

Volksreligiosität im kulturellen Kontext

Luis Maldonado

Volksreligiosität. Dimensionen, Ebenen, Typen

Das Interesse an der Volksreligiosität innerhalb der katholischen Kirche und der Pastoraltheologie hat die Versammlung des CELAM 1968 in Medellín geweckt, und die zehn Jahre später stattfindende Versammlung von Puebla hat es verstärkt.

Dieser konkrete Ursprung der neuen Bewegung kennzeichnet auch ihre Fragestellung. In der Tat interessiert sich die Versammlung von Medellín aus zwei Gründen für die Volksreligiosität: Zum einen, weil sie auf eine elitäre Pastoral reagieren will, und zum anderen, weil sie sich einer Pastoral entgegenstellt, die von einer sehr europäischen Kultur geprägt ist¹.

Die elitäre Pastoral entwickelte sich aus der exzessiven Vorherrschaft der spezialisierten Bewegungen der Katholischen Aktion (JEC = Juventud Estudiantil Católica – Katholische Studentische Jugend; JOC = Juventud Obrera Católica – Katholische Arbeiterjugend usw.), die sich im wesentlichen auf die sogenannten (immer auf wenige Personen beschränkten) Equipos von Militanten stützten. Eine weitere Ursache lag in der Art und Weise, wie die Anwendung der Liturgiereform vonstatten ging, nämlich in sehr «ausgewählten» Gruppen mit einer eher raffinierten, ästhetisierenden, auf jeden Fall bürgerlichen Kultur, die der Mittelschicht und keinesfalls dem Volk zuzuordnen war.

Die Öffnung zur Volksreligiosität ist daher im Grunde die Aufforderung zu einer Massenpasto-

ral. Mehr noch, sie ist eine nachdrückliche Erinnerung an die Berufung und den Willen der Kirche, die sie in den zweitausend Jahren ihrer Geschichte wiederholt bewiesen hat, nämlich eine Kirche der Massen zu sein, indem sie immer der Versuchung entging, auf die Ebene einer Sekte abzugleiten².

Und bei der Volksreligiosität geht es um die Massen. Die gewaltige Mehrheit der Bevölkerung, zumindest in den Ländern mit katholischer Tradition, steht hinter ihr.

Die lateinamerikanische Kirche bringt diese Bewegung zur Volksmenge hin mit Hilfe der Bewegung der Basisgemeinden zweifellos ins Gleichgewicht, die ein Organ in der Mitte zwischen der Masse und der kleinen Gruppe von Militanten sind, ein Organ kritischer Bewusstseinsbildung, der spiritueller-prophetischer Animation jedenfalls, das als verlebendige, evangelisierende Zelle dieses manchmal etwas schwerfälligen, trägen Körpers dient, wie ihn die der Volksreligiosität anhängende Menge darstellt.

Darüber hinaus sucht man von Medellín (aber auch von *Gaudium et Spes*) her ganz ausdrücklich nach der Synthese zwischen dem Glauben und den heimischen Kulturen, das heißt, es geht um die große Aufgabe der Inkulturation. Und gerade die Volksreligiosität erscheint als ein gewaltiges, kolossales Beispiel einer nicht negativ gemeinten synkretistischen Verbindung zwischen der Evangelisierung der Völker und ihren eigenen Kulturen, ihren eigenen vorchristlichen Schöpfungen, ihrem Erbe³.

Aber interessiert denn dies Phänomen außerhalb Lateinamerikas überhaupt? Es gibt hier eine paradoxe Tatsache zu beobachten. Mancherorts könnte man wohl behaupten, daß die Volksreligiosität nahezu verschwunden sei oder durch den Einfluß der Umwelt an den Rand gedrängt oder verzerrt (zu Erscheinungen wie Aberglauben, Kurpfuscherei, Astrologie usw. deformiert) worden sei. So haben in einigen entwickelten Ländern, in Großstädten die gewaltigen Umwälzungen durch Migration, die Säkularisierung und die technisch-pragmatische Mentalität die Volksreligiosität fast zum Verschwinden gebracht.

