der Zeit, der mit ihrem alltäglichen Gebrauch kontrastiert. Er verwirklicht auf besondere Art, was auch das Fest verwirklicht: die Ablösung von der «sakrilegischen» Zeit, in der die Leiber der Armen bis aufs letzte durch die Reichen ausgebeutet werden. Der Besuch des Frei Damião stellt die Leiber und die Seelen wieder her: durch die Wiederherstellung der Zeit. Dieses simple Geschenk von Zeit für eine Begegnung mit Gott und mit den Mitmenschen ist die große Wohltat der Volksmissionen.

Es würde zu weit führen, hier auf die wichtige Frage nach dem Grad der Wirkung dieser Wiederherstellungen von Zeit und Raum einzugehen. Im Rahmen dieses Beitrags genügt der Hinweis, daß diese Wiederherstellungen, so beschränkt sie auch sein mögen, tatsächlich bestehen und auf eine Volksstrategie mit weitgehenden Folgen hinweisen. In diesem Zusammenhang ist der Volksheilige an erster Stelle ein Mensch, der die Heiligkeit von Gottes Geist, die im Volke wirksam ist, offenbart. Er ist eingeschaltet in eine Volksstrategie von Widerstand, Neuaufbau der Würde, Reorganisation und Identifizierung. Das Volk braucht den Heiligen für seine Selbstverwirklichung und um die Schändungen zu überwinden, denen es zum Opfer fiel. Das Sklaventum ist darauf ausgerichtet, Völker zu vernichten und atomisierte Individuen zu produzieren. Demgegenüber stellt der Volksheilige, langsam und geduldig, die Volkseinheit aus traditionell-religiösen Elementen wieder her. Aber seine Tätigkeit ist vorläufig und relativ. Er ist kein Held, der aus der Menge herausragt, und sein Schwerpunkt liegt nicht bei seinen individuellen Tugenden, sondern vor allem bei seiner Option für die Mitmenschen. Er ist der relative und vorläufige Ausdruck eines sich heiligenden Gottesvolkes. Das wird eindeutig durch die Art gezeigt, wie das Volk von Nordostbrasilien Beziehungen schuf zwischen Padre Cícero und Frei Damião: Als Padre Cícero 1934 starb und Frei Damião schon seit 1931 umherreiste, wurde letzterer durch das Volk als Fortsetzer von Padre Cíceros Sache angesehen. Diese Übertragung hat eine tiefe Bedeutung: von

Wichtigkeit ist nicht der einzelne, sondern die Aufgabe. Frei Damião zeigt deutlich seine Grenzen: Seine Botschaft wird weitgehend von Politikern manipuliert, was auf die Vorläufigkeit seiner geschichtlichen Bedeutung hinweist. Der Heilige ist tatsächlich kein Held, keine außerordentliche Gestalt neben und über dem Volke, sondern im Gegenteil Träger einer Volksberufung.

Also: ein bestimmtes Heiligkeitsmodell kann nur in einem geschichtlich bestimmten Sakrilegium gegenübergestellt werden, welches das Gottesvolk antastet. Der Volksheilige offenbart die Heiligkeit des Volkes, das von Gottes Geist beseelt wird.

### *Ist dieses Heiligkeitsmodell nur auf Lateinamerika anwendbar?*

Die drei brasilianischen Heiligengeschichten, die hier vorgetragen wurden, haben vielleicht bei vielen Lesern einen exotischen Eindruck hinterlassen. Tatsächlich, in Nordamerika oder Europa ist es heutzutage einigermaßen schwierig, umherreisenden Missionaren wie Frei Damião zu begegnen. So kann die Vorstellung aufkommen, diese Volksheiligen seien ein typisch lateinamerikanisches Phänomen, das angesichts des Fortschritts der Menschheit schon bald der Vergangenheit angehören wird. Es ist wahr, daß die symbolischen Aussagen der lateinamerikanischen Volksreligion einen traditionell-mittelalterlichen Eindruck erwecken; es muß jedoch unterschieden werden zwischen der Symbolwelt (Prozessionen, Pilgerfahrten, Novenen, Patronatsfesten) und den Wirklichkeiten, die durch diese Symbole bezeichnet werden. Und diese Wirklichkeiten sind nicht veraltet, sie sind auch nicht exotisch.

