

Ernest Henau

Volksreligiosität und christlicher Glaube

Die positive Einschätzung des Phänomens Volksreligiosität ist eine spezifische Gegebenheit unserer Tage. In einer vom Rationalismus der Aufklärung und dem Fortschrittsdenken des 19. Jahrhunderts tief geprägten Kultur gab es – so meinte man wenigstens – keinen Platz mehr für eine Religiosität, die man für eine aus einer mystischen und nicht mehr zeitgemäßen Sicht der Wirklichkeit hervorgehende, überholte Form des Aberglaubens und der Magie hielt. Zugleich hatte in der Kirche selbst eine mit der biblischen Erneuerung und der liturgischen und ökumenischen Bewegung zusammenhängende Entwicklung zu einer kritischeren Einstellung gegenüber verschiedenen Formen der traditionellen Frömmigkeit geführt.

Die übergroße Mehrheit der Theologen und der große Teil derjenigen, die in der Pastoral arbeiteten, hatten für den Wert der Volksfrömmigkeit kaum ein Auge. Auch nahmen sie die Untersuchungsergebnisse nichttheologischer Wissenschaften, die sich anders als sie für die Volksreligiosität interessierten, nicht zur Kenntnis. Deshalb sah ein Soziologe wie Serge Bonnet sich zu einem pamphletären Stil gezwungen: Er verglich sich mit einem Cowboy, der brutal in die Bar von «Ecclesiastic City» eindringt und dem, weil er kein Gehör findet, nichts anders mehr einfällt, als in die Decke zu schießen¹.

Aber die Zeiten ändern sich. Ab 1973 erscheint eine Flut von Büchern und Aufsätzen über diese Thematik. Ein kurzer Blick auf diese Literatur reicht zu der Feststellung, daß die Volksreligiosität sehr verschieden umschrieben wird. Dabei werden jeweils andere Aspekte hervorgehoben, und es kommt zu sehr verschiedenen Definitionen, in denen oft ein Element auf Kosten anderer betont wird. So führt bei L. Maldonado eine mehr historisch-anthropologische Sicht zu einer Umschreibung der Volksreligiosität als einer *gelebten* Religiosität, die er der *offiziellen* oder *vorgeschriebenen* Religiosität gegenüberstellt². Von einem psychologischen Standpunkt aus hebt

A. Vergote die *Gewohnheit* als das charakteristischste Element des Volkskatholizismus hervor³. In der Nachfolge von A. Gramsci haben vor allem italienische Autoren die Volksreligion ohne weiteres der *Folklore* gleichgestellt, bzw. sie haben sie als eine *Äußerung* eines von der herrschenden Klasse dem Proletariat aufgedrängten *falschen Bewußtseins* betrachtet⁴.

Diese Art der Umschreibung ist in gewissem Maße legitim, führt aber auch leicht zu einem Reduktionismus. Um dieser Gefahr zu entgehen, muß man zu einer allgemeineren Definition finden, die das gesamte Spektrum der verschiedenen zur Volksreligion gehörenden Phänomene umfaßt und zur gemeinsamen Basis dieser Phänomene vorstößt. Ein möglicher Weg zu einer solchen Definition ist die Analyse der Vorsilbe «Volks-». Mit diesem Wort «Volk» kann eine Gruppe von Menschen bezeichnet werden, die aufgrund einer gemeinsamen Sprache, Kultur und Geschichte (und eventuell auch einer gemeinsamen Staatsgeschichte) ein Ganzes bilden. In einer auf die Romantik zurückgehenden Tradition wird ein so verstandenes «Volk» als Träger einer ungetrübten Intuition und Kreativität und eines tiefen Gespürs für das Göttliche höchst positiv eingeschätzt. Im Gegensatz dazu wird aber auch manchmal in einer auf die Aufklärung zurückgehenden Tradition «Volk» als nur ein Teil des eben genannten Ganzen verstanden: als die große Gruppe der nicht oder kaum Gebildeten und wirtschaftlich weniger Begüterten, als die Masse der gemeinen Leute, die sich mehr vom Gefühl als von der Vernunft leiten lassen, die für ihre Religion auf Äußerlichkeiten angewiesen und zu einem «erwachsenen Glauben» nicht imstande sind. Es fällt auf, daß «Volk» in diesem Fall durch das Fehlen von irgend etwas (Bildung, Macht, Einfluß usw.) definiert wird, was dann eine kleine Gruppe (herrschende Klasse, Elite, Intellektuelle) sehr wohl besitzt.

