

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

eigentlichen Produktionsbeziehungen und durch den existentiellen Sinn, den sie für die Subjektivität haben.

Kultur ist die Gesamtheit der Objekte (materielle Kultur), mit der Welt als Gesamtheit des Sinnes (geistige Kultur), die von Subjekten (Individuen, Gruppen, Klassen, sozialen Blöcken usw.) getragen wird. Deshalb gibt es eine Vielfalt von Kulturen, eine Konfrontation zwischen ihnen und die Herrschaft einer Kultur über die andere. Kulturen haben unterschiedliche Verbreitungen (in einer Klasse, einer Nation, einer Gruppe von Nationen wie Lateinamerika, einer Epoche der Weltgeschichte usw.).

«Volkskultur»¹ ist eine spezifische Kultur, und die lateinamerikanische Volkskultur hat ihre ganz spezifische Ausprägung. Wenn «Volk»² nicht die Nation in ihrer Gesamtheit ist (das wäre die populistische Bezeichnung, die die nationalen Bourgeoisien einschließt, wie im Nazismus, Faschismus, Peronismus, Cardenismus usw.), sondern der «soziale Block» der Unterdrückten, dann will das heißen, daß das Volk die unterdrückten Klassen des kapitalistischen Systems (die Bauern und lohnabhängigen Arbeiter) einschließt, aber ebenso Stämme, ethnische Gruppen, arbeitslose Randgruppen und andere unterdrückte soziale Sektoren, besonders in den abgelegenen, abhängigen und unterentwickelten Nationen des kapitalistischen Weltsystems. *Volkskultur* unterscheidet sich also von der transnationalen oder imperialen Kultur, von der nationalen Kultur, von der Kultur der herrschenden Klassen und sogar von der Kultur der «Masse»³.

2. Volksreligiosität in Lateinamerika

Die «Religiosität» des Volkes, vor allem in Lateinamerika, ist ein Moment der Volkskultur. Sie ist der *fundamentale Sinn-Kern* der gesamten Volkskultur, denn dort werden die Praktiken ausgeübt, die die tiefste Bedeutung der Existenz ausmachen. Das alltägliche Leben des leidenden lateinamerikanischen Volkes bezieht den Sinn des Lebens, der Arbeit, der Ehe, der Familie, des Leidens und des Todes weder aus dem staatlichen Erziehungssystem noch aus der Kultur der Massenmedien, nicht einmal von bestimmten Linksparteien. Es ist der Volksreligiosität vorbehalten geblieben, all diesen Bereichen einen Sinn zu verleihen.

Andererseits stellt diese Religiosität einen Kernbereich des Volkes dar, der nicht verbildet

oder verfälscht ist. Zum einen, weil der liberale Staat des 19. Jahrhunderts antipopulär war, das Volk vollständig ignorierte und ihm so ermöglichte, zum Protagonisten seiner eigenen Religiosität zu werden. Zum anderen sogar im religiösen Bereich, weil die «Romanisierung» der katholischen Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Kirche selber in ihren offiziellen Praktiken von denjenigen Praktiken entfernte, in denen das Volk selbst Subjekt und Handelnder war. Das heißt, die Volksreligiosität blieb unter der Kontrolle des Volkes selbst: in der Familie, im Dorf, im Viertel; in den Bruderschaften, bei den «rezadores» (Betern), Gemeindevorstehern, «mayordomos» oder einfach im Glauben des Volkes, den die offizielle Religion weder beherrscht noch kennt.

Dieser Handlungsbezug, das heißt die Tatsache, daß man Herr der Handlung ist, Kontrolle über sie und Kenntnis von ihrer Struktur hat, ist das, was die Volksreligiosität zu einem bevorzugten «Feld» macht, auf dem sich der Protagonismus des Volkes entwickelt, auch wenn er häufig nur symbolisch bleibt.

Abschließend könnten wir also sagen, daß die Volksreligiosität im subjektiven Volksglauben besteht, in Symbolen und Riten sowie in Verhaltensweisen und objektiv sinnvollen Praktiken, die das Produkt einer jahrhundertealten Geschichte sind und die man nicht mit der offiziellen Priesterreligion verwechseln darf. Sie ist ein eigenes «religiöses Feld» mit einer relativen Autonomie, auf dem das Volk das Subjekt ist, auch wenn die Priester, Schamanen und Propheten einen Einfluß ausüben.

II. Der historische Entstehungsprozeß

Die Volksreligiosität in Lateinamerika ist die Frucht eines jahrhundertealten historischen Prozesses, der mindestens drei Grundkomponenten hat.

