

ANDRÉ DUMAS

Studium der Philosophie und der protestantischen Theologie in Montpellier, Paris und Basel. 1941–1942 Mitarbeiter der von französischen protestantischen Jugendverbänden gegründeten Organisation «Comité Inter-Mouvement Auprès des Evacués» (CIMADE) bei der Hilfeleistung in den Internierungslagern in Südfrankreich. 1943–1949 Generalsekretär der Föderation der französischen christlichen Studentenvereinigungen. 1949–1956 Pastor der Reformierten Kirche Frankreichs in Pau. 1956–1961 Studentenseelsorger an der

Universität Straßburg. Seit 1961 Professor für Moraltheologie und Philosophie an der Fakultät für Protestantische Theologie in Paris. Veröffentlichungen u.a.: *Le contrôle des naissances* (Paris 1965); *Une théologie de la réalité*. Dietrich Bonhoeffer (Labor, Genf 1968); *Croire et douter* (Saint Paul, Paris 1971); *Prospective et prophétie* (Ed. du Cerf, Paris 1972); *Théologies politiques et vie de l'Eglise* (Châlet, Paris 1977); *Nommer Dieu* (Ed. du Cerf, Paris 1980); *Cent prières possibles* (Cana, Paris 1982); *L'amour et la mort au cinéma* (Labor, Genf 1983). Anschrift: 45, rue de Sèvres, F-75006, Paris, Frankreich.

Joseph Comblin

Monotheismus und Volksreligion

I. Einführung

Das Wort «Monotheismus» gehörte ursprünglich nicht zur klassischen Sprache der Theologie, hat sich aber schließlich in sie eingeschlichen, ohne die Doppeldeutigkeit zu verlieren, die ihm schon anfangs anhaftete. Das Wort geht ja eher auf die Religion der Philosophen als auf die Theologie zurück und hatte in seinem dortigen Entstehungskontext einen stark rationalistischen Beigeschmack. Es bringt dann auch die christliche Botschaft über Gott auf keine besonders glückliche Weise zum Ausdruck. Wenn wir den Ausdruck «Monotheismus» hier aber doch erörtern, dann nur, weil wir ihn kritisieren wollen. Für uns hat das Wort eine negative Bedeutung. Danach ist der Monotheismus das religiöse System, das sich, um die Einzigkeit Gottes zu verteidigen, verpflichtet fühlt, gegen Polytheismus und Idololatrie anzugehen. «Monotheismus» steht ja im Gegensatz zu «Polytheismus». Nun kann man die Frage stellen, ob es in Wirklichkeit tatsächlich einen so scharfen Gegensatz

zwischen Monotheismus und Polytheismus gibt, wie ihn diese beiden Worte zum Ausdruck bringen. Es könnte ja sehr gut möglich sein, daß es in Wirklichkeit weder einen Polytheismus noch einen Monotheismus in der strengen Bedeutung dieser beiden Bezeichnungen, sondern immer etwas dazwischen gibt, und daß dieses Etwas zudem in den verschiedenen Religionen auch verschieden sein kann.

Damit sind wir bei der Religion des Volkes oder Volksreligion angelangt. Mit diesem Namen bezeichnen wir die Religion, wie sie tatsächlich vom christlichen Volk gelebt wird, ohne daß wir dabei einen Unterschied zwischen den verschiedenen sozialen Schichten und gesellschaftlichen Gruppen machen. Wir werden uns hier übrigens auf die Volksreligion beschränken, wie diese heute in Lateinamerika gelebt wird. Das heißt nicht, daß sie von der Volksreligion sonstwo in der christlichen Welt sehr verschieden wäre – sie ist es nicht –, vielmehr kennen wir sie halt besser.

Auch wenn protestantische proselytische Sektен die Volksreligion systematisch als polytheistisch angreifen und manche katholischen Intellektuellen ähnliches vermuten, ist deutlich, daß diese Volksreligion nicht polytheistisch ist. Alle Katholiken, auch die, die neben ihrer Praxis als Christ auch den einen oder anderen afrikanischen Kult wie die Umbanda, den Candomblé, den Xango oder den Spiritismus praktizieren, bekennen ganz eindeutig, ohne irgendeine Spur von Zweifel, daß es einen einzigen Gott gibt, der das Universum erschaffen hat. Damit denken sie sicherlich dasselbe wie die immense Mehrheit der Völker, die für polytheistisch gehalten wurden.