Ein erstes Ergebnis dieser kurzen Analyse ist, daß man «Volksreligiosität» so breit wie möglich verstehen sollte. Denn nimmt man das Wort «Volk» in seiner zweiten Bedeutung, als Teil eines Ganzen, beschränkt man sich eben auf einen Teil, dem zudem noch etwas ganz Bestimmtes fehlt. Vor diesem Hintergrund scheint die Schlußfolgerung legitim, daß die Volksreligiosität weitgehend der Religiosität überhaupt gleichzusetzen ist, daß Volksreligiosität also weitgehend synonym ist mit einem allgemeinen Bezogensein auf das Göttliche⁵.

Für eine solche Identifizierung spricht die Universalität der Formen der Volksfrömmigkeit. Diese sind sozusagen archetypisch im Wesen des Menschen verankert und sind dann auch über die Grenzen der Religionen hinweg überall wiederzufinden. Eine weitere Bestätigung dafür ist die Tatsache, daß bestimmte Geschichtswissenschaftler der Meinung sind, bestimmte Formen der Volksfrömmigkeit seien Ausdruck einer nur zum Teil christianisierten Religiosität oder seien sogar uralte, heidnische und naturalistische Formen von Religion, die sich in einem christlichen Gewand in der Kirche zu erhalten wußten.

Auch die von dem Religionsphilosophen B. Welte vor einigen Jahren vertretenen Auffassungen untermauern die These, daß die Volksreligiosität weitgehend mit Religiosität überhaupt identisch ist. Welte geht von der Hypothese aus, daß die moderne Kultur und die heutige Gesellschaft sozusagen gleichzeitig auf zwei Ebenen angesiedelt sind: auf einer höheren Ebene eines der ganzen Welt gegenüber offenen autonomen und rationalen Bewußtseins und auf einer dem Menschen weniger bewußten, von ihm eher verdrängten Ebene, die auch die der Religion ist⁶. Welte geht davon aus, daß die Urwelt des Menschen, in der die Religiosität eine wesentliche Rolle spielte, nicht verschwunden oder untergegangen ist. Zum Beweis dieser Hypothese sucht er nach Phänomenen in unserer heutigen Kultur, die er als Zeichen jenes primären und ursprünglichen Bewußtseins deutet. Eines dieser Zeichen sei die Volksreligiosität. Diese ist also in dieser Perspektive als Äußerung einer allgemeinemenschlichen Religiosität, d. h. einer allgemeinemenschlichen Bezogenheit auf das Göttliche zu betrachten. Der Sozialpsychologe R. Towler zieht übrigens in diesem Zusammenhang den Begriff «common religion» der Umschreibung «popular religion» vor, denn nach seiner Meinung liegt allen Religionen eine von den institutionellen Ausdrucksformen der jeweiligen Religion jeweils spezifizierte «baseline of general experience» zugrunde⁷.

Volksreligiosität und christlicher Glaube

Mit dieser Feststellung sind wir bei der Problematik des Verhältnisses zwischen der Religion überhaupt und dem christlichen Glauben angelangt, wobei die heutige Sicht dieser Problematik noch immer von den diesbezüglichen Auffassun-

gen Barths und Bonhoeffers bestimmt wird. Nach K. Barth kann die Offenbarung, nimmt man sie ernst, nur eines bedeuten: Sie ist ein souveräner Akt von Gottes Gnade, durch den Gott sich selbst mitteilt und zu erkennen gibt. Der christliche Glaube ist die Annahme dieses Aktes Gottes durch den Menschen. Dagegen ist dann jede Religion nichts anderes als Unglaube, denn sie ist nicht die richtige Antwort auf Gottes Sichtbarwerden in Christus. Alle Religionen sind, so Barth, menschliche Versuche der Selbstrechtfertigung und der Selbsterlösung, die von der Offenbarung entlarvt werden. Denn diese Offenbarung zeige, wie überflüssig diese Versuche seien, d. h. sie zeige die dem Menschen angeborene Unfähigkeit, selber zur Wahrheit zu gelangen. Als eine solche Religion sei auch das Christentum Unglaube. Nur durch den Glauben könne man das Christentum für die wahre Religion halten, denn in seiner konkreten Erscheinungsform verdiene das Christentum nicht, als solche zu gelten.