1. Ausgangspunkt

1.1 Die hispanisch-lusitanische Volksreligiosität⁴

Mit der Thronbesteigung Konstantins konstituierte sich das römische Reich als Christenheit, wobei sich das Christentum mit der herrschenden Kultur identifiziert. Andererseits wird die lateinische Liturgie Roms (eine unter vielen anderen) despotisch über die Massen der Christen

verhängt. Als die offizielle römische Liturgie sich festgesetzt hatte, andererseits die christliche Gemeinde aber auch zu einem Massenphänomen geworden war, erscheint im Schoße der mittelalterlichen Christenheit notwendigerweise die feudale Volksreligiosität. Die Provinz Hispania des römischen Reiches, die von den Westgoten beherrscht ist und im 6. Jahrhundert zum Christentum bekehrt wird, geht in diesem Prozeß denselben Weg. Die hispanische «Volksreligiosität» besteht aus einem ganzen Bündel von Glaubenssätzen und Praktiken, die eine Mischung der Religiosität der Iberer und Römer, der frühen Christen und Westgoten darstellt, und die durch die muslimischen Invasionen in der christlich-arabischen Struktur zu einer neuen Blüte gelangt. Der Apostel Jakobus («Santiago») bleibt unverstänlich, wenn man ihn nicht als einen Anti-Muhammad der Wiedereroberung gegen die Mauren sieht. Viele Traditionen der Volksreligiosität in Lateinamerika gehen auf hispanisch-lusitanische, mittelalterliche und westgotisch-maurische Ursprünge zurück.

1.2 Die indianische Religiosität⁵

In mehr oder weniger großem Ausmaß, je nach der gegenwärtigen Präsenz der indianischen Kultur, wie in Mexiko und Zentralamerika, Peru, Ecuador oder Bolivien, geht die lateinamerikanische Volksreligiosität auch auf Traditionen der amerikanischen Ureinwohner zurück. So wie das Christentum des Mittelmeerraumes der römisch-griechischen Religiosität aufgesetzt wurde (das Weihnachtsfest ist zum Beispiel heidnischen Ursprungs), und das Christentum Germaniens der Religiosität der Ureinwohner (aufgrund ihrer Bäume und merkwürdig geformten Felsen entstehen aus ihren Altären und Tempelchen symbolische religiöse Elemente und mittelalterliche Wallfahrts- und Prozessionsorte), so sind auch die alten Glaubenssätze und Praktiken der karibischen Indianer, der Azteken, Mayas, Chibchas oder Inkas, um nur einige zu nennen, der Boden, auf dem die lateinamerikanische Religiosität gedeiht.

1.3 Die afrikanische Religiosität

Wegen ihrer Bedeutung in der Karibik, in Zentralamerika, Brasilien oder Kolumbien müssen die afrikanischen Religionen ebenfalls zu den konstitutiven Momenten der lateinamerikani-

schen Volksreligiosität gezählt werden. Die «Orixas»⁶ drücken sich durch die Tänzer aus und bevölkern das tägliche Leben der afroamerikanischen Bevölkerung in Lateinamerika.

2. Die Religiosität der Christenheit in Westindien⁷

Der gewalttätige Zusammenstoß bei der Eroberung macht die Anwesenheit des Christentums in Lateinamerika zu einer tief zwiespältigen Angelegenheit. Jedenfalls kam es durch das manchmal stille und manchmal heroische Werk Tausender Franziskaner, Dominikaner, Mercedarier und Jesuiten usw. zu einer *ursprünglichen und kreativen Aufnahme des Evangeliums* durch das unterdrückte indianische Volk, durch die Mestizen, die schwarzen Sklaven, die Zambos und die verarmten Spanier. Dieses Volk entwickelte auf eigene Rechnung, häufig gegen die herrschende Kultur und sogar gegen die offizielle Kirche, eine Welt der Religion, ein System von Glaubenssätzen und Bräuchen, das der Gesamtheit des täglichen Lebens, der Arbeit, den Kämpfen, dem Schmerz, dem Tod, dem Überleben usw. einen Sinn gibt. Eine christliche, aber lateinamerikanische Welt. Eine ursprüngliche Welt, die den herrschenden Klassen, der herrschenden Kultur und Religion und sogar den Interessierten häufig unbekannt ist, die die Intellektuellen und die Parteien der Linken bis vor kurzem verachteten, die die Liberalen nicht zur Kenntnis nahmen und die die Konservativen manipulierten. Eine Frucht vieler Jahrhunderte des Volkslebens, ist die Religiosität des Volkes heute ein fruchtbares Feld, auf dem die alte Welt, die verschwinden wird, und die neue, die darum kämpft, sich zu behaupten, miteinander im Kampf auf Leben und Tod liegen.

3. Die Zeit der Entwicklung (19. und 20. Jahrhundert)

Mit dem Prozeß der Emanzipation von Spanien und Portugal löst sich die Volksreligiosität von der Institution Kirche und verwandelt sich in einen Bereich des Volkswiderstandes gegen das liberale Regime, das nicht nur gegen die Konservativen ist, sondern ebenso gegen das Volk.