Seit dem 16. Jahrhundert ist die Welt tatsächlich eins geworden, von einem westeuropäischen Zentrum her, das sich ein atlantisches Imperium aufgerichtet hat, zunächst durch Spanien und Portugal, später durch die Niederlande, Frankreich und vor allem England, schließlich durch Nordamerika. Während einander folgender konjunktureller Veränderungen ökonomischer und politischer Art blieb der Katholizismus, genauer gesagt der iberische Katholizismus die große formende Kraft des Kolonialismus in Lateinamerika. Das koloniale Sklaventum, von dem aus hier die Volksheiligkeit interpretiert wurde, ist also eine universal-katholische Angelegenheit, keine typisch lateinamerikanische. Das Heiligkeitsmodell, das im lateinamerikanischen Volk geboren wurde, ist in erster Linie eine Anklage gegen Europa, das Mutterland des

Katholizismus, der nach Lateinamerika übertragen wurde. Es kommt darauf an, diese Anklage zu erforschen, ihr Aufmerksamkeit zu schenken; das Verhältnis von Katholizismus und Kolonialismus sorgfältig zu untersuchen und auf die Feststellung einzugehen, daß der Katholizismus in den armen Weltteilen oft eine sakrilegische Religion war und ist: eine Religion, die in Afrika dem Sklavenhandel in die Hand arbeitete<sup>14</sup> und in Amerika der Sklavenarbeit<sup>15</sup>, eine Religion, die auch heute den Kolonialismus stützt. Afrika und Lateinamerika offenbaren Europa sich selbst: ohne diese Offenbarung aus der «Kehrseite der Geschichte» wird Europa nur sehr schwer die Kehrseite der Weltakkumulation in Form von Gewinn und Kapitalismus erkennen, und diese Kehrseite heißt Sklavenhandel und Sklavenarbeit, fortlebend im heutigen Sklaventum.

Sodann ist das lateinamerikanische Heiligkeitsmodell vielleicht weniger exotisch, als es auf den ersten Blick scheint. Der Exotismus liegt innerhalb unserer Grenzen, nicht nur außerhalb. Überall gibt es Volksreligion, vielleicht kaum erkennbar; aber es ist Tatsache, daß der Katholizismus überall eine komplexe dialektische Realität umgreift. Dieses Thema ist wichtig, wir müssen einen Augenblick dabei verweilen.

### *Volksheiligkeit und Volksreligion*

Wohl nie in der Kirchengeschichte sind die innerkirchlichen Verhaltensweisen harmonisch gewesen; immer bestand auch im Schoß der Kirche eine «soziale Frage». Sie drückt sich darin aus, daß es einer Gruppe von Organisatoren des kirchlichen Lebens gelungen ist, den Gebrauch des Wortes und damit von allem, was dieses Wort an Macht bedeutete, an sich zu ziehen und eine zentrale Kultur zu bilden. So ergab sich ein Pol des Kraftfeldes, der Katholizismus heißt, der den anderen Pol, die Volksreligion oder den Volkskatholizismus, nur als Religiosität, die von Unwissenheit, Passivität oder – im Falle der Volksheiligen – von Fanatismus gezeichnet ist, verstehen kann.

Die Volksreligion schaffte sich jedoch eigene Kommunikationsmittel, nichtverbale leibliche Aussagen zur Artikulation und zum Weiterbestehen. Von der zentralen und klerikalen Kirchenkultur her wird dagegen eine stete Repression unternommen, aber gleichzeitig wird auch der Versuch unternommen, die atomisierten Elemente des Volkskatholizismus innerhalb des hierarchischen Systems zu manipulieren und in diesen zu reorganisieren.