Aus diesen Auffassungen Barths spricht eine große Ehrfurcht vor Gottes Souveränität. Dennoch ruft Barths Exegese der ersten Kapitel des Römerbriefes, auf die er seine Auffassungen stützt, manche Fragen hervor. Zudem läßt Barths monolithische Betrachtungsweise der Religionen keine Möglichkeit mehr für eine Hervorhebung der doch auch von ihm anerkannten positiven Bedeutung und Größe der Religionen. Hinzugefügt werden muß allerdings, daß Barth später seine Auffassungen nuanciert hat, wenn sie auch im wesentlichen in ihrer grundsätzlichen Orientierung dieselben geblieben sind.

Bei D. Bonhoeffer sind die Dinge etwas schwieriger. Höchstwahrscheinlich wurde er anfangs von Barth beeinflusst, und der Religionsbegriff hatte auch bei ihm eine theologische Bedeutung. In seinen Briefen und Aufzeichnungen im Gefängnis bekommt «Religion» aber eher eine kulturhistorische Bedeutung. Der Begriff bezieht sich nun auf eine Religiosität, in der Gott nur dort einen Platz hat, wo dem Menschen etwas fehlt. Da dem Menschen aber in seiner Geschichte immer weniger fehlt, hat, so Bonhoeffer, diese Religiosität des «Jenseits» und der Innerlichkeit ihre Zeit gehabt. Dies ist übrigens nicht schlimm, denn der Gott der Bibel ist ein anderer Gott. Er ist ein Gott, der in der konkreten Geschichte erlösend gegenwärtig ist und der sich nicht in seiner Allmacht manifestiert, sondern in der Schwäche und im Leiden Christi.

Es ist deutlich, daß wir es bei Barth mit einem stark historischen, von Schleiermacher und der liberalen Theologie bestimmten Verständnis von Religion zu tun haben. Demnach ist Religion eine Äußerung der Kultur und daher auch ein menschliches Produkt. Bonhoeffer dagegen beschäftigt sich viel mehr mit einem mit einer bestimmten Religiosität verbundenen Gottesbild und weit weniger mit konkreten Äußerungen und Formen der Religiosität, die doch auch in seinem eigenen Leben eine nicht geringe Rolle gespielt haben. Wichtig ist aber, daß das Wort «Religion» bei beiden eine negative Bedeutung hat und daß davon alle Formen Religiosität, also auch die Volksreligion, betroffen sind. Damit stehen beide im Gegensatz zu der in der katholischen Theologie vorherrschenden Auffassung, nach der Religion und Glauben nicht so sehr in einer dialektischen Spannung zueinander stehen oder einander gar ausschließen, sondern vielmehr der Glaube auf der allgemeinen Religiosität des Menschen aufbaut.

Was uns betrifft, möchten wir die Hypothese vertreten, daß die Beziehung zwischen Religion und Glauben nicht im Sinne einer Diskontinuität zwischen beiden verstanden werden darf, daß die Religion also ein positives Element bzw. eine unverzichtbare Stufe in der Entstehung des christlichen Sinns für das Heilige ist⁸. Deshalb ist die Religion ein relativ autonomes Moment im Gesamtkontext des christlichen Glaubens, und sie kann als eine legitime – was nicht heißt: vollkommene – Kontextualisierung der Gotteserfahrung betrachtet werden.

Zur Untermuerung unserer Hypothese, daß die Religion ein positives Moment oder Element des christlichen Glaubens ist, wollen wir zuerst auf Paulus' Rede in Lystra (Apg 17, 8-20) und dann ganz besonders auf seine Rede vor dem Areopag (Apg 17,22-31) verweisen. Taktisch sehr geschickt geht der Apostel von den Statuen der verschiedenen griechischen Gottheiten aus, um dann die Gründe anzuführen, weshalb die Athener den Gott Jesu Christi als den von ihnen schon verehrten «unbekannten Gott» anerkennen sollten: «Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.» Man täte Paulus (oder dem Autor der Apostelgeschichte) Unrecht, wenn man in dieser gekonnten Einführung nur einen rhetorischen Kunstgriff eines talentierten Rhetorikers sähe. Hätte es nach Paulus' Auffassung einen radikalen Bruch zwischen der griechischen Religion und Philosophie einerseits und

dem christlichen Glauben andererseits gegeben, hätte er so nicht reden können.

