

Segundo Galilea

Die Diskussion über die Volksreligiosität in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie

Sehr lange Zeit war die Volksreligiosität in Lateinamerika weder ein Reflexions- noch ein Diskussionsgegenstand. Sie war für das Christentum des Kontinents eine alltägliche Sache. Seit den letzten drei Jahrzehnten jedoch ist sie zu einem Gegenstand des Interesses und der Diskussion geworden sowohl von Seiten der Pastoraltheologie als auch von Seiten der Gesellschaftswissenschaften.

Diese Entwicklung überschneidet sich im allgemeinen mit dem Auftauchen des Befreiungsthemas in den gesellschaftlichen Bewegungen, die sich dem Kampf um Gerechtigkeit verschrieben haben, und folglich auch in Theologie und Pastoral der Kirche. Die Erfordernisse der Befreiung der Armen und Unterdrückten wurden zur Hauptaufgabe der Christen¹. Dies veranlaßte die bedeutendsten Kreise der Kirche zu einem «Exodus» in Richtung auf die Welt der Armen. Es wurde eine tiefe Begegnung der führenden Christen und der Theologen mit dem Volk eingeleitet: eine Begegnung mit dem Elend und der Ausbeutung dieses Volkes, mit seinen gerechten Hoffnungen und Kämpfen, mit seiner Kultur und natürlich mit seiner Religiosität.

Daher erklärt sich die Tatsache, daß das Thema der Befreiung und das der Volksreligiosität im Engagement der Christen zusammengehören und weitgehend übereinstimmen. Beide stellen typische, ureigene Fragen der christlichen Problematik des Kontinents dar. Die Fragestellung, die uns interessiert, könnte so formuliert werden: die Subjekte der Befreiung – die Armen und Unterdrückten – leben im allgemeinen in der Volksreligiosität. Und diese Religiosität wird normalerweise in katholischen Kategorien zum Ausdruck gebracht; es handelt sich um einen Volkskatholizismus.

Die Komplexität der Volksreligiosität

Die Charakteristika der lateinamerikanischen Volksreligiosität (Volkskatholizismus) sind bei Seelsorgern

und Theologen allgemein bekannt². Ein Konsens scheint über folgende Punkte zu bestehen: die Identifizierung der Volksreligiosität mit dem einfachen, armen Volk, insofern diese eines der grundlegenden Substrate seiner Kultur darstellt («Kulturkatholizismus»); ihre Bedingungen und Tendenzen, die aus dem Elend, der Unsicherheit und der Unterdrückung des Volkes herrühren («Religion der Armut»); ihr Ursprung in dem von der Religiosität der Eingeborenen und der Afroamerikaner beeinflussten iberischen Katholizismus der Gegenreformation; ihre Situation innerhalb der Kirche: es handelt sich um einen mehr oder weniger am Rande der Liturgie und der offiziellen pastoralen Leitlinien existierenden, kaum evangelisierten Katholizismus, der im allgemeinen dekadente Züge aufweist (all dies schließt seine starke Fähigkeit zum Überdauern und die Bewahrung echt christlicher Werte – in der Einstellung zu Leben und Tod, Solidarität, Sinn für Gott usw. – nicht aus).

Wohlbekannt sind auch ihre Ausdrucksformen und Erscheinungsweisen, die oft mit denen der traditionellen religiösen Kulturen übereinstimmen: ihr Devotionalismus, ihr Angezogenheit von heiligen Orten, Dingen und Riten, der Wert der religiösen (katholischen) Symbole, das Vertrauen in Gott und seine Heiligen, von denen manchmal ein unmittelbares Eingreifen erwartet wird, die Menschlichkeit und Brüderlichkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen usw. ...