Deshalb trifft man niemals den Volkskatholizismus «rein» an. Er ist eine Tatsache, die in einem breiteren Kraftfeld gesehen werden muß, mit der Gefahr, völ-

kisch verstanden zu werden. Mit anderen Worten: es gibt eine heimliche Einverleibung des offiziellen oder klerikalen Katholizismus, der in den Volkskatholizismus eingeschrieben steht, mit dem Erfolg, daß man sagen möchte, der Volkskatholizismus offenbare sich dem oberflächlichen Beobachter als zweideutiges Faktum. Die Elemente des Volkskatholizismus können tatsächlich nur aus ihrem Verhältnis zum hierarchischen Pol der Kirche verstanden werden. Von diesem Pol her betrachtet, scheint die «Volksreligiosität» jeder inneren Struktur entkleidet und von den Behörden abhängig zu sein. Es besteht ein Verhältnis, aber nicht immer Abhängigkeit. Mit anderen Worten: Das Verhältnis ist dialektischer Art, und es gehört zur Volksstrategie, es nicht deutlich hervorzukehren und also einigermaßen zweideutig zu halten, gewollt zweideutig also. Aber daneben verloren viele Menschen des Volkes ihr Volksgefühl und übernahmen für sich das hierarchische Modell, so daß es in der Volksreligion auch eine ungewollte Doppeldeutigkeit gibt.

Das Heiligkeitsmodell des Volkes, das in hohem Grade vom kanonischen Heiligkeitsmodell abweicht, ist ein klarer Hinweis auf das Faktum, daß die Volksreligion keine amorphe «Religiosität» ist, sondern strukturiert ist. Ihre Struktur geht hauptsächlich hervor aus dem gemeinsamen Erleben derselben Geschichte. Deshalb ist es sehr schwierig, den Volksheiligen zu verstehen, wenn man die Volksgeschichte nicht miterlebt. Das «Wunder» der Befreiung aus dem Sklaventum ist kein Wunder für den, der niemals Sklaventum erlebt hat.

Nicht nur das Sklaventum, sondern auch andere historisch gegebene Schändungen wecken Volksheilige und gleichzeitig Volksfanatismen auf. Jede historische Situation ist ja durch die Spannung zwischen Sakrileg und Heiligkeit gekennzeichnet, und diese drückt der Volksheilige aus. Er steht nicht am Rande der Kirche; seine Bedeutung ist zentral, denn er legt den Finger auf die Wunde: Die Kirche soll sich zu sich selbst bekehren, die Hierarchie soll sich zum Gottesvolk bekehren. Der Volksheilige ist ein Aufruf zur Bekehrung aus der stets wiederkehrenden Gefahr des Pharisäismus: aus der Gefahr, die der Gesetzhaftigkeit der offiziellen Religion entspringt.

Diese Überlegungen sollen aber nicht zur Vergötzung der Volksreligion führen. Sie ist ebenso gefährlich wie die unkritische Annahme der klerikalen Struktur in der Kirche. Viele Menschen des Klerus nehmen aufrecht Partei für das Volk und helfen auf diese Weise, der Polarisierung in der Kirche entgegenzuwirken. Andererseits nehmen viele Volkschristen die herrschende klerikale Kultur in sich auf und lassen sich dazu gebrauchen, die Kirche weiter zu polarisieren. Es

ist also notwendig, hier die «Unterscheidung der Geister» (*discretio spirituum*) zu üben, was in der Praxis nicht leicht ist.

Konkretes Beispiel dafür: Es gehört zur Strategie der zentralen Kultur, den Heiligen als einen Helden vorzustellen, der über das einfach Menschliche hinausgewachsen ist. Dadurch wird sein Bild zu einem Sonderbild und ist nicht mehr Ausdruck eines sich befreienden Gottesvolkes. Nun, dieses Heiligkeitsmodell, Ergebnis einer zentralen Kultur, wurde in hohem Grade vom Volke aufgenommen. Es ist ein typisches Beispiel für die Wiedereroberung der Volkskultur durch die Zentralkultur. Die Politiker von

Juazeiro waren die ersten, die ein riesiges Standbild des Padre Cícero aufrichten ließen – nicht um die Volksheiligkeit zu verherrlichen, sondern um den Padre turmhoch über das Volk zu stellen und ihn so von den Menschen zu isolieren; um einen Abstand zu schaffen zwischen Juazeiro, der Stadt, und dem Heiligen.