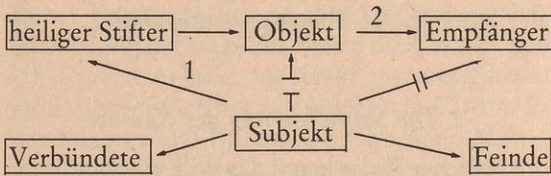
III. Die wesentliche Struktur

Es gibt einen gewissen Populismus, der dazu tendiert, alles zu fetischisieren, was vom Volke

kommt, ohne zu sehen, daß das Volk durch die entfremdende Unterdrückung, unter der es leidet, seinen Feind und Beherrscher in seine eigenen religiösen Strukturen mit übernommen hat. Das Volk selbst ist es, das in seiner Tradition seine eigene Unterdrückung überliefert. Es ist also notwendig, eine grundsätzliche und tiefe Unterscheidung zu treffen.

1. Die Volksreligiosität als Unterdrückung

Was den negativen, entfremdenden Aspekt angeht, und unter Bezugnahme auf die Beschreibung, die Gilberto Giménez⁸ mit den Kategorien der Linguistik gibt (er stützt sich auf das Modell der «Aktanten» von Propp oder Greimas⁹), so könnte man an folgende Struktur denken:



Da das christliche Volk (das Subjekt) in seinem Zustand der Unterdrückung, Armut und Ausbeutung die zum täglichen Leben nötigen Güter (das Objekt) nicht erlangen kann (Gesundheit, Nahrung, Arbeit, Wohnung, Erziehung, gute Ernten, gute Reisen usw.), überträgt es die Verantwortung für die Güter dem Herrn, dem Heiligen, der Gottheit (*dem heiligen Stifter*), der das erwünschte *Objekt* durch Wunder oder spezielle Gaben gewährt. Auf diese Art ist das *Subjekt* im Kult aktiv (Pfeil 1), aber passiver Empfänger der Gaben (Pfeil 2).

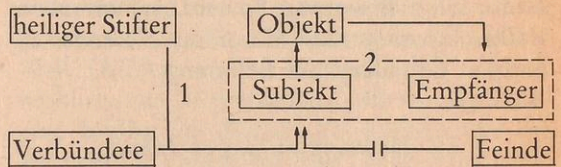
So verläuft das tägliche Leben des beherrschten und unterdrückten Volkes in einem «Jenseits» der weltlichen Alltäglichkeit. In Wirklichkeit ist alles heilig. Jede Handlung ist durch Normen geregelt: die Art des Essens, die Art zu grüßen, die Gebete, der häusliche Kult, die Stätten der Heiligen, die brennenden Kerzen. Man muß sich bei den «Verbündeten» beliebt machen (bei den Heiligen, den «Seelen im Fegefeuer usw.); und man muß sich gegen die Feinde verteidigen (gegen den Teufel, die Flüche usw.). Das Religiöse durchdringt das gesamte Leben, die «Aktanten» sind zahlreich und anspruchs-

voll. Auf dem Land, in den Dörfern, in den Armenvierteln, überall lebt der Mensch wie in einem «mythischen Raum». Das Leben erstarrt in Transzendenz. Es ist eine perfekt geregelte Ordnung. «Der Glaube an das Weiterleben der Seele zum Beispiel ist ein zentraler Aspekt der Volksreligiosität. Die ganze Angst der Landbevölkerung nährt sich hiervon. Die Erscheinungen, die Gespenster, die Schreie und das Sausen der Seelen in der Nacht machen es nötig, die Wahrsagerei zu praktizieren, das Heft des Messers als Kreuz zu zeigen und sich mit wachsender Inbrunst zu bekreuzigen. Die Volkstheologie mit ihren Engeln und Teufeln, mit ihren Geistern der Natur und der anderen Welt, mit ihren Seelen im Fegefeuer bildet das umfangreiche Korpus unserer Legenden und Mythen.»¹⁰

2. Die Volksreligiosität als Befreiung

Aber das Feld der Volksreligion liegt nicht nur in den Händen der Schamanen, es hat auch Raum für den Propheten. Es ist ein Feld des Konfliktes, und deshalb kann es den Interessen der beherrschten Klassen dienen, das heißt, der Befreiung¹¹.

In diesem Fall ändern sich die Funktionen der «Aktanten», die Protagonisten werden, historisch. Der «heilige Stifter» ist das Volk selbst (Pfeil 1), das aus seinem Schoße Helden und Heilige hervorbringt und praktisch sein Objekt erreicht (Pfeil 2): Die Gabe oder das Wunder besteht darin, daß das Volk selbst zum Protagonisten der Geschichte wird.