Auch in den ersten Jahrhunderten des Christentums war man nicht der Auffassung, es gebe einen solchen Bruch. So äußerte z.B. Justinus (100-165) die Meinung, das Christentum sei zwar die einzig wahre Religion, aber dennoch seien in jedem Menschen Keime des «Logos» am Werke. Clemens von Alexandrien (150-215) vermochte sogar eine göttliche Pädagogik verschiedener Wege, auf denen die Menschen zur Erkenntnis Gottes gelangen, zu entdecken. Seine Theorie wurde sozusagen zu einem Grundkonzept der Theologie, zu einer wichtigen Erklärung von Gottes Absichten, als er verschiedene Religionen der Menschen zuließ. Weiter können wir auch noch auf die Übernahme verschiedener heidnischer Bräuche und Gewohnheiten in der christlichen Liturgie und in anderen Formen der christlichen Praxis hinweisen. Dieser Prozeß der Einverleibung mancher heidnischer Elemente stimmt wenigstens seit der Zeit Gregors des Großen mit dem christlichen Ethos überein. Gregor hatte in den Richtlinien, die er Augustinus von Canterbury mitgab, darauf bestanden, daß dieser alles bewahren sollte, was zu dem Evangelium in keinem unmittelbaren Widerspruch stehe⁹. Erinnert sei hier auch an die Auffassungen von Nikolaus Cusanus über eine Gemeinsamkeit aller Religionen, an die Ansichten Riccis über die chinesischen Riten und Bräuche, an die Vorstellungen der Aufklärung über eine natürliche Religion. Schließlich gibt es auch noch den vom Zweiten Vatikanum gemachten Unterschied zwischen einer Erkenntnis Gottes, die auf der christlichen Offenbarung beruht. Was hier in bezug auf die Erkenntnis Gottes gesagt wird, kann logischerweise auch über das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen im allgemeinen ausgesagt werden.

Aus all dem wird deutlich, daß Religion und Glaube einander nicht ausschließen. Wohl aber handelt es sich um zwei verschiedene Wirklichkeiten, die sich nicht ohne weiteres decken. Hier muß man sich also vor zwei Gefahren in acht nehmen: erstens vor einem extremen Exklusivismus, der den nichtchristlichen Religionen jede positive Bedeutung und Existenzberechtigung abspricht, und andererseits einer Art geistigen Imperialismus, der wie z.B. Rahners Theorie eines «anonymen Christentums» alle Formen von Religion irgendwie dem christlichen Glauben einverleibt. Es wird also immer einen gewis-

sen Unterschied und daher auch eine gewisse Spannung zwischen Religion und Glauben geben. Allein auf der Grundlage dieses Unterschiedes sollte man eine Art Kriteriologie entwerfen, die es möglich macht, zwischen legitimen und nichtlegitimen Ausdrucksformen des Glaubens zu unterscheiden. In diesem Rahmen sind die Offenbarung und die ihr eigene Rationalität Kriterien, die es erlauben, ungeeignete und dekadente Formen des Glaubens als solche auszusondern. Im Zusammenhang dieser Problematik, wie wir sie hier formulierten, wirkt sich die Spannung zwischen Religion und Glauben in folgenden Bereichen aus: die problematische Unterscheidung zwischen dem, was profan und dem was sakral sein soll, die Spannung zwischen persönlichem Heil und der «politischen» Dimension des christlichen Glaubens; die Beziehung zwischen Symbol und symbolisierter Wirklichkeit; das Verhältnis zwischen Gewohnheit und bewußter, persönlicher Entscheidung und schließlich auch der Gegensatz zwischen Gefühl und Vernunft.

Doppelwertigkeit der Volksreligiosität

1. In der Volksreligiosität spielen heilige Orte eine wichtige Rolle. Das Christentum hat aber die Trennung zwischen dem Sakralen und dem Profanen aufgehoben. Weil Gott sich in Jesus Christus voll auf den Menschen und auf die gesamte Schöpfung eingelassen hat, reicht seine heiligende Kraft prinzipiell überall hin. Es gibt also keine gesonderten, in der gesamten Welt herausgehobenen Orte mehr, an denen Gottes Kraft sich mit Vorliebe manifestieren würde. Dies wird schon im Alten Testament und vor allem in der dortigen, sich im Neuen Testament fortsetzenden prophetischen Tradition deutlich. Gott oder das Heilige sind nicht an numinose Orte gebunden, Gott muß nun in Geist und Wahrheit angebetet werden, denn es wird keinen anderen Tempel mehr geben als Gott selbst (Offb 21,22).