Hier geht es also nicht um die Existenz eines höchsten Prinzips des Universums, sondern um die Frage, wie eine Kommunikation zwischen diesem höchsten Prinzip und uns möglich ist. Übrigens ist dieses höchste Prinzip genauso ein Problem wie die Volksreligion eines ist. Uns interessieren dabei die Schwierigkeiten, die die Volksreligion in der Kommunikation mit dem höchsten Prinzip sah, und die Weise, wie sie im Kult der Heiligen und vor allem in der Verehrung Marias, der Mutter Gottes, eine Lösung fanden.

II. Der einzige Gott und der Heiligenkult

Die Vorstellung eines einzigen Gottes, wie sie im Volksschrentum besteht und erlebt wird, läßt wenigstens zwei Bedürfnisse unbefriedigt: das Bedürfnis nach Partikularität und das nach Nähe.

1. Das Bedürfnis nach Partikularität

Nach der Vorstellung der Volksreligion gibt es über der ganzen Schöpfung einen einzigen, allen Völkern und Menschen gemeinsamen Gott, der der Herrscher über das gesamte Universum ist. Er ist ein Gott für alle und für jedermann. Es erweist sich aber oft als schwierig, mit einem Gott, der der Gott aller ist, ganz persönliche und besondere, ganz nahe Beziehungen zu haben. Denn jedermanns Gott ist niemandes Gott. Er kümmert sich um niemanden im besonderen. Das ist das Problem.

Der Kult der Heiligen dagegen ist ein selektiver und partikulärer Kult. Jeder hat einen von ihm bevorzugten Heiligen. Übrigens ist es nicht er, der sich diesen Heiligen gewählt hat, sondern er sieht sichere Zeichen dafür, daß im Gegenteil der Heilige ihn erwählt hat. Zudem haben jede Bruderschaft, jede Vereinigung, jede Gruppe von Menschen, ja jede Pfarre, jede Stadt, jedes Land ihren Heiligen bzw. ihre Heiligen.

Die Beziehungen zu diesem Heiligen (bzw. diesen Heiligen) sind Beziehungen des Bündnisses. Zwischen dem Heiligen und dem gegebenen Menschen bzw. der gegebenen Gruppe von Menschen gibt es einen Vertrag der bleibenden Zusammengehörigkeit. Er oder sie ist mein Heiliger bzw. meine Heilige, dem bzw. der ich gehöre. Wir können mit ihm bzw. ihr rechnen, so wie umgekehrt auch er bzw. sie mit uns rechnen können¹. Jeder hat übrigens auch seine

Weise, seine Verehrung seines Heiligen zum Ausdruck zu bringen, denn jeder Heilige zieht auch bestimmte Formen seiner Verehrung vor, so wie er umgekehrt auch auf eine ihm eigene Art und Weise mit seinen Verehrern umgeht.

Neben dem Dauerbündnis kann man mit seinen Heiligen auch Verträge auf Zeit abschließen, indem man ihnen im Austausch für besondere Gunst auch besondere Formen der Verehrung zukommen läßt. Solche Verträge entsprechen dann besonderen Umständen. Das Dauerbündnis wirkt sich auch dadurch aus, daß der Verehrer sich im Krankheitsfall oder bei wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemen spontaner seinem Heiligen zuwendet.

Diese Beziehungen zu einem Heiligen sind höchst persönlich und jeweils auch einmalig. Zudem dienen sie der Identifikation von Individuen und Gruppen: Dieses Dorf gehört diesem Heiligen, und das Nachbardorf gehört jenem anderen Heiligen; dieser Verein hat mit diesem Heiligen zu tun, und jener andere Verein mit jenem anderen Heiligen. So kann sich jede Gruppe und jeder Verein in einer viel zu großen Welt der eigenen Identität sicher sein. So wird jeder von irgendeinem Heiligen geschützt und kann sagen: Dieser oder jener Heilige ist mein Schutzpatron. So sagt man auch: Jene Gemeinschaft hat jenen Heiligen als Schutzherrn.

So hat jeder Verehrer eines Heiligen einen unmittelbaren und zugleich ganz persönlichen Zugang zu ihm. Dieser Kontakt wird durch eine ganz bestimmte Statue oder Abbildung hergestellt, von der dann gilt: jenes Bild ist *mein* Heiliger. Er steht in meinem Haus bzw. in jener Kirche oder Kapelle an dieser oder jener Stelle. Mein Heiliger, das ist jenes Bild dort und kein anderes.