Ein gutes Beispiel, um die Veränderung des Modelles zu zeigen, ist der Prozeß der mexikanischen Emanzipation; ein weiteres werden wir gegen Schluß am Fall Nicaragua in der Gegenwart darstellen.

Als die Azteken in das Hochtal von Mexiko einfielen, unterwarfen sie die Bauernvölker, die das Land bewohnten. «Die höchste ihrer Göttin-

nen hieß Cihuacóatl, das heißt Schlangenfrau, die nannten sie Tonantzin», erklärte Sahagún in seiner *Allgemeinen Geschichte von Neuspanien*.¹² Noch heute gibt es den berühmten Tempel der «Tonantzin-tla» (unser Mütterchen). Also der aggressive Krieger Huitzilopochtli, der Gott des Himmels (der Azteken), unterwarf die ackerbautreibenden Völker (Verehrer der Göttin der Fruchtbarkeit). Auf einem Heiligtum der Tonantzin in Tepeyac, wohin die Unterdrückten zur Zeit der Azteken pilgerten, um ihre Mutter zu verehren, wurde später das Bild Unserer Heiligen Jungfrau von Guadalupe verehrt, der Jungfrau der Befreiung Spaniens bei der Wiedereroberung gegen die Mauren. Die unterdrückte Klasse, die Eingeborenen und später die Kreolen (seit dem Werk von Miguel Sánchez aus dem Jahre 1648 über das *Bild der Jungfrau Maria, der Gottesmutter von Guadalupe, die wunderbarerweise in Mexiko erschien*¹³, fanden in besagter Jungfrau, dem Objekt der Volksreligiosität, zuerst den Rückhalt für die Entstehung eines nationalen mexikanischen und antihispanischen Bewußtseins, und später sogar die Fahne für die Kämpfer der Emanzipation. Im Jahre 1800 nannte sich eine Gruppe von Patrioten die «Guadalupe». Der Priester Hidalgo benutzte für sein Heer die Fahne und die Farben der Jungfrau von Guadalupe, ebenso wie Morelos, während die Spanier sich unter der Fahne der Jungfrau von der immerwährenden Hilfe sammelten, die Cortés in der «Traurigen Nacht» vor den Azteken gerettet hatte. Im 20. Jahrhundert nahm Zapata unter der Fahne der Jungfrau von Guadalupe Cuernavaca ein; und César Chávez, der Führer der Bauerngewerkschaft von Kalifornien, macht heute dieselbe Jungfrau von Guadalupe zum Motor seiner Bewegung. So wird ein Symbol der Volksreligiosität zum Motor der Veränderung und zur Grundlage der Befreiung.

IV. Die hauptsächlichen Inhalte

Die lateinamerikanische Volksreligiosität umfaßt bestimmte Praktiken, deren Inhalte wie folgt schematisiert werden können:

1. Die Sakralisierung der Zeit

Die «Zeit» ist grundsätzlich ein religiöser Horizont; noch die ökonomische Zeit der vierzehntägigen und monatlichen Auszahlung oder die Betriebszugehörigkeit wird durch die «fiestas»

bemessen. Als eine kurze Zeitspanne wird zunächst der Tag sakralisiert, indem man «das Kreuz schlägt», wenn man das Haus auf dem Weg zur Arbeit verläßt, und vor dem Essen und Schlafen; sodann in weiteren religiösen Praktiken während des Tages.

In einer mittleren Zeitspanne wie dem Jahr durchzieht die Religiosität den gesamten Verlauf der Jahreszeiten (besonders auf dem Land, aber genauso in den Städten): Der Winter ist die Zeit des Todes, der Frühling die Zeit der Auferstehung des Lebens. Die Feste der Schutzheiligen gehen praktisch auf antike Totemkulte und eine lange Tradition zurück. Wichtige Momente sind die Karwoche, früher der Karneval, Allerheiligen und die Totenfeste.

Es gibt noch eine längere Zeitspanne: die der Geschichte eines Volkes. Das Volk wahrt das Andenken an seine Helden, seine Heiligen und seine heroischen Taten, die gerade in Momenten der Befreiung so überaus wichtig sind.

2. Die Sakralisierung des Raumes

In ähnlicher Weise kennt das Volk eine bestimmte «Zentralität» (die Familie, das Dorf, die Gemeinde, das Stadtviertel). Alles andere ist «peripher». Der Weg von dem einen in den anderen Raum ist etwas, das es zu bestehen gilt: vom Haus zur Fabrik oder in ein anderes Dorf (die Reisegefahr usw.); und deshalb muß man sich einem Heiligen, einem Verbündeten oder ähnlichem anvertrauen. Die Prozessionen und erst recht die Wallfahrten sind ein «Weg» durch den profanen Raum hin zur Zentralität des geweihten Raumes par excellence: das Heiligtum der Jungfrau von Guadalupe, von Copacabana, der Christus von «Gran Poder» oder Esquipula. Solange die religiöse Praktik dauert, ist für kurze Zeit eine bestimmte Kontrolle über den Raum des «Überganges» gegeben, der zwar feindlich ist, nun aber vom Volk beherrscht wird. Das Volk besetzt und kontrolliert den Raum durch seine Menge und erreicht dadurch zugleich die Affirmation seiner selbst.