Aus all dem können wir einige allgemeine Feststellungen ableiten: 1. die lateinamerikanische Volksreligiosität ist trotz der tiefgreifenden gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen der letzten beiden Jahrzehnte heute noch im Kontinent fest verwurzelt und lebendig; 2. diese Volksreligiosität ist sehr komplex; um sie analysieren und verstehen zu können, muß man außer den eigentlich religiösen und katechetisch-pastoralen auch folgende Faktoren berücksichtigen: Faktoren aus dem Bereich der Volkskulturen, in die sie eingebunden ist; Faktoren, die mit Unterentwicklung und Marginalität zusammenhängen; Faktoren, die sich aus der Geschichtstradition, der Symbolik und dem kollektiven Unbewußten usw. herleiten; 3. die lateinamerikanische Volksreligiosität ist außerordentlich ambivalent; ihre Bewertung aufgrund christlicher Maßstäbe ist noch komplexer wegen der Vermischung von Motivationen und Einstellungen unterschiedlichen Wertes vom Christlichen bis zum Synkretistischen, von der «Religion der Nächstenliebe» bis zur «Religion der Interessen».

Bei lateinamerikanischen Theologen und Seelsorgern scheint heute Übereinstimmung hinsichtlich dieser Feststellungen und der Tatsache zu bestehen, daß der Volkskatholizismus zur Grundlage der Kulturen

und der Befreiungsdynamik des Volkes gehört. Diese Feststellungen haben zur Diskussion über die Volksreligiosität in ihrer Begegnung mit den Erfordernissen der Befreiung eben dieses Volkes geführt.

Die Anfragen der Befreiung an die Volksreligiosität

Die Theologie der Befreiung, die in den armen Völkern Lateinamerikas das Bewußtsein ihrer Würde und ihrer Rechte und ein kritisches Bewußtsein von den Armuts- und Unrechtsverhältnissen wachruft und die Armen christlich motivieren will, sich zusammenzutun und gemeinsam für ihre Förderung und Befreiung zu arbeiten und dabei die Haltung einer falschen Ergebung und eines weltlichen Konformismus aufzugeben, kann in diesem Bezugsrahmen auf eine kritische Befragung der Volksreligiosität nicht verzichten. Der Kern dieser Problematisierung besteht nicht darin, die Volksreligiosität darauf hin zu befragen, ob sie imstande ist, zu überleben oder den Glauben des Volkes in einer säkularisierten Welt zu bewahren (wie es in den hochindustrialisierten Ländern der Fall ist), sondern in der Frage nach ihrer Fähigkeit, ein positiver Faktor bei der Befreiung der Armen zu sein.

Diese Fragen betreffen die Befreiungstheologie und die christliche Befreiungspraxis. Seit drei Jahrzehnten sind von einer Mehrheit oder Minderheit mehr oder weniger fundiert (eine Antwort auf diese Frage ist Teil der Diskussion, die wir hier untersuchen) Fragen über die Volksreligiosität gestellt worden, die von ihrer christlichen Identität bis zu ihrer Rolle bei der Befreiung reichen. Ist die Volksreligiosität ein gültiger Ausgangspunkt für die Befreiung? Oder spielt sie eher eine konformistische, entfremdende Rolle? Läßt sich ein kritisches, auf Veränderung zielendes Bewußtsein von der Volksreligiosität her entwickeln, oder bleibt diese immer ein Ballast, von dem man sich trennen muß? Sind die pastorale Beachtung der Volksreligiosität und die befreiende Evangelisierung konvergierende oder divergierende Faktoren? Und angenommen, die Volksreligiosität wäre ein nicht zu ignorierender Faktor in der Befreiungspraxis, wäre sie dies aus rein taktischen Gründen oder aber, weil es sich um einen potentiell befreienden Faktor handelt?

Bei dieser Problematisierung ist man sogar zu der radikalen Frage gekommen: Wie weit ist die lateinamerikanische Volksreligiosität in ihrem gegenwärtigen Zustand echtes Christentum? Wird man nicht zwischen dieser Religiosität und einem «befreienden, authentischen» Christentum, mit dem sich die Theologie der Befreiung identifiziert, zu unterscheiden haben? Dann wäre die Volksreligiosität «formal» christlich, d. h. das religiöse Gefühl eines Volkes, das

sich in christlichen Symbolen und Riten ausdrückt, weil diese die einzigen religiösen Träger sind, die ihre Gesellschaft und Kultur ihnen zur Verfügung stellen.