So kann es zum Beispiel in einer bestimmten Pfarre drei Bilder des Heiligen Sebastian geben: ein großes, ein mittleres und ein kleines. Nun hat jede Gruppe unter diesen Bildern ihr eigenes Bild. So ist man Verehrer des kleinen heiligen Sebastian und steht gleichzeitig dem großen heiligen Sebastian ganz gleichgültig gegenüber.

So haben auch die großen Heiligen wie der Herr Jesus Christus oder die Liebe Frau sehr viele verschiedene Titel, wobei dann jede dieser Bezeichnungen jeweils als ein ganz eigener Heiliger gilt. So kann man ein glutvoller Verehrer der Lieben Frau von Lourdes sein und gleichzeitig der von Fatima gegenüber gleichgültig sein. Man kann ein eifriger Missionar vom Heiligsten Her-

zen Jesu und ein unerbittlicher Gegner von Christ-König sein. Es handelt sich ja in diesem letzten Fall um ganz verschiedene Beziehungen: Wenn man ein Auserwählter des Heiligsten Herzens Jesu ist, dann wäre es eine große Untreue, wenn man hinter Christ-König herlief.

Wir müssen uns vor Augen halten, daß es sich hier um ein allgemeines Phänomen in der katholischen Kirche handelt. Die verschiedenen Orden haben alle ihren eigenen Heiligen und eigene Titel für die Liebe Frau und für Christus selbst. So haben die Dominikaner ihre Liebe Frau vom Rosenkranz, die Karmeliter die Liebe Frau auf dem Berge Karmel, die Salesianer Unsere Liebe Frau Helferin, die Redemptoristen Unsere Liebe Frau von der immerwährenden Hilfe und so fort. Auch die mit den Orden assoziierten Laienvereinigungen folgen ihren Orden in der Bevorzugung und im Kult bestimmter Heiliger. Ähnlich sind auch die Pfarren einem Heiligen bzw. einem bestimmten Titel eines Heiligen geweiht. Das gleiche gilt für die Diözesen, die verschiedenen Nationen und unzähligen katholischen Vereine.

Auch hier wird der Heilige voll lokalisiert: Er wird mit jenem Heiligtum, jenem Bild, jener besonderen Form seiner Verehrung im Zusammenhang gesehen. Er hat seine eigenen Festtage und ihm eigene Kultformen.

Bemerkenswert ist hier, daß diese Religion der Heiligen ziemlich genau der Religion Israels entspricht. Jahwe verhält sich dort wie der Heilige Israels. Die Beziehungen zwischen ihm und Israel sind direkte, unmittelbare, selektive und ganz besondere Beziehungen. Zwischen Jahwe und Israel besteht ein Bund. Jahwe ist der Gott Israels, und Israel ist das Volk Jahwes. Zwischen Jahwe und Israel gelten Verträge: Israel hat das Recht, den Namen Jahwes anzurufen, der sich dazu verpflichtet hat, Israel zu Hilfe zu kommen. Man kann also Jahwe um etwas bitten. Aber dafür muß man ihm auch das geben, was er fordert, d. h. man muß sein Gesetz befolgen.

Einmalig für den Gott Israels war, daß er gleichzeitig der Gott des Universums, der Schöpfer der gesamten Menschheit und der ganz eigene Gott eines kleinen Volkes war. Der von der Bibel verkündigte Monotheismus zerstört die Besonderheit dieser Beziehung und die mit ihr verbundenen Privilegien für Israel nicht, sondern hebt sie im Gegenteil noch eigens hervor: Der Israel eigene Gott ist so stark, daß er der Gott des Universums und Israel das Lieblingsvolk dieses Königs des gesamten Universums ist.

Israel ist daher das Volk, das an dem universalen Königsein Gottes Anteil hat. Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, daß Israel auf der Ebene der gelebten Religion Jahwe vor allem als «unseren Gott» betrachtete, d. h. als den Gott, der, bevor er der Gott des Universums ist, der Gott der eigenen Gruppe und des eigenen Volkes ist.