3. Die Sakralisierung des Rhythmus

Ein fundamentaler Ausdruck der Volksreligiosität ist der Rhythmus, die Bewegung zum Takt der Musik, die «getrommelten» Tänze im Takt der Rumbarrasseln, der Harfe, der Gitarre, der

Marimba oder der «Charras», die in Bolivien aus Stierhorn sind. Der Rhythmus des Jahres, des Monats, der Woche und des Tages wird beschleunigt im Rhythmus des heiligen Tanzes, in dem sich der Körper mit dem Ritus vereinigt, im Rhythmus des Gebets und sogar der Ekstase; sehr viel stärker geschieht das im Fall der «Umbanda» oder des «Candomblé», im Wodu oder anderen afroamerikanischen Ausdrucksformen.

4. Die Adressaten

Die Volksreligiosität richtet sich in gläubigem Empfinden an folgende Personen, Kräfte und Geister als Adressaten:

Der «Gott der Armen» ist der Ewige Vater, der allgegenwärtig ist, an den das Volk sich gewohnheitsmäßig wendet und der sich in konkreten Handlungen ausdrückt: im Regen, in der guten Ernte, in der Gesundheit, in der guten Reise. Er ist gerecht und gütig; er ist treu, aber auch häufig auf tragische Weise die Ursache von Übel und Unglück, vor denen man resignieren muß. Bekanntlich hat die Jungfrau die Göttinnen der Pflanzer und Bauern, die Göttinnen-Mütter waren, abgelöst und nimmt seitdem in Lateinamerika einen zentralen Platz ein. Sie ist näher als der Ewige Vater; sie ist die Mutter des Mitleids. Bei den Negern, den ehemaligen Skalven, ist sie Yemandá, die Mutter des Wassers.

Mehr noch denn als eine historische Person wird Jesus Christus im Gewand der vielen «Christusse» dargestellt: es gibt Christusse und «Senores» mit vielen Namen und an vielen Orten. Sogar als «niño», als Kind; zum Beispiel heißt der Orts- und Gemeindevorsteher «Niño Alcalde». So auch das «Kreuz», aber nicht als historisches Instrument seines Todes, sondern als Kraft gegen die Teufel: Kreuze hängen an den Wegen, auf den Bergen, an den Wänden der proletarischen Häuser, und auf den Dachfirsten der Gebäude sind sie von den Maurern errichtet worden: «Um des heiligen Kreuzes willen, Herr, befreie uns von allem Übel!»¹⁴ Insbesondere trifft man auf die «Gekreuzigten», diese barocken Christusfiguren, voller Schmerz und Blut, die das Opfer des ausgebeuteten Volkes selber darstellen.

Und schließlich die Heiligen: Die Schutzheiligen der Familie, der Viertel, der Dörfer, der Gemeinden und aller Orte. Viele von ihnen sind den antiken Gottheiten, Kräften oder Prinzipien der Natur aufgesetzt. Es gibt für alles einen Heiligen: damit die Jungfrau ihren Mann findet,

für die Treue, die Fruchtbarkeit, um verlorene Gegenstände zu finden usw.

Auch die Verstorbenen zählen zu den Adressaten sowie die guten und bösen «Geister». Der Tod, mit dem man ruhig Zwiesprache hält, der sogar «Sankt Tod» genannt wird, ist alltäglicher Gesprächspartner des Volkes.

Ebensowenig dürfen bei der afroamerikanischen Bevölkerung die «Geister» (*Orixás*) außer acht gelassen werden; sie sind das Objekt eines besonderen Kultes und überschneiden sich mit den Heiligen. Was die Tänzer in der Ekstase ausdrücken, ist eine überaus reiche religiöse Welt.

Insgesamt begegnen wir einer Welt, die von Protagonisten bevölkert ist. Für die Fremden, für den, der diese Welt nicht betritt, erscheint sie gewöhnlich, langweilig oder tragisch. Für die Beteiligten gibt es zahlreiche Praktiken voller Sinn.

5. Das Ethos der Volksreligiosität

Generell ist die allgemeine «Haltung» der Geschichte, der persönlichen oder sozialen Existenz gegenüber tragisch und passiv. Alles ist von einer gewissen Theologie der Resignation gefärbt: «Gott will es so!» (den Tod des Kindes, die Krankheit, den Verlust der Arbeit, den Tod). Für die Volksreligiosität hat auf jeden Fall alles einen Sinn, aber wie schon gesagt: manchmal ist sie auch die Spiegelung der herrschenden Ideologie in den Beherrschten selber.

