

Christián Parker

Volksreligion und Protest gegen die Unterdrückung: Das Beispiel Chile

Die Religion «Opium des Volkes?»

Die Frage nach dem entfremdenden Charakter der Religion und insbesondere nach der Religion des Volkes steht im Mittelpunkt der theoretischen Diskussion, die den kritischen Interpretationen der Religion zu einem großen Teil zugrunde liegt. In der Tat steht die klassische marxistische Definition der Religion als «Opium des Volkes» als ein Hintergrund im Raum, der nicht vergessen werden darf, wenn man irgendeine soziologische Analyse der Volksreligion anstellt¹.

Dennoch besteht die Religion in einem unterentwickelten und mehrheitlich katholischen Kontinent wie Lateinamerika fort und gewinnt in den Volksmassen als bedeutsamer Sinn sogar neue Vitalität. Die Funktion des Protestes gegen die Unterdrückung, die die Religion in vielen Prozessen des Kampfes und des Widerstands von seiten des Volkes erfüllt hat, fordert demnach zu einer erneuten Beschäftigung mit der Frage heraus.

Es ist noch gar nicht lange her, daß ein großer Teil der lateinamerikanischen Intellektuellen – Söhne der aufgeklärten Moderne – in der Religion des Volkes reine Vorurteile, Aberglauben und Atavismen – illusorische Inhalte eines entfremdeten Bewußtseins – sah, die durch die rationale Kritik überwunden werden mußten. In letzter Zeit versuchen bestimmte Strömungen innerhalb der Theologie und der Pastoral, in der traditionellen Volksreligion die «Seele des Volkes» wiederzuentdecken, die tiefste lateinamerikanische Identität, die sich dem liberalen und marxistischen Säkularismus widersetze. Von dieser Perspektive unterscheidet sich die einer befreienden Strömung, die versucht, in einer Religion der Unterdrückten, die gegen die herr-

schende Kultur protestiert, die Keime zu einer Befreiung zu erkennen.

Aus einer soziologischen Perspektive wollen wir eine – in groben Zügen umrissene – andere Interpretation des religiösen Phänomens in den Volksklassen Lateinamerikas vorlegen und dabei den Fall Chile als Beispiel herausgreifen.

Soziologisch betrachtet kann man das Religiöse als eine Form der symbolisch-kulturellen Produktion ansehen, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie sich selbst auf eine transzendente Wirklichkeit bezieht. In dieser Sichtweise sind die Bedeutungen und Funktionen des Religiösen abhängig von der Geschichtsepoche und der spezifischen Situation der gesellschaftlichen Akteure, die diesen Komplex von chiffrierten Bedeutungen produzieren und reproduzieren.

Unsere grundlegende Hypothese behauptet, daß das Volk als historisch-soziales Subjekt seine symbolisch-religiösen Vorstellungen und Praktiken kollektiv hervorbringt durch einen Prozeß, in dem – in differenzierter Weise, je nach der entsprechenden Stellung in der Klassenstruktur und im religiösen Bereich – sein unterdrückter und zugleich relativ autonomer Charakter offen zutage tritt. Durch einen konditionierten und konditionierenden Prozeß der Sinnproduktion bringen die verschiedenen unteren Gruppen und Klassen in manchen ihrer vielfältigen religiösen Äußerungen einen *symbolischen Protest* zum Ausdruck. Dieser Protest ist nicht immer offen, und nur in einigen Fällen, je nach den geschichtlichen und strukturellen Umständen, bewirkt er bei den proletarischen und subproletarischen Massen die Bildung eines echten Klassenbewußtseins. Die ergänzende These behauptet, daß die entfremdenden Elemente der Volksreligion, wenn es solche gibt, niemals aufgrund ihres Wesens, sondern aufgrund ihres konkreten, gesellschaftlich und geschichtlich bedingten *Da-seins* entfremdend sind.

Die Religion als Resignation gegenüber der Unterdrückung: Eine unvollständige Sicht

Bei dem Versuch, ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen, sind die kleinen Leute von ihrer Situation als Angehörige der beherrschten Klassen abhängig. Das Alltagsleben der Arbeiterklasse und der Masse der Unterbeschäftigten und Erwerbslosen und ihrer Familien steht in den unterentwickelten und abhängigen Ländern unter dem Zeichen der Ausbeutung und des Elends.