Mit der Verbreitung des Christentums über die Welt fand eine Auflösung dieser doppelten Sicht von Jahwe statt. Er blieb zwar der Gott des Universums, aber er hörte auf, ein besonderer Gott zu sein, der «Unsere» bzw. der «Meine». Als das Christentum die gesamte Welt erobert hatte, konnte der Gott aller Christen nicht mehr ein besonderer Gott sein, sondern er nahm eine neue Gestalt der Universalität an. Der Bedarf an Eigenem und Besonderem, das Verlangen nach einem himmlischen Beschützer, der auf ganz besondere Weise für uns da ist, der unsere Besonderheit kennt und uns als die Seinen annimmt, bleibt aber trotzdem bestehen.

Natürlich gibt es auch Jesus. Aber auch er wurde zum Herrn aller. Nur über die verschiedenen Titel, die ihm gegeben werden, kommt er uns nah. Im allgemeinen richtet das katholische Volk sich nicht allgemein an Jesus Christus, sondern dieser hat nur unter der Gestalt des einen oder anderen besonderen Titels für dieses Volk Bedeutung und wird nur unter dieser Gestalt akzeptiert und verehrt. Ein ganz allgemeiner Jesus kann sich nicht für die Besonderheiten unseres Lebens und Seins interessieren.

Seit den Anfängen des Christentums in Lateinamerika macht sich dort der Bedarf an Partikularität noch stärker als in den anderen katholischen Ländern bemerkbar. Die Eroberer brachten ja ihre Heiligen und ihre besonderen Formen der Heiligenverehrung mit. Es war evident, daß sie von diesen Heiligen bevorzugt und begünstigt wurden. Wenn man sich dem Kult dieser Heiligen anschloß, bedeutete das konkret, daß man sich den Eroberern anschloß und damit auch ihre besonderen Götter und ihre Privilegien anerkannte.

Tatsächlich gewinnen bei den Indios Heilige und Devotionsformen an Gewicht, die zu denen der Eroberer im Gegensatz stehen und es so den Besiegten ermöglichten, ihren Beherrschern gegenüber eine eigene Identität und Schutz zu finden.

Der berühmteste Fall ist hier der der Jungfrau von Guadalupe, die auf dem Hügel von Tepeyac

verehrt wird. Dieser lag damals eine Meile von Mexikostadt entfernt, gehört aber heute zur Hauptstadt und liegt faktisch fast in ihrem Zentrum.

Hernando Cortez hatte in seiner Bagage die Virgen de los Remedios, die «Jungfrau von der immerwährenden Hilfe», als Schutzherrin der Spanier, der Weißen, der gesellschaftlichen Elite mitgebracht. Stattdessen erscheint auf dem Hügel von Tepeyac die Jungfrau von Guadalupe. Durch den Mund eines Indios, Juan Diego, fordert die Jungfrau den Bischof dazu auf, auf dem Hügel eine Kirche zu bauen. Nun war dieser Hügel der Ort gewesen, an dem die Indios Tonantzin, die Mutter der Götter, verehrt hatten. Die Jungfrau von Guadalupe von Tepeyac wurde seitdem zum Symbol des Volkes der Indios und Mischlinge, zur Jungfrau der Besiegten, zur Fahne bei allen Aufständen des Volkes. Unter ihrem Schutz sammeln sich auch heute Millionen von Mexikanern, die in die Vereinigten Staaten gingen auf der Suche nach Arbeit. Die Jungfrau von Guadalupe hat es den Indios ermöglicht, angesichts der Götter der Spanier das Haupt zu erheben. Sie ist die Gegnerin der Virgen de los Remedios².

Ein anderes Beispiel ist die Liebe Frau von Copacabana. Am Ufer des Titicacasees hatten die Indianer schon vor der Zeit der Inkas ein berühmtes Heiligtum, wo sie die Pachamama, die Mutter Erde, verehrten. Dort entstand dann später auch ein Heiligtum der Lieben Frau, das zu einem Versammlungsort für die Indios wurde. Diese Liebe Frau von Copacabana wird an unzähligen Orten in Lateinamerika von Ecuador bis Chile, d. h. überall dort, wo das Inkareich hinkam, verehrt und steht dort im Gegensatz zu den Heiligen der Eroberer³.

Ein anderes Beispiel ist der Apostel Thomas. Jahrhundertlang hatten die Spanier ihren Krieg gegen die Mauren im Namen des Heiligen Jakobus geführt. Dieser Jakobus begleitete die spanischen Armeen auch auf ihren Eroberungszügen durch Amerika und sicherte ihnen die Eroberung des Kontinents. Gegen diesen Jakobus beriefen sich die Verteidiger der Indios auf den Heiligen Thomas. Wurde von ihm nicht behauptet, daß er Indien evangelisiert habe? Manche Missionare glaubten deshalb, in Amerika auf Spuren seines Apostolats zu stoßen. Mehr war nicht nötig, damit er zum Verteidiger der indianischen Völker wurde und so ein Gegengewicht gegen den Heiligen Jakobus bildete⁴.