Die verschiedenen Antworten auf diese Fragen vom Standpunkt der christlichen Befreiung aus stellen die Diskussion dar, die uns in diesem Artikel interessiert.

Die religionskritische Antwort

Die ersten Auswertungen der Volksreligiosität aus der genannten Perspektive stammen aus den 50er Jahren. In einer ersten Phase stimmen Religionssoziologen, Theologen und Seelsorger (im allgemeinen) in ihrer negativen Bewertung überein. Zu diesem Zeitpunkt spielt das Befreiungsthema als solches noch keine Rolle; die Kritik wird von anderen Überlegungen beeinflusst: von der Notwendigkeit, in der lateinamerikanischen Kirche militante, engagierte Bewegungen und Gemeinschaften ins Leben zu rufen und dabei ein Christentum der Eliten und eine Kirche hervorzuheben, die imstande ist, Zeichen und Zeugnis des Evangeliums zu sein. In dieser Sicht wurde die Volksreligiosität als ein ambivalenter, undurchsichtiger Bereich des Christentums wahrgenommen. Diese Denkrichtung übt auch heute noch einen gewissen Einfluß aus³.

Zur gleichen Zeit trafen sich diejenigen in einer ausgesprochen kritischen Position, die in größerem oder geringerem Maße die nordatlantischen Strömungen der «Theologien der Säkularisierung» bejahten, die (zumindest verstand man sie in Lateinamerika so) zu einem säkularisierten, sich von den traditionellen religiösen Formen distanzierenden Christentum führten. Auf diese Weise wird der Unterschied zwischen Christentum und Volksreligiosität stark betont; letztere sei dazu verurteilt, nach und nach zu verschwinden, und dies bedeute für das lateinamerikanische Christentum keinen großen Verlust. Im Kontext dieses Kontinents interpretiert man die Volksreligiosität als «Natur-» oder «Kulturreligion», die sich in katholischen Formen ausdrückt. Es handle sich um ein oberflächliches, dem Leben und den Aufgaben der Geschichte entrücktes Christentum⁴.

Mit der Einführung der Problematik der Befreiung und ihrer Theologie in jüngerer Zeit wird diese kritische Einstellung zur Religiosität von der Strömung aufgegriffen, welche die marxistische Analyse bevorzugt. Die Volksreligiosität wird in einen Gegensatz zu den Bedingungen der Befreiung gestellt, und die Kritik an dieser Religiosität steht unter dem Einfluß der marxistischen Religionskritik. Wir haben es hier mit der säkularisiertesten Strömung der «Theologie» der Befreiung zu tun. Hervorgehoben wird der Unterschied zwischen einem «befreienden Christentum»

(das die Religionskritik überwindet) und einer «Volksreligiosität», die eine ein kritisches und mobilisierendes Bewußtsein der Armen historisch entfremdende Rolle spiele.

Die Ursache für diese Entfremdung sei jedoch nicht das Volk als Subjekt der Religiosität, sondern die Manipulation ökonomischen und ideologischen Charakters, welche die Situation der Unterdrückung und Abhängigkeit in die lateinamerikanische Religiosität hineingetragen habe. Einerseits mache die Volksreligiosität den Unterdrückten ihre Ausbeutungssituation mit Hilfe einer religiösen Symbolik (der Flucht und Resignation) erträglich, die von der herrschenden Kultur und den Interessen der Herrschenden gefördert werde. Andererseits introjiziere die Volksreligiosität die Ideologie dieser herrschenden Klassen in das Bewußtsein des Volkes und verstärke so eine säkulare Abhängigkeit. Die Frage, ob diese Volksreligiosität christlich ist oder nicht, erscheint überflüssig: bestenfalls wäre sie die Projektion eines ideologisierten Christentums, das mit dem Bewußtsein und der Praxis der Befreiung unvereinbar wäre.