An anderen, auch an nicht immer unterentwickelten Orten erfährt sie gegenwärtig einen Aufschwung, oder sie behauptet ihre Existenz mit einer erstaunlichen Anziehungskraft, auch auf die Jugend. Im spanisch-portugiesischen

Sprachgebiet (sowohl der Iberischen Halbinsel als auch des lateinamerikanischen Kontinents) könnte man zahlreiche Beispiele dafür nennen. Was die Wallfahrtsorte, auch innerhalb Europas, anbelangt, so ist eine wachsende Zahl von Volksmassen, die diese aufsucht, deutlich zu beobachten.

Man mag einwenden, all dies sei nichts anderes als das Ergebnis der «Wiederkehr» des Religiösen als Folge der herrschenden Krisensituation, des nahenden Endes unseres Jahrtausends...

Genau diese Art von vereinfachenden Urteilen («nichts anderes als...») will die neue theologisch-pastorale Reflexion, die im übrigen in einem interdisziplinären (ethnologisch-historischen, anthropologischen usw.) Zusammenhang steht, vermeiden. Denn gerade die Volksreligiosität erscheint dieser Reflexion immer mehr als eine äußerst komplexe Wirklichkeit, in der vielfältige Elemente zusammentreffen. Das gleiche könnte man von der Wirklichkeit oder dem Begriff Volk sagen.

Wenn es darum geht zu erklären, wer oder was das Subjekt der Religiosität, nämlich das Volk, ist, dann finden wir in der Tat zwei Interpretationslinien, die beide Beachtung verdienen.

Da ist an erster Stelle Medellín, das unter Volk das arme Volk versteht, das heißt, die Gesamtheit von marginalisierten Landarbeitern oder städtischen Arbeitern, denen eine Reihe von Gütern vorenthalten wird. Es ist der Gegensatz von Minderheit sowohl im quantitativen wie im qualitativen Sinn.

Aber da gibt es auch die Meinung anderer lateinamerikanischer Episkopate und Theologen, genauer gesagt der argentinischen, die bereits in jenen Jahren und sogar davor einen anderen Volksbegriff eingeführt haben. Hier handelt es sich nicht um einen Sektor, eine Untergruppierung, einen Teil, sondern um ein Ganzes. Unter Volk verstehen sie die Nation, in ihrem Fall das argentinische Volk. Der Begriff Volk setzt sich, wie sie sagen, aus drei wesentlichen Elementen zusammen: nämlich aus einem kollektiven Subjekt und einer gemeinsamen Kultur und Geschichte⁴.

Die Dokumente von Puebla, das heißt, der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats (Februar 1979), versuchen, eine Position der Synthese einzunehmen, und verstehen Volk in der doppelten Bedeutung, die dieser Begriff im Laufe der vergangenen Jahre und Untersuchungen angenommen hat⁵.

Die heutige Soziologie hält sich ebenfalls an diese nicht ausschließende, sondern verbindende Richtung, die beide Begriffe von Volk beizubehalten und sogar zu verknüpfen versucht⁶. Dabei geht sie von einem so elementaren und vorrangigen Sachverhalt wie dem linguistischen aus. In vielen Wörterbüchern der westlichen Sprachen besitzt das Wort Volk zwei verschiedene Bedeutungen: In der ersten ist Volk die Gesamtheit von Personen, die zu ein und demselben Land gehören und unter denselben Gesetzen leben... Sie können Herkunft, Religion, Sprache, Kultur gemeinsam haben ... In der zweiten Bedeutung ist Volk der Teil der Nation oder der Bevölkerung, der sich im Gegensatz zu den Klassen versteht, die mehr Wohlstand, mehr Bildung und Macht besitzen.