Jedes Heiligenbild ist denselben Formen der Manipulation und Wiedereroberung unterworfen, es gibt kein «reines» Heiligkeitsmodell, das unabhängig ist vom konkreten Kraftfeld der menschlichen Gesellschaft. Deshalb kann uns keine einzige Instanz daraus entlassen, kritisch zu denken, vor allem nicht in Heiligkeitsmodellen.

<sup>1</sup> Aurélio Porto, *História das Missões Orientais do Uruguay* (Porto Alegre 1954) passim. Siehe auch Eliezer Pacheco, *O Povo Condenado* (Artenova, Rio de Janeiro 1977); dieses Buch gibt auch weitere Literatur zu diesem Thema an.

<sup>2</sup> Sepé ist ein Guarani-Wort und bedeutet: «Führer seines Volkes», «Ratgeber seines Volkes».

<sup>3</sup> Im Portugiesischen *romeiros* (eigentlich «Romfahrer»).

<sup>4</sup> Eine Einführung in die ganze Problematik um Padre Cícero findet man in Ralph della Cava, *Miracle at Joazeiro* (New York 1970), mit guter Bibliographie. Um tiefer in das Problem einzudringen, muß man aber brasilianische Autoren wie Almália Xavier de Oliveira heranziehen, oder auch H. Groenen, *Schisma zwischen Kirche und Volk* (Doktordissertation in Nimwegen, 1978).

<sup>5</sup> Abdalaziz de Moura, *Frei Damião e os impasses da religião popular* (Vozes, Petrópolis 1977).

<sup>6</sup> Jacob Gorender, *O escravismo colonial* (Ática, São Paulo 1978). Der Begriff «koloniales Sklaventum» wird zur Zeit in der brasilianischen Forschung gründlich analysiert.

<sup>7</sup> Sylvio Rabello, *Os artesãos do Padre Cícero* (Recife 1967).

<sup>8</sup> Eduardo Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro* (Vozes, Petrópolis 1978<sup>2</sup>), vor allem das erste Kapitel.

<sup>9</sup> *História da Igreja no Brasil, Primeira época* (Vozes, Petrópolis 1977) 104–109.

<sup>10</sup> AaO. 115–118.

<sup>11</sup> Siehe Eliezer Pacheco, aaO.

<sup>12</sup> Worte, die São Sepé vor den Demarkationstruppen sprach.

<sup>13</sup> In der lateinamerikanischen Missionsliteratur wird unterschieden zwischen «missioneiro» (Missionschrist) und «missionário» (Missionar).

<sup>14</sup> J. Heyke, «Er zijn daar veel slaven en olifanten» (Es gibt dort viele Sklaven und Elefanten), *Tijdschrift voor Theologie* (1978,2) 158–178.

<sup>15</sup> Über das Verhältnis von Sklavenhandel und Taufe (als Beispiel) siehe *História da Igreja*, aaO. 302–307.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

#### EDUARDO HOORNAERT

1930 in Brügge (Belgien) geboren, Diözesanpriester des Bistums Brügge, seit 1958 in Brasilien tätig. Zur Zeit ist er Pfarrer in einem Stadtteil von Recife/Nordostbrasilien und Professor der Kirchengeschichte am Theologischen Institut ebenda; ferner Mitarbeiter an der «Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte» (CEHILA), die sich zum Ziele gesetzt hat, die Vergangenheit der lateinamerikanischen Kirche unter der Befreiungsperspektive zu studieren. Veröffentlichungen: Seit 1962 Artikel in der «Revista Eclesiástica Brasileira» (Petrópolis). – *Verdadeira e Falsa Religião no Nordeste* (Salvador 1972). – *Formação do catolicismo brasileiro 1500–1800* (Petrópolis 1978<sup>2</sup>). – *História da Igreja no Brasil, Primeiro período* (Mitarbeiter) (Petrópolis 1979<sup>2</sup>). Anschrift: Alto do Deodato 761, Agua Fria, 50.000 Recife, PE Brasilien.