Aufgrund des Einflusses der marxistischen Kategorien (der die Überwindung des kapitalistischen Systems zur entscheidenden Befreiung macht) gibt es in dieser Denkrichtung für die Problematik des pastoralen Werts der Volksreligiosität kaum Raum. Aus Achtung vor den Menschen oder aus Gründen der Strategie wird diese Religiosität nicht frontal kritisiert oder bekämpft. Die Religion des Volkes würde in einem Befreiungsprozeß politischen und ökonomischen Charakters (zumindest in der Theorie) ohnehin an den Rand gedrängt und aufgelöst werden⁵.

Beim gegenwärtigen Diskussionsstand befindet sich diese Stellungnahme zum Problem Volksreligiosität/Befreiung eindeutig in der Minderheit. Derzeit liegt in der Tendenz der Befreiungstheologen und Seelsorger viel eher eine Aufwertung der Volksreligiosität als einer Manifestation christlichen Glaubens und eines Befreiungspotentials. Allerdings finden wir innerhalb dieser allgemeinen Perspektive unterschiedliche Akzente und Bewertungen.

Die Volksreligiosität als Schlüssel zur kulturellen Befreiung

Die genannten Positionen betonten bei ihrer Beurteilung der Rolle der Volksreligiosität die sozioökonomische Befreiung und deren ideologische Konsequenzen. Dies hat eine kritische Reaktion hervorgerufen, die ihre Postulate in Frage stellt und der Religiosität schließlich eine positive Rolle bei der Befreiung der

Armen zuerkennt. Zu dieser Reaktion zählt die vor allem in der argentinischen Schule der Theologie der Befreiung entwickelte, aber von bedeutenden Kreisen besonders in Chile und Brasilien geteilte «kulturelle Strömung»⁶.

Diese Position vertritt den Standpunkt, daß das wesentlichste Merkmal, welches das lateinamerikanische Volk ausmacht, seine Kultur – die Volkskultur oder die Volkskulturen – sei. Die Werte dieser von ideologischer und sozioökonomischer Unterdrückung bedrohten Kultur verteidigen heiße, die Seele und die Wurzeln des Volkes, die Quelle seiner Freiheit zu verteidigen. Die Befreiung sei letzten Endes eine kulturelle Befreiung, eine umfassende Idee, welche die Befreiung von ökonomisch-sozialer Unterdrückung und den die Volkskultur entfremdenden und zerstörenden Ideologien einschließen müsse.

Diese Ideologien seien nordatlantischen Ursprungs und typisch für die säkularisierende «aufgeklärte Moderne». Sie kennzeichneten die «elitistische» lateinamerikanische Kultur im Gegensatz zu den Volkskulturen. Die «elitistische» Kultur sei auf Herrschaft ausgerichtet und dringe in Gestalt des Liberalismus, Kapitalismus, Konsumismus und auch des Marxismus in die Volkskultur ein. Die in ihrer kulturellen Identität verwurzelten Völker Lateinamerikas müßten ihre Befreiung verwirklichen, ohne den elitistischen, säkularisierenden oder nordatlantischen Ideologien ihre Seele zu verkaufen.

Die Volksreligiosität (Volkskatholizismus) sei also ein wesentlicher Bestandteil der Volkskulturen; sie gehöre zur Identität des Volkes. Mehr noch, sie sei vielerorts sogar das Ureigenste und Schöpferischste, was das Volk sich bewahrt habe, und entwickle sich in einem ganzen Kontinent, der von Eliten von innen und außen angegriffen und kulturell beherrscht werde, zur großen kulturellen und geistigen Reserve der Unterdrückten. Wenn die Befreiung auch die Befreiung der Kultur sei, dann spiele die Volksreligiosität bei all ihrer Ambivalenz eine wichtige, positive Rolle.