Das heißt aber nicht, daß eine Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem sinnlos geworden ist, nur darf eine solche Unterscheidung nicht mehr dazu dienen, die Wirklichkeit in zwei Bereiche aufzuteilen. Nicht mehr eine prinzipielle Trennung zwischen dem Sakralen und Profanen ist maßgeblich, sondern ihr wesentliches Aufeinanderbezogensein. Denn durch seine Of-

fenbarung wird ein absoluter, also beziehungsloser Gott, dennoch auf den Menschen bezogen, und dies nicht nur auf den Menschen in einer abstrakten Zeitlosigkeit oder Innerlichkeit seiner Existenz, sondern auf den Menschen und auf die Welt in ihrer konkreten Geschichte. Gerade deshalb ist der christliche Glaube auch auf Bilder und Symbole angewiesen, die auf eine göttliche Wirklichkeit verweisen und die als solche eine eigene Bedeutung und Dichte haben.

2. R. Schreiter hat darauf hingewiesen, daß eines der Merkmale der Volksreligiosität eine bestimmte Sicht der Welt ist als eines Ortes, wo alles mit allem zusammenhängt und wo alles irgendwie kontrolliert wird¹⁰. So bleibe keine verkehrte Handlung ungestraft und keine gute Tat unbelohnt, denn Gott sieht alles. Aufgrund dieses Zusammenhangs und dieser Kontrolle bleibe dem Menschen nur ein beschränkter Raum für ein wirklich eigenes Handeln und Bestimmen. Dies führt oft zu einem Fatalismus im Hinblick auf die Möglichkeiten, die der menschlichen Initiative bleiben.

Die konkrete Praxis der Volksreligiosität wird auch stark durch die Bedürfnisse des Augenblicks bestimmt. Dem Volk sind ja seine Nöte und Ängste immer sehr nah, was sich z.B. auch in seinem Beten widerspiegelt, das hier nur in der Form des Bitt- und des Dankgebets vorkommt. Es bleibt also selten oder nie Raum für ein nicht konkret veranlaßtes, uneigennütziges Lob Gottes. Aus diesen Gründen ist die Volksreligiosität oft eine sehr privatisierte und ichbezogene Religiosität. Natürlich hat die Religion immer auch mit dem Individuum und seinen Nöten zu tun. Wird aber nur dieser Aspekt gesehen und hervorgehoben, dann bleibt kaum ein Platz für eine Vorstellung vom Gottesreich als einem Zusammenleben der Menschen in Gerechtigkeit und Frieden und für eine Verbundenheit der Menschen in ihrem Glauben. Darüber hinaus geht von einer solchen Religiosität auch eine entfremdende Wirkung aus: Sie führt dazu, daß das Individuum vor den versklavenden Strukturen, die auch sein Leben bestimmen, seine Augen verschließt. Sie verhindert, daß der Mensch sein Schicksal in die eigenen Hände nimmt und nach geeigneten Mitteln sucht, eine gegebene Situation zu verändern. Andererseits aber sind manche Formen der Volksreligiosität auch eine Form des Protestes: Sie drücken das Verlangen aus nach einer Welt, die von Leiden und Schmerz befreit ist. Sie sind also auch utopisch geladen.

2. In der Volksreligion sind verschiedene Formen der «Vermittlung» wichtig: Segnungen, Reliquien, Medaillen, Rosenkränze, Statuen, Weihwasser, Kerzen, geweihte Palmzweige, Asche usw. In dem Umgang mit all diesen Dingen gibt es natürlich auch eine bestimmte Gefahr der Magie. «Davon ist vor allem dann die Rede, wenn Symbole, in denen sich die Gegenwart Gottes und seiner heilbringenden Kraft manifestiert, in ihr Gegenteil verkehrt werden. Dann beruht ihr Symbolsein nicht mehr auf dem, was sie symbolisieren, sondern es wird mit ihnen hantiert, um über die Gegenwart Gottes und seine Heilskraft zu verfügen, sie sozusagen herbeizuzwingen. Ein christlicher Umgang mit diesen Symbolen verwendet sie dagegen nicht im Sinne eines Versuches, auf Gott einzuwirken, sondern will sich durch ihren Gebrauch bereithalten, daß Gott einwirken kann. Insoweit eine Religiosität sich Gott zu nähern versucht, um ihn einem menschlichen Maß unterzuordnen – und hierin lag der große Verdacht Karl Barths den Religionen gegenüber –, muß sie abgelehnt werden¹¹. In der Praxis sollte man aber sehr vorsichtig vorgehen. H. Biezais hat mit guten Gründen eine prinzipielle Trennung zwischen Glauben und Magie bestritten und die These verteidigt, daß eine solche Trennung auf einer Ideologie beruhe, die die eigene Religion und die eigene religiöse Erfahrung verabsolutiert¹².