Zusammenfassend können wir folgendes feststellen: Selbstverständlich kann man die Einheit, die der umfassende Begriff von Volk auszudrücken versucht, nicht leugnen. Ebenso wenig aber darf man seine Brüchigkeit, seine Risse gerade wegen der ihm innewohnenden Konfrontationen und Trennungen verkennen, deren Ursache in ungerechten ökonomischen Systemen des Eigentums, der Produktion und der Einkommensverteilung liegt. Und natürlich müssen sich diese beiden Arten, Volk zu sein, in der Kultur und der Religiosität des Volkes widerspiegeln, da diese ja der vielgestaltige Ausdruck der vielfältigen Wirklichkeit des Volkes sind. Doch gilt, was V. Lanternari sagt: «Der Rückgriff auf den Begriff der Klasse erscheint unzureichend, wenn es darum geht, die Volksreligion in allen ihren Erscheinungsformen zu erfassen ... Die Grenzlinie zwischen Volksreligion und offizieller Religion orientiert sich an Faktoren ethnischer und kultureller Identität und nicht nur an der Klassenzugehörigkeit. Es gibt nicht die eine, unbewegliche Volksreligion. Es gibt verschiedene Volksreligionen, wie das Thema des I. Internationalen Kolloquiums in Québec 1970 lautete. Die Volksreligion ist je nach den geschichtlich-kulturellen Umständen sehr unterschiedlich.»⁷

Wenn wir bereits auf die Frage zu sprechen kommen, was man im Bereich des Volkes unter Religiosität verstehen kann, so können wir in dem eben genannten Kolloquium von Québec einige interessante Denkrichtungen finden. Das Hauptreferat hielt M. Meslin, Professor für Religionsgeschichte an der Sorbonne⁸. Hier eine Zusammenfassung und Bewertung seiner Schlußfolgerungen.

Die Volksreligiosität ist eine Suche nach einer Verbindung zum Göttlichen, die a) einfacher, b) unmittelbarer und c) lohnender ist.

Unter der «Suche nach einer einfacheren Verbindung» versteht man den Versuch, eine allzu intellektuelle, allzu begriffliche, verkopfte, abstrakte, «dogmatische» Form der religiösen Praxis zu überwinden. Man strebt nach mehr intuitiven, nach phantasievolleren Formen, in denen sich das Gefühl und die Einbildungskraft des Volkes voll entfalten können. Und mit der «Suche nach einer unmittelbaren Verbindung» soll die Ablehnung gewisser klerikaler oder klerikalistischer Vermittlungen zwischen dem Menschen und Gott bezeichnet werden, die eher Hindernis und bedrückende Mauer als Kommunikation und Dienst sind.

Wie man sieht, sind diese beiden ersten Kennzeichen in sich durchaus positiv oder können es sein und bedeuten eine Bereicherung jeder religiösen Praxis, wenn sie mit anderen Kriterien in Verbindung stehen.

Negativer kann das dritte Merkmal sein: die Suche nach einer «lohnenderen» Beziehung, das heißt, der Befriedigung des Wunsches nach Nützlichkeit. Hier befinden wir uns auf einem Terrain, das an Magie, Aberglauben und Fanatismus grenzt, die immer eine Bedrohung für die Volksreligiosität sind und ein Makel, mit dem diese oft behaftet ist.

Auf dem Kolloquium von Québec übte man an dem Referat von Meslin insofern Kritik, als es sich auf eine anfechtbare Voraussetzung stützt. Es stellt die Volksreligiosität als ein reaktives Phänomen dar, so als sei es lediglich *a posteriori* als Reaktion auf die Deformierung einer früheren Situation entstanden. Manche Autoren halten das Gegenteil für richtig. Das erste sei das dem Volk Entsprechende, und das zweite oder Spätere sei das Offizielle, Institutionelle, insofern es im Gegensatz zu dem dem Volk Zugehörigen stehe. Man vergleicht das Phänomen, um das es uns geht, mit dem der Sprache des Volkes, der Volksmedizin, der Volksweisheit, der Volksmusik usw. All dies seien ursprüngliche Erscheinungen, von denen die literarische Sprache, die wissenschaftliche Medizin, die akademische Philosophie usw. abgeleitet seien.

Sicherlich ist es schwierig, vom historischen, zeitlichen oder diachronischen Standpunkt aus nachzuweisen, was an erster Stelle steht. Was wir freilich sagen können, ist dies: Es gibt eine gewisse dialektische Beziehung zwischen dem

Volkstümlichen und dem Nicht-Volkstümlichen (man mag es als das Offizielle, Institutionelle usw. bezeichnen). Vor allem aber kann man, wie beispielsweise Van Gennep in seinen verschiedenen Untersuchungen über Folklore es tut, zwischen dem Volkstümlichen und dem Popularisierten unterscheiden, das heißt, zwischen dem, was ursprünglich und unverfälscht in einem Volk entstanden ist, und dem, was ihm auf verschiedenen Wegen introjiziert worden ist. Natürlich muß das Popularisierte durchaus nicht immer negativ sein. Im Gegenteil wäre eine in einer kulturellen Endgamie befangene Gruppe von Menschen ohne die Assimilierung und das «Aufpropfen» von außen kommender Werte zur Sterilität oder zur involutiven Entropie verurteilt. Es wäre der schlimmste Ethnozentrismus.