Die kritischen Positionen gegenüber der Religiosität werden ihrerseits als «elitistisch» und vorschnell kritisiert. Die scharfe Trennung zwischen Volksreligiosität und Christentum sei nicht gerechtfertigt: sie vergesse, daß es kein «Idealmodell» von Christentum gebe und dieses sich immer kulturell ausgedrückt habe und ausdrücke. Der kulturelle Ausdruck des Christentums in Lateinamerika sei die Volksreligiosität. Zwar besitze diese Religiosität ambivalente Eigenschaften und Unzulänglichkeiten, aber dies auch nicht in größerem Maße als die anderen kulturellen Formen von Katholizismus, die von den herrschenden Kulturen als «entwickelter» angesehen würden.

Die angebliche Unvereinbarkeit von Befreiung und Religiosität wird ebenfalls kritisiert, weil sie durch einen ideologischen Befreiungsbegriff präjudiziert sei, der im Gegensatz stehe zu der Befreiung, die vom Volk und seiner Kultur ausgehe. Die Befreiung könne man nicht erreichen, ohne den Kampf um sozioökonomische Gerechtigkeit mit dem Bewußtsein der eigenen Kultur zu verbinden; daher sei es unerlässlich, daß man die Volksreligiosität als den christlichen (und damit potentiell befreienden) Bestandteil der Volkskultur miteinbeziehe.

Die Volksreligiosität als soziopolitisches Befreiungspotential

Nicht alle Befreiungstendenzen, welche die Volksreligiosität positiv bewerten, identifizieren sich mit dieser Sicht. Ein ebenfalls wichtiger Standpunkt hebt den politischen Faktor bei der Befreiungspraxis hervor, d. h. die Organisation des Volkes und die Herausbildung einer Volksmacht – und dies vor irgendeiner ideologischen Option. Die christliche und politische Bildung sei die derzeit wichtigste Aufgabe, und obgleich die Volkskultur und deren Befreiung nicht geringgeschätzt werde, müsse man diese doch in den Kontext der soziopolitischen Befreiung einordnen. Hier behält die Volksreligiosität ihren potentiellen Wert, wenn auch nicht so sehr in bezug auf die Kultur als vielmehr im Hinblick auf ihre Fähigkeit, das Bewußtsein und die politische Mobilisierung des Volkes zu verstärken. (Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß das hier schematisch Dargestellte in der Praxis und bei den einzelnen Autoren nuancierter aussieht und Überschneidungen aufweist.)

Bei dieser Sicht ist die positive Bewertung der Volksreligiosität weniger ausgeprägt als bei der vorigen Position. Ihr Befreiungspotential müsse die Volksreligiosität erst noch unter Beweis stellen; von daher erklärt sich die große Bedeutung, die diese Position ihrer pastoralen Aufarbeitung und der Bewußtseinsbildung beimißt.

Auf jeden Fall wird auch hier die Gleichsetzung von Volksreligiosität und Christentum nicht in Zweifel gezogen, allerdings ist man kritischer gegenüber dem Verfall und der Ambivalenz der Religion des Volkes und deren Entfremdungsgefahr. Sei es aus Gründen einer pastoralen Strategie oder aus Überzeugung, diese Strömung hebt (wie die vorige) die Untrennbarkeit zweier Bedingungen des lateinamerikanischen Volkes mit Nachdruck hervor: es ist ein ausgebeutetes Volk und ein christliches Volk. Daher werde die Befreiung christlich und die Religiosität befreiend sein können. Um dieses Ziel zu erreichen, sei die Politisierung des

Volkes notwendig, damit man die Religiosität von entfremdendem Beiwerk und der Ansteckung durch das «ideologisierte Christentum» der herrschenden Klassen befreien könne.

Diese Position ist in Mexiko, El Salvador, Peru und in brasilianischen und chilenischen Kreisen von Bedeutung⁷.

Die Volksreligiosität in der befreienden Evangelisierung

In einem – sicherlich wichtigen – Punkt stimmen alle Befreiungstheologien mit pastoraler Ausrichtung überein: in jeder Hypothese muß die Volksreligiosität Gegenstand einer befreienden Evangelisierung sein, damit sie im Volk ein Bewußtsein der Veränderung und eine Spiritualität der Befreiung zu entwickeln vermag⁸.