V. Der aktuelle politische Sinn

Im Gegensatz zu dem, was in den zentralen entwickelten Ländern stattgefunden hat, ist die Säkularisierung der Aufklärung in der Dritten Welt (Afrika, Asien, Lateinamerika) niemals wirklich zum unterdrückten Volk durchgedrungen. Infolge der Armut, des Leidens und der Ausbeutung konnte das Volk nie an dem Reichtum und den Werten des Kapitalismus teilhaben. Die Säkularisierung war nur in einem Kapitalismus möglich, der keine religiöse Rechtfertigung der Herrschaft mehr brauchte: Der Mehrwert wird ohne Bewußtsein des Eigentümers und des Arbeiters gewonnen; man braucht ihn also auch nicht zu rechtfertigen, denn niemand erkennt ihn als Ungerechtigkeit. Da das Volk der peripheren Länder nie die Errungenschaften des Kapitalismus genießen konnte, hat es seine Traditionen

bewahrt. Und es scheint nicht so, als ob sie in nächster Zeit verschwinden würden.

1. Die populistische Manipulation

Die Volksreligiosität in Lateinamerika wird mindestens auf drei Ebenen «manipuliert». Erstens gibt es die Schamanen oder «Betrüger» (die alten Priester in modernisierter Form), die die Kunst der Wahrsagung «handhaben», die Gesundheitsbetriebe, die Kräuter und die Segnungen. Man sollte sie von der weisen traditionellen Medizin unterscheiden. Das Schamanentum ist die dekadente Form der Überlieferung.

Zweitens «benutzen» die politische Gesellschaft selbst und der populistische Staat (eines Perón, Vargas, Rojas Pinilla usw.) die Volksreligiosität, um das Volk zu kontrollieren (so wie bis vor kurzem Duvalier). Im Gegensatz zu den Liberalen des 19. Jahrhunderts, die das Christentum wegen seiner bürgerlichen, abhängigen Ideologie schmähten, näherten sich die populistischen Führer dem Volk mit einem gewissen Anschein von religiösem Charisma (vielleicht mit Ausnahme von Cárdenas in Mexiko).

Drittens «benutzte» auch die offizielle katholische Kirche die Volksreligiosität. Wie schon gesagt, die «Romanisierung» der katholischen Kirche seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts trennte sie von der Volksreligiosität. In Wirklichkeit existieren zwei Arten von religiösen Praktiken nebeneinander: eine ist die des Volkes, die andere ist die offizielle. Das Volk, der «mayordomo» oder die Bruderschaft bringt den Heiligen in einer Prozession herbei, damit der «Vater» (der offizielle Priester) für ihn zum Beispiel eine Messe liest. Aber die beiden Praktiken haben verschiedene Bedeutung. In Wirklichkeit sind sie wie zwei verschiedene Religionen. Trotzdem kontrolliert die hierarchische katholische Kirche weiterhin die Zentren der Wallfahrten und die Pilgerstätten, und sie ist sich dieses Nebeneinanders klar bewußt – «Manipulation» also.

2. Der Befreiungscharakter der Volksreligiosität

Gegenüber der lateinamerikanischen Volksreligiosität sind aber auch andere Haltungen möglich, die nicht in der populistischen «Manipulation» bestehen, sondern darin, den begonnenen Prozeß weiter und zu Ende zu führen.

An erster Stelle ist auf die umfangreiche Erfahrung der sogenannten «Kirchlichen Basisgemeinden» zu verweisen; sie sind fest im Volk verankert, ja, sie selber sind das Volk. Sie sind eine Neuschöpfung aus dem Inneren der Volksreligiosität. Die Mitglieder der Basisgemeinden besitzen selber die Volksreligiosität. Indem sie sich Gottes Wort (die Bibel) erneut aneignen, können sie ihre frühere Erfahrung im geschichtlichen Zusammenhang sehen, aktualisieren und politisieren. Sie aktualisieren sie auf einer neuen Bewußtseinssebene. Ohne aufzuhören, die traditionelle Volksreligiosität zu sein, gewinnt diese jetzt eine prophetische, eine kritische, kreative und politische Bedeutung. Die Mitglieder verleugnen nichts von ihren alten Glaubenssätzen, Verehrungen und Praktiken, aber sie begreifen diese jetzt in einem anderen Zusammenhang, in einem neuen Horizont des bewußten Glaubens, der verantwortlichen Praxis, der Organisation, der politischen Forderung und der politischen Aktion als Dienst; und sie tun dies im Namen desselben Schutzheiligen, derselben Jungfrau von Lujan oder der «Aparecida», desselben Christus von «Gran Poder» oder von Esquipula. Hier gibt es eine Religiosität, die sich in der Geschichte in Bewegung setzt.