Da die kapitalistische Gesellschaft ihnen ihre legitimen Rechte verweigert und ihnen die Möglichkeit zu Arbeit und Wohlstand nimmt, bleibt den kleinen Leuten nichts anderes übrig, als auf eine Reihe von «Überlebensstrategien» zurückzugreifen. Genau in diesem Zusammenhang gewinnt die Volksreligion – oftmals – ihren ganzen Sinn als parallele und ergänzende Form einer symbolischen «Überlebensstrategie».

Einer mehr oder weniger geläufigen Interpretation zufolge² stellt die Religion eine Art zusätzliches symbolisches Instrument im täglichen Überlebenskampf der Volksklassen dar. Animismus und Magie seien lediglich religiös-pragmatische Mechanismen zum Zwecke der Kontrolle und Steuerung der Umwelt. Die endemische Situation sozialer Unsicherheit und chronischer Abhängigkeit des Menschen aus dem Volk werde auf diese Weise durch den Rückgriff auf diese verfügbaren symbolischen Instanzen behoben, die der Glaube an die Wunderkräfte Gottes, der Jungfrau Maria, der Heiligen und der «Seelen» bietet. Die Religiosität im Milieu des Volkes erhalte den Charakter einer übernatürlichen Macht, die dem Bewohner der Armensiedlung helfe, indem sie ihm Wohltaten verschaffe, die die Gesellschaft ihm verweigere, oder aber indem sie ihm in seiner Frustration Trost spende.

Die Religion wirke als Faktor der Anpassung an die Unterdrückung dadurch, daß sie den für die «Kultur der Armut» (O. Lewis) typischen Fatalismus verstärke. Nach dieser Interpretation stellt die Volksreligion eine wesentliche Komponente der Resignation und Entfremdung des Volkes dar.

In mehrfacher Hinsicht ist diese Analyse richtig. Doch zeigen die jüngste geschichtliche Erfahrung in der Volksschicht gehörenden Klassen in Chile und Untersuchungen über Religion in unteren Klassen in Lateinamerika die Unmöglichkeit, diese Art der Interpretation einseitig zu verallgemeinern³.

Von bestimmten gemeinsamen Merkmalen abgesehen, lassen sich die verschiedenen heterogenen religiösen Ausdrucksformen bei den unterschiedlichen Gruppen des Volkes nicht vereinfachend unter einer einzigen Kategorie zusammenfassen. Der «Volkskatholizismus», der in Lateinamerika zu einem Synonym für einen gleichmäßig im Volk verbreiteten, traditionellen und ein wenig magischen Ausdruck von Religiosität geworden ist, schwächt sich als treffender, eindeutiger Begriff ab. Auch scheint in dem komplexen,

vielfältigen Symbolgebäude des Volkes weder ein Mangel an innerer Integration noch die Inkohärenz eines irrationalen Denkens vorzuliegen.

Verschiedene Modelle, die die heterogenen religiösen Vorstellungen miteinander verknüpfen

Eine gründliche Untersuchung der Sprache des einfachen Volkes in der Stadt, bezogen auf den religiösen Bereich, macht uns das Vorhandensein verschiedener religiöser Modelle deutlich. Es handelt sich um die Kombination semantischer Kategorien, die typische Codes in religiösen Sinnzusammenhängen bilden. Diese Modelle treten in ihrem Kommunikationsvehikel in Erscheinung, das heißt, in Grammatik, Vokabular und der Gesamtheit der Riten und Gesten des Volkes. Es geht um die religiöse Produktion in einer Kultur, die ihre kulturellen Produkte nicht systematisch erarbeitet und die in einem ständigen symbolischen und praktischen Austausch mit der offiziellen Religion der Kirchen steht.

Wir verfügen hier nicht über den nötigen Raum, um Inhalt, Bedeutung und Funktionen der einzelnen von uns erwähnten Modelle eingehend zu untersuchen. Es soll uns genügen, die Tatsache zu unterstreichen, daß die Verschiedenartigkeit der enkodierten religiösen Vorstellungen im städtischen Milieu des Volkes größer zu sein scheint als im ländlichen. Neben dem Fortbestehen von Modellen eines eher traditionellen Katholizismus kann man einem zwar traditionellen, aber sich in mehr als einem wesentlichen Punkt vom offiziellen Katholizismus distanzierenden Modell begegnen (z.B. kein Jenseitsglaube). Es gibt auch jene Modelle, deren Ursprung in einer Art religiösen Protestes gegen den Katholizismus, die vorherrschende Kraft auf religiösem Gebiet, liegt.