Wenn wir die bisherigen Beobachtungen in eine ausführlichere und detailliertere Beschreibung einfügen, können wir neun Hauptmerkmale als Charakteristika der Volksreligiosität herausarbeiten.

An erster Stelle würde ich «das Magische» nennen, allerdings positiv verstanden als den Sinn für das Übernatürliche, das Intuitive, als die Überwindung einer aristotelischen oder kartesischen Logik der Unterscheidung und Trennung durch eine Logik der Partizipation, Kommunikation und Assoziation.

Zwei weitere typische Merkmale sind das Symbolische und das Phantastische, das heißt, der Sinn für das Bild, die Assoziation von Bildern, die schöpferische Phantasie usw.

Ein viertes Merkmal könnten wir als «das Mystische» bezeichnen, im Sinne des stark gefühls-, erlebens- und erfahrungsbetonten Inhalts aller religiösen Äußerungen des Volkes sowie der «Bewußtseinserweiterung», die in ihnen oder durch sie erstrebt wird.

Zwei andere Dimensionen, die hervorgehoben werden müssen, sind «das Festliche» und «das Theatralische». Die Religiosität des Volkes ist tief geprägt vom Charakter der Feier und liebt die Ausdrucksstärke des totalen Schauspiels, der farbenfreudigen Darstellung, der Inszenierung, durch die sie eine Straße, einen Platz, ein Viertel, eine ganze Stadt zu ihrer Bühne macht ...

Beim Fest und beim Schauspiel sind das Possenhafte, der Scherz, der Humor, die Kritik wesentliche Bestandteile.

«Das Kommunale» ist ein achter Aspekt der Religiosität, die wir hier untersuchen, genauer gesagt, es ist ihr Kontext, ihr Hauptumfeld. Das

Volk findet sich zu Vereinen, Genossenschaften, Verbänden ... zusammen, um seine religiöse Praxis zu kanalisieren. Seine Feiern oder Feste bestehen oft in einem allgemeinen Austausch von Gruppenwettbewerben, Leistungen, Einladungen, das heißt, in einem großen «pot-luck», wie der in der Religionsphänomenologie gebräuchliche Ausdruck lautet.

Die letzte Dimension, die man beschreiben kann, ist die politische. Die Volksreligiosität hat sich oft auf das Fortbestehen eines Volksbewußtseins und manchmal auf die Ausdauer in einem Kampf um die eigene Würde, Emanzipation und Freiheit ausgewirkt⁹.

Wenn wir das Phänomen der Volksreligiosität gründlicher und konkreter, das heißt im Blick auf ihre Verankerung in der Kirche untersuchen wollen, müssen wir drei Hauptebenen unterscheiden: Die erste ist die anthropologische Ebene, die tiefe Ebene der Existenz des Menschen als eines Wesens, das in die Natur und in das soziofamiliäre Leben integriert ist. In der Tat können wir feststellen, daß beispielsweise die großen religiösen Feste des Volkes in die Zeit der Sonnenwende (Weihnachten und Johannistag) und der Tagundnachtgleichen (Ostern, Marienfeste, Heiligenfeste), um die Gestirnsphasen der bäuerlichen Arbeit kreisen ebenso wie um die großen Augenblicke des Lebens in der Familie (Geborenwerden, Heranwachsen, Heiraten, Krankwerden und Sterben).

Offensichtlich führt diese Ebene zu einer tieferen Schicht, dem Religiösen. Und zwar aus dem einfachen Grund, weil diese kosmisch-naturhaften und menschlichen Wirklichkeiten als große Symbole für das Transzendente erscheinen; sie zeigen und offenbaren es. Durch ihre Kraft, durch ihre lebendigmachende und regenerierende Kraft werden all diese Wirklichkeiten der Sonne, des Mondes, der Erde, des Feuers, des Wassers, der Luft, des Gesteins, des Gebirges, des weiblichen und männlichen Körpers des Menschen ... zu großen Hierophanien, die auf das Heilige verweisen und den Sinn für das Geheimnis wecken.