Zweitens kann die Volksreligiosität in gewissen Fällen zur Motivation für Befreiungsakte und Veränderungen werden und einen heroischen und kollektiven Enthusiasmus auslösen, ebenso wie sie den Unterdrückten früher in der Ideologie des Unterdrückers befangen hielt. So wie die Jungfrau von Guadalupe seit 1810 die Aktion eines Miguel Hidalgo oder von Morelos und Pavón angespornt hat, so haben heute, zum Beispiel in Nicaragua, nicht nur die christlichen Eliten an der Befreiungsbewegung teilgenommen (wie die Gruppe «Proletarier», eine der drei, die die Nationale Sandinistische Befreiungsfront gründeten, und die aus Christen bestand wie dem Comandante Luis Carrión, dem Comandante Wheelock, der Comandantin Mónica Valtodano usw.); sondern auch das Volk selbst, die Basisgemeinden, die gewöhnlichen christlichen Familien nahmen aufgrund ihres Glaubens den Kampf gegen Somoza und sein Regime der Unterdrückung auf. Deshalb hat der FSLN selbst am 8. Oktober 1980 in einem offiziellen Dokument *über die Religion* erklärt:

«Einige Autoren haben behauptet, daß die Religion einen Entfremdungsmechanismus darstellt, der dazu dient, die Ausbeutung einer Klasse

durch die andere zu rechtfertigen. Diese Behauptung besitzt zweifellos einen historischen Wert, soweit die Religion in verschiedenen historischen Epochen als theoretische Absicherung der politischen Herrschaft diente.» Aber der FSLN sagt weiter: «Aber wir Sandinisten versichern, daß unsere Erfahrung folgendes zeigt: Wenn die Christen sich auf ihren Glauben stützen und in der Lage sind, den Bedürfnissen des Volkes und der Geschichte Rechnung zu tragen, so treiben ihre eigenen Glaubenssätze sie zur revolutionären Militanz. Unsere Erfahrung zeigt uns, daß man gleichzeitig gläubig und ein konsequenter Revolutionär sein kann und daß zwischen beiden Dingen kein Widerspruch besteht.»

Wenn der FSLN dies erklären konnte, so geschah es dank der Praktiken eines christlichen Volkes, das sich im Befreiungskrieg als christliches bestätigt hatte. Vor dem toten Sohn schlug die Mutter das Zeichen des Kreuzes, nahm seinen Körper und brachte ihn in die Kirche, und es wurde für ihn ein Gottesdienst wie für einen Helden zelebriert. Vor der Schlacht knieten die jungen Soldaten nieder, schlugen das Zeichen des Kreuzes, baten die Unbefleckte Jungfrau um Hilfe... und begannen zu kämpfen. Im Norden von Estelí habe ich Bauern gehört, die mit der Bibel in der Hand erzählten: «Wir sind wie Nehemia und Esra. Mit einer Hand bauen wir die Mauer Jerusalems» (mit Waffen verteidigen sie die Nordgrenze des Vaterlandes gegen die «Contras», die von Reagan bezahlt werden) «und mit der anderen Hand bauen wir den Tempel, unsere kirchliche Basisgemeinde.»

Die Volksreligiosität ist Jahrhunderte alt und aktuell, sie ist gläubig und revolutionär, wie die Eingeborenen, die in der Kolonialzeit rebellierten (wie Tupac Amaru, der sich selber als Mose interpretierte, der gegen den Pharao kämpfte), und so wie die Nationalhelden im 19. Jahrhundert.

Das ist die Religiosität des nicaraguanischen Volkes, das Papst Johannes Paul II. mit einem riesigen Plakat empfing, auf dem das Volk gemalt war und daneben der heilige Dominikus (die Dominikaner waren die ersten Missionare) und die Jungfrau von der Unbefleckten Empfängnis (das nationale Symbol der nicaraguanischen Marienverehrung); und das Ganze unter einem Wahlspruch, der auf einem anderen Kontinent, in Europa – etwa in Polen – unverständlich wäre: «Willkommen Johannes Paul II. ! Dank sei Gott und der Revolution!»

Diese historische Synthese kann nur die lateinamerikanische Volksreligiosität zustande bringen. Sie entstand bei den durch die Spanier und Portugiesen besiegten Eingeborenen. Sie blühte unter Sklaven und Unterdrückten auf. Sie lebt in den Vierteln am Stadtrand, auf dem verarmten Land und im Elend eines ausgebeuteten Volkes, das beherrscht und unterdrückt wird. Aber im Vertrauen auf Gott, im Glauben an seine Vorsehung wartet es wie der «Christus der Geduld» (sitzend mit der Dornenkrone, den Kopf in die Hand und den Ellenbogen auf das Knie gestützt) auf die Kreuzigung... aber auch auf die Befreiung.