Wir beziehen uns auf bestimmte Modelle, die formal katholisch, aber in ihrem Wesen säkularisiert und substantiell skeptisch und rationalistisch sind und eine Reihe von traditionellen und offiziellen Glaubensüberzeugungen in Zweifel ziehen; daneben auf die Modelle, die mehr oder weniger offen mit dem Katholizismus gebrochen haben: die protestantischen Sekten und Volkskirchen (z.B. die pfingstkirchliche Bewegung im Volk) oder die synkretistischen Kulte wie den Umbanda-, Candomblé- und Wodukult usw., die vor allem im städtischen Volksmilieu in Ländern mit einer starken Prägung durch eine Bevölkerung afrikanischen Ursprungs anzutreffen sind.

Unter den religiösen Modellen im Volk, die eher dem nachkonziliaren Katholizismus nahe stehen, sind zwei Strömungen hervorzuheben: auf der einen Seite ein Modell, das sich die pastoralen Reformen weitgehend zu eigen gemacht hat, aber dessen ethischer Inhalt noch unter dem Einfluß eines bürgerlichen Asketismus steht, und auf der anderen Seite ein ethisch-moralisches Modell eines militanten Engagements, in dessen Mittelpunkt der Wert der Gerechtigkeit und die Nächstenliebe stehen.

Die vielfältigen Funktionen des Religiösen in der Volkskultur

Allgemein kann man behaupten, daß die eher traditionellen Modelle unterschiedliche Funktionen erfüllen, und dies auf verschiedenen Ebenen in Situationen am Rande des herrschenden kapitalistischen Produktionsprozesses: bei Subproletariern und verarmten, über die Massen ausgebeuteten Massen. Einerseits – und hierin erweist sich die zuvor beschriebene Analyse als richtig – dienen sie als symbolischer Schutzschild angesichts der widrigen Umstände der Unsicherheit der Arbeit, des Übermaßes an Ausbeutung und der Armut. Andererseits hat die Tatsache der Reproduktion traditioneller Kodes im Kontext einer modernen Gesellschaft die Funktion *ad intra*, gegenüber der Invasion der herrschenden Kultur ein Minimum an kollektiver Identität zu reproduzieren. Daher kann diese Art von Religiosität auch als eine Form des *passiven Widerstands* auf symbolischer Ebene gegen die offizielle Kultur und Religion angesehen werden. Trotzdem wirken solche religiösen Modelle des Volkes *ad extra*, in bezug auf die Reproduktion der herrschenden Ordnung, auch – und anscheinend widersprüchlich – als Faktoren der Resignation und Entfremdung und fördern so den allgemeinen Fatalismus gegenüber der Unterdrückung.

Die in die Volkskultur eingebettete traditionelle Religion dreht sich um die Achse einer Vorstellung, in der die handelnde Person heteronom ist. Gott und seine Beauftragten greifen in weiser Vorsehung dort ein, wo das Alltagsleben es erfordert, und sind die Garantie, die die Reproduktionsprozesse und das Überleben in Armut und Unterdrückung sicherstellt.

In bestimmten Teilen der Subproletariern und des zum Subproletariat gewordenen Kleinbürgertums, deren Klassensituation ihnen einen et-

was besseren Zugang zu Existenzmitteln verschafft, gibt es symbolische Vorstellungen vom gesellschaftlichen Bereich, die vorkritischen Charakter haben (man stellt die Unterdrückung in Frage, ohne daß es jedoch gelingt, ihre Ursachen zu erklären). In Wechselwirkung mit ihnen entstehen religiöse Vorstellungen traditioneller oder eher «rationalistischer» Art. Es handelt sich um Personen aus dem Volk, die im allgemeinen «selbständig» arbeiten: Straßenverkäufer, selbständige Handwerker, Einzelhändler usw., die immer formal und indirekt vom Kapital und direkt von den Zyklen des Markts und der Wirtschaft abhängig sind. Trotz ihrer formalen Selbständigkeit sind sie objektiv untergeordnete Klasse.