In der Tat ist man aus dem Blickwinkel der Pastoral in Lateinamerika zu einem Konsens gelangt, so daß die Diskussion um Religiosität und Befreiung nachgelassen hat. Die Befreiungstheologen sind sich darin einig, daß die Religion des Volkes substantiell christlich ist, daß sie deshalb eine befreiende Dynamik in sich birgt, daß sie sich als ambivalent und durch Unterdrückung bedingt darbietet und daß sie deswegen auf Abwege geraten und eine entfremdende Rolle spielen kann.

Die Volksreligiosität wird die eine oder die andere Rolle spielen, je nach der Qualität ihrer Motivationen und Inhalte, und dies ist eine Herausforderung für die Pastoral. Wenn die Evangelisierung eine befreiende Spiritualität nicht fördert, dann wird die Befreiung der Unterdrückten «trotz» oder «gegen» die Volksreligiosität erreicht werden. Wenn die Evangelisierung befreiend ist (allgemein auf ein kritisches, solidarisches Bewußtsein, einen Sinn für die eigene Würde und ein Verständnis des Christentums als Engagement und Gerechtigkeit hinarbeitend), dann wird die Befreiung «auf der Basis» des Volkskatholizismus (wenn auch nicht ausschließlich auf seiner Basis) erfolgen.

Auf jeden Fall hat die theologische und pastorale Diskussion um Religiosität und Befreiung bereits ein wichtiges Resultat erbracht: die Evangelisierung in Lateinamerika ist sich des Imperativs einer befreienden Neuinterpretation der Ausdrucksformen und Symbole der Religion des Volkes bewußt (Puebla Nr. 469).

¹ Dieser Imperativ – die Option für die Armen – ist von der lateinamerikanischen Kirche von Medellín bis Puebla offiziell aufgenommen worden. (Vgl. Medellín: Dok. Armut der Kirche Nr. 2, 9, 10; Laienbewegungen Nr. 9 usw.; Puebla Nr. 27, 1134, 1145, 1159–1161 usw.)

² Zu diesem Problem gibt es eine Fülle von Literatur. Von den neuesten Zusammenfassungen seien genannt: *Religiosidad popular e Iglesia* (Celam, Bogotá 1977); S. Galilea, *Religiosidad popular y pastoral* (Cristiandad, Madrid 1979); Bischofsversammlung von Puebla, *Evangelización de la religiosidad popular* (= Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft).

³ U. a. Juan Luis Segundo, *La pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos* (Montevideo 1972); ders., *Esa comunidad llamada Iglesia* (Lohlé, Buenos Aires 1966).

⁴ Diese Strömung wird aufgenommen von E. Pin, *Introducción a la sociología del catolicismo latinoamericano* (FERES, Bogotá 1962).

⁵ Das hier schematisch Dargestellte findet sich in den entsprechenden Schriften nicht immer in expliziter Form, so z. B. bei H. Assman, *Teología desde la praxis de la liberación* (Sigueme, Salamanca 1973), ebenso in den ersten Veröffentlichungen der «Christen für den Sozialismus».

⁶ Vgl. Boasso, *¿Qué es la pastoral popular?* (Buenos Aires 1975); J. C. Scannone, *Teología, cultura popular y discernimiento: La nueva frontera de la teología en América Latina* (Sigueme, Salamanca 1977); ders., *Teología de la liberación y praxis popular* (Sigueme, Salamanca 1976); E. Hoornaert, *Historia do catolicismo popular brasileiro* (Vozes, Petrópolis 1978); Symposium «Religiosidad y cultura» (Mundo y Univ. Católica, Santiago de Chile 1977).

⁷ Systematische Arbeiten sind uns nicht bekannt, jedoch Zeitschriftenartikel in *Revista Eclesiástica Brasileira* (Vozes, Petrópolis) April

1977 (Thema: Volksreligiosität); Christus (Mexiko) bes. Mai 1979 (Thema: Volksreligiosität); Páginas (Lima, Peru).