Wie hätten auch die Indios, wenn es diese Heiligen nicht gegeben hätte, einen eigenen Platz im Christentum finden können? Gott war ja, so sagte man, der Gott aller, und so interessierte er sich nicht für die unter den Menschen bestehenden Unterschiede und Trennungen. Nur die Heiligen konnten diese Besonderheiten ernst nehmen und ihnen entsprechen.

Ähnliches gilt auch für die Schwarzen. Auch sie hatten dank bestimmter Heiliger, die ihnen eine eigene Identität ermöglichten, ihre Bruderschaften und Vereine.

Die Liebe Frau der Schwarzen war in Brasilien die Liebe Frau vom Rosenkranz. Man hat rekonstruieren können, wie dieser wegen ihres Sieges über die Türken bei Lepanto berühmten Lieben Frau immer mehr die Aufgabe zugeschrieben wurde, sich gegen alle Lieben Frauen der Weißen der Sache der Schwarzen anzunehmen⁵. Neben dieser Lieben Frau vom Rosenkranz konnten die Schwarzen auch mit dem Schutz verschiedener schwarzer Heiliger wie dem des Heiligen Benedito, der Heiligen Iphigenia, des Heiligen Antonius von Catagerona, des Heiligen Gonçalo und des Heiligen Onophrius rechnen. Auch heute noch sind es diese Heiligen, die es den Schwarzen erlauben, in der Kirche einen eigenen Platz zu finden.

Gibt es überhaupt eine andere Möglichkeit als die Verehrung solcher Heiliger, um Herrschaft und Beherrschung entgegenzutreten, so lange es als Teil der christlichen Lehre gilt, daß es einen universalen Gott und einen universalen Jesus Christus gibt, die für alle dieselben sind?

Man kann sich ja zu Recht fragen, ob der Gott der Christen wirklich ein so universaler Gott ist, wie die bürgerliche Theologie ihn darstellt. Jedenfalls war er im Alten Testament der besondere Gott eines Volkes. Der Fehler der Juden lag darin, daß sie meinten, Gott habe Israel aufgrund seiner Eigenschaften als Volk auserwählt. Stattdessen hat Gott Israel auserwählt, weil es das Volk der Unterdrückten war. Zudem war auch Jesus der Retter der Unterdrückten. Daher ist auch der Gott der Christen in Wirklichkeit nicht der Gott von allem und jedem, sondern der Gott der Armen und Unterdrückten. Diese von Gott nie aufgegebene Partikularität gilt es anzuerkennen⁶.

Die Heiligen werden erst dann aufhören, so wichtig zu sein, wenn Gott selber wichtig ist. In der bürgerlichen Religion hörte Gott auf, wichtig zu sein. Er wurde dort so banal, wie es ein

metaphysisches Prinzip ist. Man versteht, daß ein solcher Gott kein Interesse mehr zu wecken vermag. Er wird aber erneut wichtig werden, wenn er seine Partikularität als Verteidiger der Besiegten und Unterdrückten wiederfindet.

2. Die Nähe

Der Gott der Christen ist ein ferner Gott geworden, der dem von fast allen Völkern der Erde anerkannten universalen Gott ähnlich ist. Der Monotheismus, der in der Annahme eines Gottes besteht, ist ja fast universal, aber gleichzeitig auch so bedeutungs- und folgenlos, wie er universal ist. Für fast alle Völker entzieht sich jener höchste, souveräne Gott allen Formen des Kultes und der Verehrung. Man anerkennt ihn, aber man bringt ihm überhaupt keinen oder nur einen sehr reduzierten Kult dar. Sogar in der katholischen Liturgie gibt es kein Fest von Gott Vater. Ein solches Fest wäre zu langweilig, so wie ja in Wirklichkeit jener universale Gott überhaupt langweilig ist.

Stattdessen wollen Menschen sehen, hören, betrachten, mit den Händen tasten, wie es auch 1 Joh 1,1 zum Ausdruck bringt. Der Glaube muß fühlen, berühren. Denn auch das Göttliche wird mit dem gesamten Körper erkannt.