Hier besitzen die religiösen Vorstellungen – seien sie nun traditionalistisch oder eher rationalistisch – verschiedene Bedeutungen und Funktionen. Kurzfristig sorgt sich der einzelne um sein Überleben, und dafür bedient er sich des Rückgriffs auf das Metasoziale und Transzendente. Das Religiöse trägt direkt oder indirekt zur symbolischen Auflösung von Widersprüchen des realen Lebens bei. Gleichzeitig jedoch verstärken die religiösen Modelle mittelbar eine eigene kulturelle Identität, eine implizite Form des Protestes gegen die offizielle Kultur und Religion. In der Tat stehen sowohl das traditionelle religiöse Modell als auch das eher rationalistische Modell, von ihren grundlegenden Unterschieden abgesehen, der offiziellen Kirche sehr fern.

Was die Modelle der Volksreligion mit stärkerem ethischen Inhalt anbelangt (die die Volkstraditionen neu formulieren und manchmal auch verwerfen), so reihen diese sich in zwei alternative Projekte ein: Auf der einen Seite fördert das mehr individualistisch geprägte Glaubensmodell eine asketische, auf das gesellschaftliche Fortkommen des einzelnen ausgerichtete Geisteshaltung, die eher bestimmten Teilen junger Proletariern oder Subproletariern mit besserer Schulbildung zu eigen ist; auf der anderen Seite begleitet das ethisch-soziale Modell ein Klassenbewußtsein in jenen Teilen des in Industrie und Verwaltung tätigen Proletariats, die, vermittelt durch Arbeiterorganisationen und den gewerkschaftlichen Kampf, zu einer kritischen Sicht der kapitalistischen Gesellschaft gelangt sind und nach ihrer Veränderung streben. In diesem letzten Fall verbindet sich die ethisch-utopische Richtung des Christentums in konsequenter Weise mit

einem solidarischen Klassenbewußtsein, das bei seinem Streben nach Gerechtigkeit die alten christlichen Heilswerte im Hinblick auf die geschichtliche Umwandlung der Gesellschaft neuinterpretiert. Der Einfluß der religiösen Handlungsträger, die in Chile und in Lateinamerika «für die Armen optiert» haben, auf diese Art von erneuerter Volksreligion steht außer Zweifel.

Der von der historischen Situation abhängige Faktor des Protestes

Die Feststellung der Heterogenität und Komplexität der alltäglichen religiösen Produktion im Volk zeigt uns, daß die Funktionen eines symbolischen Protestes der Volksreligion auf verschiedenen, mehr oder weniger in die Tiefe gehenden Ebenen anzusiedeln sind, und oftmals beeinflussen die Umstände lediglich die Erscheinungsform des Protestes. Wenn das christliche Volk unter dem Pinochet-Regime mehrfach gegen die Unterdrückung demonstriert und das Leben gegen die Verletzung der Menschenrechte in Schutz genommen hat⁴, kann dies als eine Form der gegenwärtigen Aktualisierung des Protestpotentials angesehen werden, das die Volksreligion in sich trägt.

Die Religion der unteren Klassen, die von ihrer Verbindung mit den anderen, der jeweiligen Klassensituation entsprechenden soziokulturellen Vorstellungen abhängt, kann verschiedene gesellschaftliche Funktionen erfüllen. Diese erscheinen manchmal ausschließlich, manchmal parallel zu anderen und können sogar in widersprüchlicher Weise innerhalb der Volkskultur existieren. Faktor der Entfremdung, Faktor der Identität des Volkes, des symbolischen Angriffs auf die offizielle Kultur und Religion und schließlich ethischer Rückhalt für das Streben nach gesellschaftlichem Aufstieg oder für ein Projekt der Gesellschaftsveränderung: Die Volksreligion kann all dies sein oder nicht sein, je nach der gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation.