Auch wenn man diese Behauptung Biezais für übertrieben halten mag, sollte man dennoch den in ihr enthaltenen Wahrheitskern nicht übersehen. R. Schreiter hat z.B. auf die grundsätzliche Analogie hingewiesen zwischen dem Anzünden einer Opferkerze durch ein armes Ehepaar, um zu einem besseren Verständnis im gegenseitigen Zusammenleben zu kommen, und der Teilnahme eines anderen Paares aus der Mittelschicht an einem Wochenende des «Marriage Encounter», um die kommunikative Qualität ihres ehelichen Zusammenlebens zu verbessern¹³. Geht man dagegen davon aus, daß der volksreligiöse Umgang mit Symbolen und anderen Formen der Vermittlung quasi ex definitione als Magie zu betrachten sei, dann verschließt man nicht nur die Augen vor den magischen Elementen, die auch in den sogenannten aufgeklärteren Formen, seine Religion zu leben, zu finden sind, sondern man bleibt auch den positiven Werten der Volksreligiosität wie dem unleugbaren Gottesvertrauen gegenüber blind. Zudem vergißt man, daß nicht nur die Religion, sondern auch der Glaube irgendei-

ne sinnliche Vermittlung voraussetzt: «per visibilia ad invisibilia.»

4. In gewisser Hinsicht ist die Volksreligiosität auch eine Sammlung von Riten und Bräuchen. Wichtig ist dabei vor allem eine richtige Ausführung dieser Bräuche, nicht das Nachdenken darüber. Die Volksreligion beruht also nicht auf einer persönlichen Entscheidung, sondern auf der Plausibilität in sich geschlossener Erfahrungen. Der Glaube dagegen ist ein höchst persönlicher, auf der menschlichen Freiheit beruhender Akt. Natürlich kommt auch der Glaube nicht ohne Gewohnheiten und Riten aus, er ist aber auch gleichzeitig von der Gefahr bedroht, in rituellen Handlungen oder in dem Festhalten an sinnlosen Bräuchen aufzugehen. In diesem letzten Fall werden diese Riten und Bräuche faktisch zum Glaubensinhalt hochstilisiert: Sie sind dann nicht mehr Mittel im Dienst der Weitergabe des Glaubens, sondern treten an die Stelle des Glaubens selbst.

Das heißt aber nicht, daß wir vor den Vorteilen einer Gewohnheitsreligion blind sein müssen. Gewohnheiten und Bräuche sind den einzelnen Gläubigen und den Gemeinschaften der Gläubigen eine Hilfe, durch die sie in einer sinnvollen Geschichte aufeinander folgender Generationen situiert werden und so Anschluß an die Vergangenheit finden. Das Wissen um ein solches Eingebettetsein in eine hochstehende Überlieferung gibt Geborgenheit, Sicherheit und Identität. In einer durch Chaos und durch den Gegensatz der Konflikte bedrohten Welt vermitteln diese Gewohnheiten, Bräuche und Riten das Gefühl, in eine sinnvolle Ordnung integriert zu sein. In einem solchen Sinn brauchen die Gewohnheiten also nicht leer oder inhaltslos oder unwahrhaftig zu sein. Man kann sich eine Gewohnheit ja auch *aneignen*. Es kann dann sein, daß man Bräuche übernimmt oder bestimmte Riten vollzieht, weil man dies immer so gelernt und gesehen hat und weil sie in diesem Kontext Ausdruck einer Lebensweise sind, der man zustimmt und die man für wertvoll hält, ohne daß man dies auch thematisieren kann.