So gibt es das Bedürfnis nach konkreten Erscheinungen und Manifestationen Gottes, sei es, daß er sich in Personen, sei es, daß er sich in Gegenständen zeigt. Jedenfalls muß man sehen, hören, berühren können. Das katholische Volk sieht in bestimmten konkreten Personen, in diesem oder jenem Priester, in diesem oder jenem Missionar solche Manifestationen der Gottheit. So ist zum Beispiel der Papst so etwas wie eine sichtbare Manifestation des Göttlichen. In seiner großen weißen Gestalt wird das Geheimnis des Göttlichen anwesend. Dies bedeutet keine Vergöttlichung des Papstes, sondern die konkrete Erscheinung des Papstes erlaubt eine Wahrnehmung des Göttlichen.

So gibt es auch die Eucharistie. Traditionell war und auch noch heute ist die Messe eine Epiphanie Gottes: Wichtig ist hier, daß die Hostie gesehen werden kann. Daraufhin kann das gesamte Volk Gott zujubeln und sagen: Mein Herr und mein Gott.

Auch die Reliquien hatten lange Zeit dieselbe Funktion, gegen die die Priester sich aber erfolgreich wandten. Es bleiben nur noch die Bilder und Statuen der Heiligen, die die Priester bisher

erst im bürgerlichen Milieu haben abschaffen können. Bei den Protestanten gibt es die Bibel, die man ähnlich anfassen und berühren kann, als wenn man den Leib Gottes berühren würde.

Selbstverständlich ist Jesus als Epiphanie Gottes auf die Welt gekommen. Aber er ist auch wieder weggegangen, und daher sind auch bei ihm konkrete Formen der Vermittlung nötig, damit er erkannt und bekannt wird. In fast allen Behausungen der Armen im Nordosten Brasiliens hängt ein Bild von Padre Cicero, einem vor fünfzig Jahren verstorbenen Pfarrer, der auch fünfzig Jahre lang Ratgeber des Volkes im ländlichen Milieu war. Es gab Auseinandersetzungen zwischen ihm und seinem Bischof und zwischen ihm und Rom, und er war lange Zeit suspendiert. Aber das alles zählt nicht. Seine Photographie bedeutet seine Anwesenheit in den Familien, und seine Anwesenheit in den Familien ist die Anwesenheit des Herzens Jesu bei ihnen.

In demselben Maße, wie es an Möglichkeiten fehlt, Glauben und Frömmigkeit mit dem gesamten Körper zum Ausdruck zu bringen, ist auch der christliche Gott den Menschen weniger nah. Um in Beziehung zu der Gottheit treten zu können, muß man also wissen, wo man das Göttliche lokalisieren und ihm begegnen kann. Was kann man für diesen Gott tun?

Im allgemeinen gehen die Bewohner des Nordostens Brasiliens weder zur Messe noch kommen sie zum Gebet zusammen. Sie gehen nur dorthin, wo man etwas Konkretes tun kann: ein Kreuz tragen, ein Haus, eine Kapelle, ein Wehr bauen. Nur mit den Händen können sie beten. Wo es nichts zu tun gibt, fühlen sie sich fremd und überflüssig. Daher halten sie sich lieber zurück, um abzuwarten, ob Gott sie eines Tages braucht.

Nun braucht Gott niemanden. Man sagt, daß er sich selbst genügt, sich Ehre genug ist. So bleibt er in all seiner Herrlichkeit allein. Die Heiligen dagegen sind nicht so stolz. Sie wollen und lassen es zu, daß ihnen konkrete Dienste erwiesen werden. Sie sind nah und kommen den Menschen nah.

III. Der alleinige Gott und die nichtchristlichen Religionen

Fast alle Völker kennen die eine oder andere Art des Monotheismus, neben dem es eine davon verschiedene, mehr oder weniger reiche Religion gibt, die sich nicht an den einzigen Gott wendet.

Dies gilt allerdings nicht für den Islam, dem in diesem Heft ein eigener Aufsatz gewidmet ist.

Man kann sich fragen, ob die Religionen des Volkes in Asien und Afrika sich nicht auf ähnliche Weise dem offiziellen christlichen Monotheismus des zwanzigsten Jahrhunderts gegenüber verhalten, wie das die traditionellen christlichen Völker in der Vergangenheit dem damaligen Monotheismus gegenüber taten⁷.