Abstrakt und innerhalb des Rahmens der klassischen Deutungen betrachtet, kann die Religion des Volkes in einigen Fällen als bloße Reproduktion von Elementen der offiziellen Religion und der herrschenden Kultur erscheinen. Das dem Volk zugehörige Subjekt würde demnach hier eine passive Rolle als bloßer «Konsument» oder «Benutzer» einer religiösen Produktion spielen,

die außerhalb seiner Reichweite und ohne seine Mitwirkung erarbeitet wird⁵.

Wenn man dagegen aus der Perspektive der zum Volk gehörenden Klassen aufmerksam hinsieht, stellt die religiöse *Eigenproduktion* des Subjekts aus dem Volk eine Art und Weise dar, zu einem Sinn und einer Würde zurückzufinden angesichts der wichtigen und primitiven Bedingungen eines Lebens in Armut und Unterdrückung, das sonst ein Widersinn wäre.

In der Geschichte der Volksreligion, was den Fall Chile ebenso wie mehrere ähnliche Fälle in Lateinamerika betrifft, treten die Funktionen des Protestes in jeder Geschichtsepoche unterschiedlich in Erscheinung.

Der Widerstand des Urbewohners gegen die spanische Kolonisation nimmt Merkmale eines symbolischen Dramas an, in dem der Urbewohner die Religion des Eroberers formal annimmt, insgeheim jedoch in seiner neuen synkretistischen Religion an seinen Glaubensüberzeugungen und Riten festhält. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts bringt die Landbevölkerung eine Reihe mythischer und poetisch-musikalischer (zum Teil in den «versos a lo divino» verdichteten) Äußerungen hervor, die mehrfach einen verhüllten Protest gegen die Reichen zum Ausdruck bringen⁶. Der Reiche häufe Reichtum an und demütige den Armen, weil er mit dem Teufel im Bunde sei. Nach diesen Einsichten der chilenischen Volksweisheit – die auch in anderen Ländern lebendig ist – steht Gott auf der Seite der Armen, und das eschatologische Gericht ereignet sich dann, wenn der Arme das letzte Wort hat.

In den 20er und 30er Jahren dieses Jahrhunderts erheben einige Organisationen katholischer Arbeiter, angeführt von Clotario Blest, angesichts der vom offiziellen Katholizismus geübten Christkönigsverehrung Jesus, den Arbeiter, zu ihrer Symbolfigur. Als unter dem Militärregime eine Menschenrechtsverletzung nach der anderen geschieht, gib es zahlreiche Neuformulierungen alter Traditionen, die sich im Licht der Ereignisse unweigerlich mit kritischen und prophetischen Inhalten füllen. Der traditionelle Zug des Volkes zu den Friedhöfen an Allerheiligen gewinnt den Charakter eines öffentlichen Protestes, als auf dem Hauptfriedhof von Santiago hundert Grabkreuze mit der Inschrift N.N. entdeckt werden, die von der Geheimpolizei ermordeten Verhafteten und «Verschwundenen» gelten. So verbinden sich bei unzähligen Anlässen der gewaltlose Protest und der religiöse Protest

miteinander: bei Fast- und Gebetstagen für die Verschwundenen, Tagen für den «Schutz des Lebens», gewaltfreien Anti-Folter-Treffen, religiösen Trauerfeiern für die unter vielerlei Umständen zu Tode gekommenen Opfer der Repression, «Kreuzwege» der Basisgemeinden usw. Auch im Gemeindeleben bekommen selbst die kleinsten Zeichen – beispielsweise die Lesung eines Abschnitts aus dem Evangelium – einen die herrschende Ordnung «umstürzenden» Charakter. Ganz allmählich entwickelt sich im Volk ein Märtyrerkult für die neuen Blutzengen des christlichen Volkes: Juan Alcina, André Jarlán und viele andere.

Es handelt sich um ein Volk, das durch seinen christlichen Glauben auch bewußt ist und sich organisiert, um zur Verteidigung seiner mit Füßen getretenen Rechte zu kämpfen. In diesem Zusammenhang läßt sich ermessen, wie sich auf nie dagewesene Weise das Protestpotential der Volksreligion und die prophetische und befreiende Strömung des offiziellen Christentums miteinander verbinden.