⁸ Vgl. Bischofsversammlung von Medellín, Dok. Volkspastoral Nr. 8, 11–15; Bischofsversammlung von Puebla Nr. 479, 482, 483, 485, 1134, 1137, 1146, 1164 und bes. 452, 457–459. In diesen offiziellen Texten wird das bei den lateinamerikanischen Theologen und Seelsorgern allgemein verbreitete Gedankengut aufgegriffen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

SEGUNDO GALILEA

Chilene, 1928 in Santiago geboren, 1956 Priesterweihe. Seit 1963 ständige Mitarbeit bei CELAM oder CLAR (Konferenz der lateinamerikanischen Ordensleute), Animation von Tagungen über pastorale oder spirituelle Themen im ganzen Kontinent. Veröffentlichungen: *Hacia una pastoral vernácula* (1966); *Para una pastoral latinoamericana* (1968); *Evangelización en América Latina* (1969); *A los pobres se anuncia el evangelio* (1971); *Espiritualidad de la liberación* (1973); *Religiosidad popular y pastoral* (1978); *El sentido del pobre* (1978); *El seguimiento de Cristo* (1978) usw. Außerdem zahlreiche Artikel. (Alle seit einschließlich 1969 veröffentlichten Werke sind ins Portugiesische und Italienische übersetzt worden.) Anschrift: Casilla 17024, Correo 8, Santiago, Chile.

Martin Marty

Das empirische Verständnis von Religion und Theologie in den USA und Kanada

In Nordamerika macht man einen sehr klaren Unterschied zwischen «Religion» und «Theologie». Das gilt sowohl für den vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch als für die wissenschaftliche Diskussion. Die Vorstellung von dem, was Theologie ist, ist meistens sehr genau und eng umschrieben. Das Verständnis von Religion ist dagegen sehr unterschiedlich und oft ungenau, wie auch das Phänomen Religion selbst vielgestaltig ist. Wir werden uns daher mehr mit dem Verständnis von Religion beschäftigen.

Definitionen von Religion in der Rechtsprechung der USA

Während die Kanadier ihr Land als eine Gesellschaft mit zwei Kulturen und zwei Religionen verstehen, ist man in den USA stolz auf das Phänomen eines weitgehenden kulturellen und besonders religiösen Pluralismus. Dieser Pluralismus verhindert aber nicht, daß die

meisten Amerikaner einverstanden waren mit der allgemeinen, eher vagen Umschreibung des amerikanischen Selbstverständnisses, die Richter Douglas am Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten formulierte: «Wir sind ein religiöses Volk, und die Institutionen unseres Staates setzen ein Höchstes Wesen voraus.»¹ Man kann über die zweite Hälfte des Satzes anderer Meinung sein, aber sowohl diejenigen, die für Religion als auch diejenigen, die dagegen sind, nehmen an, daß die Amerikaner nach herkömmlichen Maßstäben tatsächlich ein religiöses Volk sind. Welches Verständnis von Religion liegt hier zugrunde?

Obwohl der Oberste Gerichtshof dazu keine offizielle Befugnis oder keinen offiziellen Auftrag hat, hat er regelmäßig umschrieben, was Religion ist. Diese Umschreibungen haben große symbolische Bedeutung für das allgemeine Verständnis von Religion und sind auch wichtige Zeichen dieses Verständnisses. In der Sache *Vereinigte Staaten gegen MacIntosh* schrieb der Oberste Richter Hughes – hierin abweichend von seinen Kollegen: «Das Wesen der Religion besteht in der Annahme einer besonderen Beziehung des Menschen zu Gott. Hieraus folgen Pflichten, die höher und grundsätzlicher sind als die Pflichten, die aus den Beziehungen zwischen den Menschen abgeleitet werden können.»² 1948 wurde diese Definition in die Gesetzgebung übernommen, indem der Kongreß in einem Gesetzestext festlegte: «Religiöses Lernen, Tun und Glauben ... deuten auf eine bestimmte Annahme der Individuen hin, in einer besonderen Beziehung zu