So gibt es zum Beispiel in Afrika die unterschiedlichsten Formen von Beziehungen zu den Geistern. Stehen sie der Beziehung zum höchsten Gott wirklich im Weg? Könnte man die Beziehungen zu den Geistern nicht als eine Form der Anteilnahme am Leben des Universums und all seiner Kräfte, als eine Art der Beteiligung an der großen allgemeinen Huldigung und Danksagung des Universums seinem Schöpfer gegenüber betrachten?

Die Religion besteht vor allem in Riten, in Formen des körperlichen Ausdrucks, in der Entfaltung des Körpers⁸. Sie ist Schauspiel und physische Übung. Sie steht irgendwo zwischen der Gymnastik und dem Theater. Dem Schauspiel fügt sie Figuren, Bilder, Darstellungen, Symbole hinzu. Ist es berechtigt, all das als zu Gott im Gegensatz stehend zu betrachten, als eine Beleidigung, ja als die Ablehnung Gottes?

Hier stellt sich eine unumgängliche Frage: Wenn die Christen zwanzig Jahrhunderte lang gegen all diese Ausdrucksformen der nichtchristlichen Religionen mit einem leidenschaftlichen Eifer, der erst ruhte, als alles zerstört war, gekämpft haben, sind sie dann nicht – ob sie dabei ein schlechtes Gewissen hatten oder nicht – von der Polemik des Alten Testaments irreführt worden? Was wollten die Juden damals in Wirklichkeit schützen, als sie gegen die anderen Religionen kämpften? Den Gott des Universums oder ihren eigenen Gott? Verteidigten sie den Gott des Universums oder wollten sie ihren eigenen Gott, den Gott ihrer Stämme retten, der nicht zuließ, daß sie sich mit den anderen Völkern vermischten? Wollten sie nicht in Wirklichkeit an erster Stelle ihre Verschiedenheit den anderen gegenüber wahren und bewahren?

Wir haben es abgelehnt, für uns das, was Israel von den anderen Völkern unterschied, aufrechtzuerhalten. Welches Interesse haben wir dann noch daran, gegen die Religionsunterschiede, die es zwischen allen Völkern gibt, zu kämpfen? Oder sollte das Christentum dann doch eine Religion unter anderen sein, die auf der gleichen

Ebene wie die anderen Religionen ihre Besonderheit gegen die anderen verteidigt?

In den vergangenen Jahrhunderten erklärten die Missionstheologen die Ähnlichkeiten zwischen dem religiösen System des Christentums und anderen religiösen Systemen als List des Teufels. Wenn zum Beispiel die Inder Riten hatten, die denen des Christentums ähnlich waren, war die Erklärung ganz einfach: Dabei handle es sich um eine List des Teufels, um jene armen Inder irrezuführen. Man konnte dann nur von Glück sprechen, daß die Missionare noch schlauer waren als der Teufel und daß es ihnen gelang, seinen Plan zu vereiteln.

Was bedeutete dies alles konkret? Doch nichts anderes, als daß man meinte, das Christentum und die anderen Religionen seien auf der gleichen Ebene anzusiedeln, und dabei müsse die eine Religion die wahre und die anderen falsch sein, fast als ob Gott ganz willkürlich ein religiöses System unter den anderen ausgewählt und dabei festgelegt hätte, nur dieses eine System sei das wahre. Warum sollte aber gerade dieses eine System wahrer sein als alle anderen, wenn Gott wirklich der Gott aller Völker sein will? Liegt der Unterschied vielleicht auf der Ebene der Religion selbst? Wenn dann aber die heidnischen Riten als idololatrische und abergläubische Riten eine Beleidigung des Gottes des Universums darstellen sollen, warum trifft das nicht für die christlichen Riten zu? Vielleicht etwa weil Gott gesagt hat, daß jene Riten seine Transzendenz verletzen, diese aber nicht?

Viel besser ist es zu folgern, daß diese gesamte biblische Polemik fehl am Platze ist, weil sie vom Christentum überholt wurde. Sie hat aber die christliche Kirche in einem Ethnozentrismus gefangen gehalten, von dem sie sich in letzter Zeit nur mit Mühe befreien kann. Die Kirche hat ihre Sendung so verstanden, wie Israel den Proselytismus sah: als die Propagierung eines gesamten religiösen Systems gegen alle anderen religiösen Systeme⁹.