Die Religion als symbolischer Protest gegen die Unterdrückung

Wir haben also unterschiedliche Erscheinungsformen eines in der Volksreligion latent vorhandenen symbolischen Protestes kennengelernt. Manche Äußerungen auf der Ebene von Ritus und Vorstellung sind in der Tat Formen, mit deren Hilfe sich «die von unten», die Unterdrückten, von der herrschenden Kultur distanzieren, indem sie ein Prinzip des Andersseins und der Identität begründen. Eine Aussage von A. Gramsci⁷ aufgreifend kann man behaupten, daß viele Äußerungen der Volksreligion eine implizite Vorstellung von der Welt enthalten, die in (oftmals wiederum implizitem, mechanischem, objektivem) Gegensatz zu den «offiziellen» Vorstellungen von der Welt steht. Freilich muß dieser Ansatz im Licht einer historischen und strukturellen Kontextualisierung in jedem Einzelfall detailliert dargestellt werden.

Oft äußert sich der symbolische Protest im Untergrund. Das Individuum aus dem Volk, das eine Reihe von traumatischen Erfahrungen der Demütigung und Unterdrückung mit sich herumträgt, protestiert still, ohne seinen Protest den Herrschenden zu Ohren kommen zu lassen, um vernichtende Repressalien zu vermeiden. Daher erscheint das Individuum aus dem Volk oft

sprachlos. Schweigend, weil zum Schweigen gebracht, aber dennoch nicht stumm.

Es handelt sich um einen Protest, der das Überleben ermöglicht, indem man eine sinnvolle Welt neu aufbaut durch eine vitale Einstellung, die sich kaum auf rationalistische Schemata reduzieren läßt und der Volkskultur eine kollektive Identität verleiht. Es ist der Weg, der dem Volk bleibt, um sich auf symbolischer Ebene gegen die qualvolle, zerstörerische Unterdrückung zu verteidigen, der es auf der materiellen Ebene ausgesetzt ist.

Es ist offensichtlich, daß diese Form des latenten Protestes unmittelbar den Interessen der Herrschenden dient. Aber dies darf uns nicht vergessen lassen, daß es in der Tat der «Seufzer der bedrängten Kreatur», die «Protestation gegen das wirkliche Elend» (Marx) ist.

Die geschichtliche Praxis und der Einfluß einer kritischen Kultur – vermittelt durch die «organischen Intellektuellen», Kleriker wie Laien –, sie werden diesen Protest offen und bewußt machen. Auf diese Weise wird die Volksreligion befreiendes Christentum des Volkes, so wie man es in der jüngsten geschichtlichen Erfahrung Lateinamerikas erlebt hat.

¹ Vgl. K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel: Sobre la Religión* (Sigueme, Salamanca 1979) 93 – 106 (Deutsch-Französische Jahrbücher, Paris 1944). Auch Weber zeigt bei der Analyse der Volksreligiosität, wie diese der Domestizierung und der Legitimierung der herrschenden Mächte dient, vgl. M. Weber, *Economía y Sociedad* (F.C.E., Mexiko 1964) Bd. I 379 ff., Bd. II Kap. IX u. VII. (= *Wirtschaft und Gesellschaft* 1922). – Der vorliegende Artikel greift einige Gesichtspunkte auf, die in einer vom Verfasser 1985 an der Katholischen Universität von Löwen (Belgien) im Fach Soziologie verteidigten Doktorthese mit dem Titel «Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente» (= Religion und untere städtische Klassen in einer abhängigen Gesellschaft) entwickelt worden sind.

² Diese Interpretation ist von A. Bentué in einer interessanten Untersuchung über Volksreligion in Santiago de Chile systematisch dargestellt worden. Vgl. *Funciones y significado de un tipo de religiosidad al interior de una subcultura: Religiosidad y Fe en America Latina* (Mundo, Santiago 1976) 61 – 76.

³ Vgl. G. Giménez, *Cultura Popular y Religión en el Anahuac* (Centro Est. Ecumen., Mexiko 1978); D. Irrazaval, *Religión del pobre y Liberación en Chimbote* (CEP, Lima 1975); T. Kudo, *Práctica religiosa y Proyecto Histórico II* (CEP, Lima 1980); C. Parker, W. Barra, M.A. Recuero, P. Sahli, *Rasgos de cultura popular en poblaciones de Pudahuel* (Eq. de Invest. Zona Oeste, Arz. de Santiago, Santiago de Chile 1981).