¹ Vgl. meinen Artikel «Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación»: *Christianismo y Sociedad* 80 (1984) 9-45. Vgl. darüber hinaus: E. Dussel, *Historia General de la Iglesia en América Latina I/1* (Salamanca 1983); ders., *Historia de la Iglesia en América Latina - Coloniaje y liberación, 1492/1983* (México 1983); *El catolicismo popular en la Argentina 5* (Histórico) (Buenos Aires 1969) Bibl. 167-233; CEHILA, *Religiosidad popular na América Latina: Revista de Cultura Vozes 4* (1979); Equipo Selado, *Religiosidad Popular* (Salamanca 1976); R. Azzi, *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular* (Petrópolis 1977); E. Bosi, *Cultura de massa e cultura popular - leituras de operários* (Petrópolis ³1977); verschiedene Autoren: *Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua* (Managua 1980); G. Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (México 1978); CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina* (Bogotá 1977); E. Hoornaert,

Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800 (Petrópolis ²1978); G.P. Süss, *Volkskatholizismus in Brasilien* (München/Mainz 1978); M. Jordá (Hg.), *Religiosidad y fe en América Latina* (Santiago 1975); ders., *La sabiduría de un pueblo* (Santiago 1975); ders., *El catolicismo criollo* (Santiago 1975); CELAM, *Los grupos afroamericanos - Aproximaciones y pastoral* (Bogotá 1980).

² Vgl. E. Dussel, *Para leer los Grundrisse*, Kap. 18.

³ Vgl. ders., *Cultura Latinoamericana ...* (Anm. 1).

⁴ Vgl. ders., *Historia General ...* (Anm. 1), 157ff; 196ff; 566ff.

⁵ Vgl. aaO., 103ff (*La prehistoria religiosa latinoamericana*).

⁶ *Gottheiten im Wodu-Kult Haitis und in der brasilianischen Umbanda-Religion*.

⁷ Vgl. aaO., 281ff (*La evangelización latinoamericana*); 561ff (*La vida cotidiana*).

⁸ Vgl. aaO.

⁹ A.J. Greimas, *Semantique structurale* (Paris 1966); vgl. Propp, *Morphologie du conte* (Paris 1970).

¹⁰ O. di Lullo, *El espíritu cristiano en el folklore de Santiago* (Tucumán 1943) 352.

¹¹ Vgl. O. Maduro, *Religión y conflicto social* (Mexiko 1981).

¹² Bd. III, Buch I, Kap. 6, (Mexiko 1956) 352.

¹³ Imprenta Calderón (Mexiko 1948).

¹⁴ E. Zeballos, *Cancionero popular* (Buenos Aires 1898) 68.

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Doktor der Philosophie (Madrid) und der Geschichtswissenschaft (Sorbonne, Paris). Dr.h.c. der Theologie (Universität Freiburg im Uechtland). Derzeit Professor der Geschichte der Theologie und der Geschichte der Kirche in Lateinamerika am Theologischen Institut für Höhere Studien in Mexiko. Präsident der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA) und Koordinator der entspre-

chenden Kommission der Ökumenischen Vereinigung von Theologen aus der Dritten Welt (EATWOT). Neuere Veröffentlichungen: *Caminhos de Libertação Latino-Americana* (escritos teológicos), B. I-IV (Paulinos, São Paulo 1985); *Introducción a la Historia General de la Iglesia en América Latina*, Bd. I/1 (Sígueme, Salamanca 1983); *A History of the Church in Latin America* (Eerdmans, Grand Rapids 1981); eine deutsche Ausgabe dieses Werkes erscheint 1987 im Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz. *Herrschaft und Befreiung* (Exodus-Verlag, Freiburg i.B. 1985); *Philosophy of Liberation* (Orbis Books, New York 1985); die dritte Auflage dieses Werkes in spanischer Sprache ist 1985 im Verlag Aurora, Buenos Aires, erschienen; *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»* (Biblioteca del Pensamiento Socialista, Siglo XXI, Mexiko 1985, 456 Seiten); Herausgabe und Einleitung zur spanischen Ausgabe der Technologisch-historischen Hefte von Karl Marx (London 1851): *Cuadernos tecnológico-históricos* (UAP, Puebla 1984); *Etica comunitaria* (in der Reihe «Teología y Liberación», Paulinos, Buenos Aires/Vozes, Petrópolis 1986), erscheint später auch in englischer und deutscher Übersetzung. Anschrift: Celaya 21, Depto. 402, Colonia Hipódromo, 06100 México D.F., Mexiko.