IV. Monotheismus und Kampfreigion

In Lateinamerika wurde der Monotheismus dreimal zur Rechtfertigung der Zerstörung der Religion des Volkes in Anspruch genommen. Erstens diente er der Rechtfertigung der systematischen Zerstörung der traditionellen Religionen der Ureinwohner Amerikas. Diese Zerstörung fand in zwei Wellen statt. Die erste folgte unmittelbar

auf die Eroberung des Kontinents. Die Missionare bedienten sich der Macht des Staates, um die Indios zu zwingen, alle religiösen Kult- und Gebrauchsgegenstände abzugeben, die dann öffentlich verbrannt wurden. Die Heiligtümer der Indios wurden dem Boden gleichgemacht, der Klerus dieser Heiligtümer wurde gejagt und konnte nur im Verborgenen überleben¹⁰. Die zweite Welle folgte in den systematischen Anstrengungen des katholischen Klerus in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, um die letzten Reste des «Götzendienstes» zu entdecken und auszurotten¹¹. Das gesamte religiöse System der Indios wurde einfach als das Werk des Teufels betrachtet und der Transzendenz des christlichen Gottes geopfert.

Der zweite Angriff des Monotheismus gegen die Religion des Volkes war der der protestantischen Sekten, die vor allem seit dem Ende des letzten Jahrhunderts in der Überzeugung, es sei ihre Aufgabe, das Heidentum der Katholiken radikal zu zerstören, in das südliche Amerika

eindringen. Mit religiösem Haß wurden alle Bilder und Statuen und alle Manifestationen der Religion des Volkes als Götzendienerei angeklagt und verfolgt.

Die dritte Offensive ging in den Jahren 1945–1965 wieder vom katholischen Klerus selbst aus, von seinem Versuch, die katholische Kirche zu «modernisieren». Dies führte zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den bildstürmerischen Priestern und den Gläubigen, bei denen letztere im allgemeinen unterlagen.

Was hier wirklich Anlaß zur Sorge gibt, ist, daß die Kirche, ihre Priester und Missionare sich auf einen Kampf einlassen und dabei wirklich glauben, daß sie Gott die Ehre erweisen können, während sie Zerstörung anrichten. An die Stelle der Frömmigkeit treten Gewalt und Vernichtung. Ist nicht in Wirklichkeit gerade dieser Gott der Zerstörung, in dessen Namen mit ganzen Kulturen tabula rasa gemacht wird, der größte Götze, der vom Dokument von Puebla angegrangerte Götze der Macht¹²?

¹ Vgl. Pedro A. Ribeiro de Oliveira, *O catolicismo do povo: Evangelização e comportamento religioso popular* (Vozes, Petrópolis 1978) 28–32.

² Vgl. Enrique Dussel, *Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina* (CEHILA/Sigueme, Salamanca 1983) 571–574 (deutsche Übers. in Vorber.).

³ Vgl. Dussel, *Introducción* 582–584.

⁴ Vgl. Dussel, *Introducción* 574.

⁵ Vgl. Julita Scarano, *Devoção e escravidão* (Brasília 1978), Companhia Editora Nacional, Rio de Janeiro 1978.

⁶ Vgl. Stanislas Breton, *Unité et monothéisme* (Cogitatio Fidei 106, Cerf, Paris 1981) 61–66.

⁷ Siehe Aylward Shorter, *Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou incarnation* (Cogitatio Fidei 105, Cerf, Paris) 111–113.

⁸ Siehe Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme* (Cogitatio Fidei 53, Cerf, Paris 1970) 34–37.

⁹ Siehe zum Beispiel Joseph de Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales 1589* (Payot, Paris 1979) 235–287.

¹⁰ Siehe Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* (Ed. Porrúa, Mexico 1971) 226–244 und passim.

¹¹ Siehe Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana* (Pont. Univ. Cat. del Peru, Lima 1983).

¹² Dokument von Puebla 502.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOSEPH COMBLIN

1923 in Brüssel geboren. 1947 Priesterweihe. Seit 1958 in Lateinamerika, vor allem in Brasilien und Chile. Gleichzeitig Professor an der Katholischen Universität Löwen, Belgien. Neuere Veröffentlichungen: *O tempo de ação* (Petrópolis 1982; englische und spanische Ausgabe in Vorbereitung); *Jesus Cristo e sua missão* (Breve curso de teologia, Bd. 1, Ed. Paul., São Paulo 1983); *O clamor dos oprimidos. O clamor de Jesus* (Petrópolis 1984). Anschrift: Rua do Giriquiti, 48, Recife PE, Brasilien.