5. Ohne Zweifel spielt das Gefühl in der Volksreligiosität eine beherrschende Rolle. Das kann natürlich dazu führen, daß dieses Gefühl sich gegen die Vernunft durchsetzt, was dann früher oder später zu Fehlformen der Religiosität führt. Hiermit soll nicht behauptet werden, daß Rationalität das einzige Kriterium zur Beurteilung konkreter religiöser Äußerungen sei oder

daß Rationalität reiche, damit es nicht zu Fehlformen von Religion kommt. Gefühl und Vernunft sollen sich gegenseitig kritisch korrigieren. Das Gefühl ist dabei nie nur Gefühl, denn dies würde ein zusammenhängendes Glaubensbekenntnis verhindern, die Verkündigung würde zu einer reinen Glossolie verkommen und die Christen würden von ihrer Hoffnung keine Rechenschaft mehr ablegen können (1 Petr 3,15). Auch besteht durchaus die Gefahr, daß das Fehlen einer ordnenden Instanz zur Verabsolutierung von Teilaspekten führt, was dann Fanatismus und Polarisierung nach sich zieht. Andererseits würde eine Religion, aus der alle Gefühlsaspekte verbannt werden, zu einer Sammlung abstrakter Thesen verkommen. Denn genau betrachtet ist der christliche Glaube tastbar gewordene Wahrheit, eine Wahrheit, die viel mehr durch Erzählungen, Darstellungen und Rollenspiele als durch logische Definitionen und Beweisführungen vermittelt wird.

Hier ist übrigens auch einer der Gründe für das gespannte Verhältnis zwischen der Theologie und der Volksreligiosität zu suchen. Denn letztere ist gelebte Religion, die sich nicht in Formeln ausdrückt, sondern sich eher, wie wir sahen, anderer Formen der Vermittlung bedient. Diese Volksreligiosität führt zu manchen Einsichten und Intuitionen, die auf dem Weg über die Formeln der Logik unerreichbar sind und deshalb nur allzu leicht als subjektiv und vom Gefühl bestimmt abgetan werden.

Auf der anderen Seite erfährt das Volk den Theologen oft als einen Spielverderber oder Besserwisser. Er gilt oft als jemand, der das Einfache geringschätzt. Übrigens zu Unrecht, denn an sich, d.h. als konkrete Lebenseinstellung oder konkreter Lebensvollzug mag der Glaube zwar einfach sein, es ist aber keineswegs einfach, diesen Glauben auch in Worten auszudrücken. Dennoch wird man dies immer versuchen müssen, allerdings mit der gleichzeitigen Überzeugung, daß man von der Abstraktion zu der konkreten Erfahrung, also auch zu dem «einfachen» Glauben und seinen Ausdrucksformen zurückkehren muß. Dies ist übrigens keine belie-

bige Aufgabe, sondern sie ist wesentlicher Bestandteil der Suche nach der Wahrheit des Glaubens.

Zum Schluß

Die Wirklichkeit Gottes entzieht sich jedem Versuch unseres Denkens, sie in Definitionen und Begriffen zu erfassen. Sie entzieht sich auch unserem Vorstellungsvermögen und den Fähigkeiten unserer Phantasie. Diese Überzeugung fand in den verschiedenen Formen der negativen Theologie einen Niederschlag: Gott kann nicht irgendwo in der Zeit oder im Raum lokalisiert werden. Dennoch weiß die christliche Theologie auch, daß dieser Gott, der unser Denken und Fühlen übersteigt, sich auf eine definitive und nicht mehr übertreffbare, höchst tiefe Weise in Jesus Christus, einer konkreten historischen Person, zu erkennen gegeben hat. An seiner Person und seinem Auftreten, an seinem Sterben und seiner Verherrlichung können wir ablesen, wer Gott ist und was er mit dem Menschen und seiner Geschichte vorhat. Die Nachfolge dieses Jesus bedeutet eine Umkehr des Lebens, die auch eine radikale Ernstnahme des Menschen und der Welt beinhaltet. Nun geht weder unser Bekenntnis, daß Jesus «Gott mit uns» ist, noch unsere Bereitschaft, in seine Fußspuren zu treten, aus einer persönlichen Begegnung mit dem Menschen Jesus hervor. Wir kennen ihn nur durch eine Tradition, die von ihm redet. Damit wir ihn kennenlernen, sind wir auf die Vermittlung einer sprachlichen Tradition und einer reichen Symbolwelt angewiesen. Dabei ist die Volksreligiosität einer der Träger dieses symbolischen Universums. Zudem ist sie auch Ausdruck und Niederschlag der Bejahung der Wirklichkeit, auf die jene Sprache und jene Symbole verweisen. Aus der immer existierenden Spannung zwischen dieser Sprache, diesen Symbolen und Ausdrucksformen einerseits und der Wirklichkeit, auf die sie verweisen, andererseits gehen sowohl das Existenzrecht der Volksreligiosität als auch die Relativität ihrer Legitimität hervor.