Die dritte Ebene schließlich ist das «Aufpfropfen» des Christlichen auf die zuvor genannten Ebenen. Das Fest des «*sol invictus*» der Winter Sonnenwende legt den Grund zu Weihnachten; das Frühlingfest der Sommersonnenwende verwandelt sich in Ostern. Die Initiationsriten werden zu den neuen Sakramenten Taufe, Firmung, Eucharistie. Und in dieser Weise geht es weiter¹⁰.

Dabei handelt es sich nicht um eine opportunistische Aktion proselytenmacherischer Aneignung von seiten der ersten Christen. Es ist der Schritt von der Schöpfung zur «*historia salutis*»; es ist die Synthese zwischen Natur und Offenbarung, zwischen dem Kosmischen und dem Historischen im universalen Plan des einzigen Gottes, der «auf vielerlei Weise zu uns spricht und schließlich durch seinen Sohn zu uns gesprochen hat» (Hebr 1,2). Das Leben ist nun nicht mehr bloß Fruchtbarkeit. Es ist der österliche Übergang von der Sklaverei in die Freiheit und vor allem vom Tod zur Auferstehung in Christus.

Wenn diese Synthese, die wir heute inkultiurierte Evangelisierung nennen, gelungen ist, hat man nicht mehr von Volksreligiosität zu sprechen, sondern von Volkskatholizismus. Und dann erscheint der Volkskatholizismus als eine ganz und gar ausgewogene, harmonische Form menschlicher Existenz, eine Form, nach der wir, die wir den sogenannten entwickelten Gesellschaften angehören, uns sehnen, weil uns entweder die kosmisch-naturhafte oder aber die geschichtlich-prophetische Dimension fehlt.

Angeichts der starken Gleichgewichtsstörungen, an denen wir heute leiden, müssen wir anerkennen, daß der Volkskatholizismus in bestimmten Situationen und an bestimmten Orten ein Beispiel für die zur Reife gelangte Frucht gewesen ist, denn er hat dem Volk eine harmonische, tiefgründige, die Erfahrung ernstnehmende, genußbringende, freudvolle Lebensform geschenkt, die ihre innersten, ihre materiellen und sexuellen Wirklichkeiten ohne repressiven Manichäismus oder Dualismus annimmt und zugleich strukturiert, engagiert, befreiend und kritisch ist¹¹.

In vielen anderen Fällen jedoch stellt sich der Volkskatholizismus ganz anders dar und scheint von starken Widersprüchen und von einer Mischung von Werten und Antiwerten durchsetzt zu sein.

Abschließend nun eine kurze schematische Darstellung der soziologischen Formen, in denen der Volkskatholizismus sich uns heute zeigt:

1. Es gibt Überbleibsel vorchristlicher, archaischer, bäuerlicher Religionen, die mehr oder weniger als Magie, Aberglaube, als Heidentum oder als Gewohnheit überleben. Sie können Überreste eines Protestes gegen die gewaltsame Durchsetzung des Christentums durch die politische Zwangsgewalt sein.

Nach der Interpretation von Gramsci sind sie eine Form der Reaktion der unterdrückten, marginalisierten, ausgebeuteten oder unterentwickelten Klassen auf die oft mit der kirchlichen Hierarchie verbündeten Herrschenden. Dies ist die Dialektik zwischen den hegemonischen und den sich unterordnenden Religionen und Kulturen¹².

2. Es gibt auch eine Reihe von religiösen Formen oder Praktiken des Volkes, die lebendig bleiben und seit sehr langer Zeit ihre Kraft und ihren Schwung bewahren. Sie sind weder bloße Überbleibsel noch Fossilien, die uns aus der Vergangenheit erhalten sind¹³.

Aber darüber hinaus gibt es ein Wiederaufleben bestimmter archaisch-bäuerlicher Traditionen, die neue Kraft gewinnen (Wallfahrten, Patronatsfeste, Marienverehrung...). Diese Bewegung entspricht dem Bemühen, die der industriellen Zivilisation innewohnenden Widersprüche (Entwurzelung, Emigration, Unpersönlichkeit, Vermassung, Anonymität) zu überwinden.