⁴ Vgl. B. Smith, *The Church and Politics in Chile* (Princeton Univ. Press, Princeton, N.J. 1982) 283 – 355; C. Parker,

Cristianismo y Movimiento Popular en Chile: Plural 4 (1985) 9-36.

⁵ In vielen Punkten zutreffend, ist die Theorie des religiösen Bereichs von P. Bourdieu in ihrer Analyse des religiösen «Konsums» der Volksmassen unzulänglich. Vgl. Genèse et structure du champ religieux: Rev. fr. de Soc. XII (1971) 295 - 334.

⁶ Vgl. M. Salinas, La sabiduría campesina y popular chilena del siglo XIX: Araucaria de Chile 19 (1982) 81 - 96; ders., Pensamiento religioso popular de Chile: Páginas IV/19 (1979) Separata.

⁷ Vgl. A. Gramsci, Letteratura e vita nazionale (Einaudi, Turin 1954) 215.

1953 in Santiago de Chile geboren. 1972 - 1976 Studium der Soziologie an der Katholischen Universität von Chile, 1977 - 1978 Studium der Entwicklungswissenschaften am Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudio Sociales. 1985 Promotion zum Doktor in Soziologie an der Katholischen Universität Löwen, Belgien. Zeitweise als Nationalleiter des Verbandes katholischer Universitätsstudenten tätig. Derzeit Mitarbeit beim katholischen Akademikerverband Pax Romana. Einige Jahre arbeitete er mit in der Pastoral im Volksmilieu. War Mitglied des Equipo de Investigaciones de la Zona Oeste des Erzbistums Santiago und bis 1981 Exekutivsekretär der Laienabteilung der Chilenischen Bischofskonferenz. Veröffentlichungen: Zahlreiche Artikel zu Fragen der Soziologie und der Pastoral. Anschrift: Camino Las Flores 10386, Los Dominicos - Las Condes, Santiago, Chile.

Aus dem Spanischen übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

Virgil Elizondo

Die Volksreligion als Stütze der Identität

Eine auf der Erfahrung mexikanischer Amerikaner in den USA beruhende pastoralpsychologische Fallstudie

Einleitung

Der mexikanische Amerikaner, der entweder in die amerikanische Staatsangehörigkeit hineingeboren ist oder diese erworben hat, bewahrt sich gleichzeitig sein großes amerikanisches Kulturerbe. Etwa 14.300.000 mexikanische Amerikaner leben heute in den USA, und ihre Zahl nimmt täglich zu. Sie stellen eine sehr komplex strukturierte soziokulturelle Gruppierung dar, die sich in den USA vollkommen zu Hause fühlt, jedoch ohne sich die amerikanische Lebensweise jemals völlig zu eigen gemacht zu haben. Die mexikanischen Amerikaner sind weder ganz «US-Amerikaner» noch sind sie ganz «Lateinamerikaner». In diesen Gebieten, die sie noch

heute bewohnen, lebten sie bereits, lange bevor die USA den Westen besiedelten und sich die mexikanischen Territorien einverleibten. Einer der Schlüsselfaktoren, der die Identität, den Zusammenhalt und die Kontinuität dieser Gruppierung bis heute wesentlich bestimmte, ist im beharrlichen Überdauern ihrer religiösen Symbolik gegeben. Sie soll in der folgenden Darstellung kurz untersucht werden.

I. Die Funktion der religiösen Symbole

Die volkstümlichen Ausdrucksweisen eines Glaubens lassen auf seine Funktion innerhalb des sozialen Lebens der Glaubenden schließen, die je nach der Geschichte eines Volkes und seines sozialen Standortes ganz unterschiedlich ausfällt. So etwa wird einer dominanten Kultur der volkstümliche Ausdruck ihres Glaubens der Legitimierung ihrer Lebensgewohnheiten dienen, die als von Gott selbst verfügte und wahrhaft menschliche Lebensweisen ausgegeben werden. Die Glaubensäußerungen haben hier die Funktion, das moralische Gewissen zu beruhigen und das Volk zu blenden, so daß es die Ungerechtigkeiten des Alltagslebens nicht mehr wahrzunehmen vermag. Für eine kolonialisierte, unterdrückte und von anderen dominierte Gruppierung eines Volkes hingegen stellen die Glaubens-