¹ Zitiert bei J. Duquesne, Un débat actuel: «La religion populaire»: Religion populaire et réforme liturgique (Paris 1975) 10.

² L. Maldonado, Genesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico (Madrid 1979) 11-12.

³ Siehe A. Vergote, Volkskatholicisme: Collationes 9 (1979) 417-432.

⁴ Siehe B. Hein, Antonio Gramsci und die Volksreligion: K. Rahner u.a., Volksreligion - Religion des Volkes (Stuttgart 1979) 156-164.

⁵ Siehe A. Brants, Volksreligiositeit en christelijk geloof: A. Blijlevens u.a., Volksreligiositeit: Uitnodiging en uitdaging (Averbode 1982) 41-49.

⁶ Siehe B. Welte, Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft (Frankfurt/M. 1977).

⁷ Siehe R. Towler, Homo Religiosus. Sociological Problems in the Study of Religion (New York 1974).

⁸ Siehe A. Vergote, Dialogue interdisciplinaire sur l'anthropologie sacramentelle: La Maison-Dieu 119 (1974) 57.

⁹ Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum I 27.

¹⁰ Siehe R. Schreiter, Constructing Local Theologies (New York 1985) 130.

¹¹ A. Brants, aaO. (s. Anm. 5) 54.

¹² Siehe H. Biezais, Von der Wesensidentität der Religion und der Magie: Acta Academiae Aboensis Ser. A Vol. 557 (Abo 1978).

¹³ Siehe R. Schreiter, aaO. (s. Anm. 10) 137-138.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ERNEST HENAU

1937 in Erwetegen, Belgien, geboren. 1956 Eintritt in den Passionistenorden. 1963 zum Priester ordiniert. 1967 Promotion zum Doktor der Theologie an der Katholischen Universität Löwen. Lehrtätigkeit an den Theologischen Fakultäten von Löwen und Tilburg. 1975 - 1976 als Stipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung an der Universität Würzburg. Derzeit Professor für Pastoraltheologie an der Hochschule für Theologie und Pastorat in Heerlen, Niederlande. Wichtigste Veröffentlichungen: Waarom Kerk? (1974); Inleiding tot de praktische homiletiek (1976); (zus. mit J. Bares): God is groter (1980); Verscheidenheid in kerkbetrokkenheid (1982). Anschriften: Mechelsesteenweg 82,B-1970 Wezembeek-Oppem, Belgien; Oliemolenstraat 60, NL-6416 CB Heerlen; Niederlande.

Enrique Dussel

Volksreligiosität als Unterdrückung und als Befreiung

Hypothesen zu ihrer Geschichte und
Gegenwart in Lateinamerika

Ich möchte meine Darstellung in fünf Teile gliedern: Erstens werde ich einen bestimmten theoretischen Rahmen dessen diskutieren, was «Volks-Religiosität» in Lateinamerika ist. Zweitens werde ich die historische Entwicklung des Phänomens untersuchen. Drittens werde ich eine strukturelle Beschreibung der Volksreligiosität geben. Viertens werde ich, sehr allgemein, die hauptsächlichen Inhalte dieser Art von Religiosität darstellen. Und zum Schluß werde ich das vielleicht Eigentümlichste dieser Religiosität ins Auge fassen: Die Problematik ihres «politischen Sinnes», und zwar sowohl den Aspekt ihrer

«populistischen» Handhabung als auch den eigentlichen Befreiungsaspekt.

I. Einleitende Überlegungen

Die Kubanische Akademie der Wissenschaften hat kürzlich eine Abteilung für Religionssoziologie gegründet. Im letzten Jahr habe ich mit ihren Mitgliedern eine Arbeit über «Volksreligiosität in Kuba» diskutiert. Das Thema findet also heute in den verschiedensten Bereichen des lateinamerikanischen Lebens Interesse.

1. Volkskultur

Das Phänomen der «Volksreligiosität» muß im Rahmen der lateinamerikanischen «Volkskultur» gesehen werden. Unter «Kultur» verstehe ich nicht eine Ebene des Überbaus oder eine ideologische Ebene, die ein «Reflex» der Infrastruktur wäre. Ganz im Gegenteil, «Kultur» bezeichnet ein System von praktischen Handlungen (unter ihnen an erster Stelle die produktiven, die ökonomischen usw.), die die individuelle oder soziale Subjektivität bestimmen, und zwar durch die Arbeit und ihre Produkte, durch die