3. In gewisser Weise lassen sich die zahlreichen pfingstkirchlich-charismatischen Gruppierungen, die sich überall sowohl im ländlichen wie im städtischen Milieu ausbreiten, in diese zuletzt beschriebene Richtung einordnen. Ihre Mitglieder sind oft Bauern, Arbeiter, aber auch Leute aus dem Bürgertum. Hier wird die Sehnsucht nach einem Leben und einer Religiosität deutlich, die im Gegensatz zu der Mechanisierung und Standardisierung der technologischen Gesellschaft mehr Beteiligung, mehr Spontaneität und Gefühl oder Erfahrung zulassen. Es ist die religiöse Phase, die von Max Weber im Unterschied zu der bürokratisch-institutionalisierten als die charismatische bezeichnet worden ist.

4. Es gibt eine Fülle von quasi-religiösen Gruppen und Verbindungen innerhalb von Bewegungen, die auf der Suche nach Heilung, nach Heil sind und religiöse Modelle kopieren. Der Führer und Heiler ist wie ein Heiliger. Er imitiert Trance, Vision und Heilwunder.

Es wäre auf die im vorherigen Abschnitt gegebene Erklärung zurückzuverweisen. Die von einem persönlichen Zusammenleben und einer an der Person orientierten Medizin Ausgeschlossenen suchen nach Ersatzmitteln, Behelfslösungen, Sicherheiten.

5. Afrokatholische und indianische Kulte auf dem amerikanischen Kontinent suchen nach einem Ausdruck ihrer von der kolonialen Gesellschaft und der modernen kapitalistisch-techno-

logischen Gesellschaft unterdrückten kulturellen Identität¹⁴.

6. Eine Form der Religiosität, die trotz ihrer Besonderheit in unsere Untersuchung aufgenommen werden muß, ist die der Basisgemeinden des Volkes. In der Tat entspricht sie einer Tradition von Volksbewegungen innerhalb der Kirche, die sich bereits im 14. Jahrhundert um Gruppen von Büßern, Laienbrüdern usw. bilden. Die einen wie die anderen entstehen als Formen der Kritik oder des Protestes gegen die Bindung der Kirche an die Mächtigen. Sie entsprechen einem kritischen Bewußtsein angesichts der Widersprüche der offiziellen Kirche als Kirche der Reichen im Gegensatz zur Kirche der Armen¹⁵.

Eine letzte Klassifizierung können wir als Abschluß unserer allgemeinen Zusammenfassung vorlegen. Das Verhältnis der kirchlichen Hierarchie zum Volk läßt sich folgendermaßen kennzeichnen.

Die kirchliche Autorität hat sich zwischen vier Verhaltensweisen hin- und herbewegt, die man als Vorschlagen, Vorschreiben, Toleranz-Üben und Ächten bezeichnen kann.

Das Volk hat in seinen Reaktionsweisen gleichermaßen und parallel dazu Schwankungen gezeigt von einem Verhalten freiwilliger Annahme, erzwungener Unterwerfung und Synkretismus bis hin zu Ablehnung und Verweigerung.

¹ Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (Medellín, 24.8.-6.9.1968); siehe bes. Dokument 6 über die Volkspastoral.

² J. Sobrino, Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología (Santander 1981) 64-65 u. 276.

³ M. Marzal, El sincretismo iberoamericano (Lima 1985); L. Maldonado, Introducción a la Religiosidad popular (Santander 1985); ders., Génesis del Catolicismo popular (Madrid 1979).

⁴ J.C. Scannone, Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular: Stromata 41 (1985) 261-274.

⁵ Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979), 91-95.

⁶ M. Imbert, Les cultures populaires: sous-produits culturels ou cultures marginalisées?: G. Poujo u. R. Labourie (Hg.), Les cultures populaires (Paris 1979) 13-21.

⁷ V. Lanternari, La religion populaire. Perspectives historiques et anthropologiques: Archives de sciences sociales des religions 53 (1982) 121-143, 133.

⁸ M. Meslin, *Le phénomène religieux populaire*: B. Lacroix u. P. Boglioni, *Les religions populaires* (Québec 1972).

⁹ Entwickelt findet sich diese Phänomenologie in L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* (Madrid 1976).

¹⁰ R. Pannet, *Le catholicisme populaire* (Paris 1974).

¹¹ M. Eliade, *Fragments d'un Journal* (Paris 1973) 425, 499.

¹² A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale* (Turin 1950) 215. Siehe auch ders., *Quaderni del carcere*.

¹³ F. Cardini, *I Giorni del sacro* (Novara 1983).

¹⁴ V. Lanternari, *La religion populaire*: ASCSR 53 (1982) 121–143.

¹⁵ J.J. Tamayo, *Comunidades cristianas populares* (Salamanca 1981).

Aus dem Spanischen übers. von Victoria M. Drasen-Segers

LUIS MALDONADO

1930 in Madrid geboren. 1954 zum Priester ordiniert. Studierte Philosophie an den Universitäten Comillas und Freiburg i.Br., Theologie an den Universitäten Salamanca und Innsbruck, wo er bei Karl Rahner zum Doktor der Theologie promovierte. Derzeit Professor an der Päpstlichen Universität Salamanca und Direktor des Instituto Superior de Pastoral an dieser Universität. Veröffentlichungen: *La nueva secularidad* (Barcelona 1968); *La secularización de la liturgia* (Madrid 1970); *La violencia de lo sagrado* (Salamanca 1974); *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* (Madrid 1976); *Génesis del Catolicismo popular* (Madrid 1979); *Introducción en la Religiosidad popular* (Santander 1985). Anschrift: Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto Superior de Pastoral, Avda. Juan XXIII, 3, Madrid - 28040, Spanien.

Jean Delumeau

Offizielle Religion und Volksreligion in Frankreich zur Zeit der Reformation und der Gegenreformation

Die vielfachen in diesen letzten Jahren über das Thema «Volksreligion» veranstalteten Debatten haben die Geschichte der Christianisierung ganz bedeutend aufgehellt¹. Sie haben in erster Linie zu einem ausgeglicheneren Urteil über das religiöse Verhalten der Massen in Vergangenheit und Gegenwart geführt. Denn man war doch vorher, so schreibt A. Vauchez, in den meisten Fällen «geneigt, die mittelalterliche Religion nach dem Maß eines nachtridentinischen Katholizismus zu messen»². Im gleichen Sinn bemerkt D. Julia: «Die in der modernen und gegenwärtigen Epoche vollzogene Beschränkung der Kirche auf ihre Priesterschaft hatte im religiösen Bereich allmählich zu einer neuen Sprechweise geführt. Einerseits (bezog sich) die verkündete Lehre immer weniger auf eine spirituelle Erfahrung

oder auf das wirkliche Leben der Gläubigen als solche, sondern verwandelte sich in die dem Klerus eigene Ideologie; andererseits (kontrollierte) eine zunehmend veramtlichte Verwaltung die Kultpraxis durch eine systematische Ausschaltung des sogenannten «Abergläubischen» und eine sich auswachsende disziplinarische Überwachung.»³

Die Historiker waren unbewußt Opfer einer klerikalen Ideologie geworden. Das behauptet auch N. Davis: «Die Historiker der Volksreligion in Europa handelten so, als bestehe ihre Hauptaufgabe darin, die Spreu vom Weizen zu trennen. (...) Sie unterschieden wahrhaft religiösen Glauben, wahrhaft religiöse Praxis von Aberglauben und/oder Magie.»⁴ Bei dieser Neubewertung der Massenreligion haben in letzter Zeit Historiker und Soziologen Hand in Hand gearbeitet. M. Mollet erinnert an die Aussage L. Febvres hinsichtlich des Alltags der Christen im 15. und 16. Jahrhundert: «Verächtlich erklären: das waren nur Praktiken, das ist geradezu ein Ulk.»⁵

A. Vauchez, den ich bereits zitierte, stellt eine Frage, darin schon die Antwort mitschwingt: «Verliert das Christentum seine Glaubwürdigkeit, wenn es volkstümlich wird?»⁶ Ebenso betont R. Manselli «die übernatürliche Dimension