

Volksreligiosität als Herausforderung
für die kirchliche Praxis

Giuseppe Ruggieri

Der Volksglaube zwischen
kirchlicher Strategie und
religiösem Bedürfnis

Zumindest seit der Zeit Gregors des Großen haben Seelsorger und Theologen gegenüber der Volksfrömmigkeit eine Taktik des Vereinnahmens formuliert. Diese bestand, grob gesagt, in zwei Überzeugungen: Das Volk ist nicht imstande, dem Evangelium in dessen lauterer Form anzuhängen; Glaubensanschauungen und religiöse Bräuche, die dem Evangelium fremd sind, dürfen übernommen werden, sofern klar feststeht, daß sie nun in die christliche Religion integriert und von heidnischen Motiven geläutert werden¹.

Wie weit hat das «Volk» diese Strategie akzeptiert? Wollte man das Dossier der Geschichte, so weit es vorliegt, durchgehen, so würde man erkennen, wie schwierig es ist, auf diese Frage zu antworten. Die Historiker streiten sich denn auch darüber, in welchem Ausmaß Europa bis zur Neuzeit tatsächlich «christianisiert» war. Was das nachtridentinische Italien angeht, um uns darauf zu beschränken, so schwankte übrigens auch die Seelsorgestrategie zwischen einem Rigorismus, der sich gegen jedes Zugeständnis an eine gewisse Religiosität, die der Lauterkeit der Urkirche nicht entsprach, wehrte, einerseits (Beispiele dafür sind der gemäßigte Ludovico Antonio Muratori und betonter die italienischen Jansenisten der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts) und einer nachgiebigeren Haltung ande-

rerseits (dafür treten z.B. die Jesuiten und viele Bischöfe des Südens ein, auch wenn deren Einstellungen nicht ganz miteinander übereinstimmen).

In neuerer Zeit gab es hauptsächlich zwei Auffassungen (die zwar einander nicht ausschließen und auch nuancierter sind, als es nach unserer Darstellung den Anschein machen könnte). Gemäß einer ersten Tendenz, die auf Antonio Gramsci (einen der Gründer der Kommunistischen Partei Italiens, der die Unzulänglichkeit der klassischen marxistischen Auffassung einsah) zurückgeht, bildet die Volksreligion den Kanal, durch den die unteren Gesellschaftsklassen ihr Verlangen nach einem anderen, menschlicheren Dasein zum Ausdruck bringen, aber auch ihren menschlichen Reichtum, ihre besondere Lebenseinstellung und ihre Kultur. Diese Auffassung hat die Tendenz, die Volksreligiosität und -religion als eine Alternative zur offiziellen Religion der Kirche anzusehen. Die andere Tendenz hingegen weist diese Alternative zurück. Die Volksreligion habe nichts mit einem Klassendenken zu tun und sei nicht eine Eigenart der unteren Klassen. «Die religiöse Praxis findet sich, auch wenn sie in ein Gewebe von Magie und Aberglauben eingebettet ist, bei allen Klassen: bei Tagelöhnern, Bauern, Pächtern, Grundeigentümern, Baronen und auch beim Klerus.»²

Die Perspektive, in der wir unsere kurzen Überlegungen anstellen werden, geht von einem anderen Interesse aus als die eben angedeuteten Erörterungen. Über den wertvollen Beitrag der Geschichtswissenschaft und der Anthropologie hinaus ist ja das pastorale Interesse dessen vorhanden, der die Hoffnung und Verheißung des christlichen Evangeliums inmitten des gewöhnlichen Volkes teilen will. Dieses pastorale Interesse bestrebt sich, die Situation nicht in statischen Begriffen zu deuten, damit sich dann daraus eine perfekte Interpretation ergebe, sondern in ihren Möglichkeiten, ihren Widersprüchen und ihren Durchlässigkeiten. Es läßt sich von einer genau bestimmten Frage leiten: Wie soll man glauben, wie sich bekehren, wie in der konkreten Kultursituation, in der wir zu leben haben, den christlichen Glauben ins Leben umsetzen?

Von diesem Interesse geleitet, möchten wir einige Erwägungen vorlegen, die von begrenztem und problematischem Charakter sein werden. Die Begrenztheit ist gegeben durch den Erfahrungsbereich: einige typische Situationen Süditaliens und insbesondere Siziliens. Das Pro-

blematische hinwiederum ergibt sich aus der klaren, keineswegs problematischen Überzeugung, daß die Volksreligiosität bloß eines der Signale ist, die die Kirche ermutigen möchten, ihre Stellung in der Gesellschaft von Grund auf zu ändern. In dieser Richtung gibt es jedoch, wenigstens unseres Wissens, nicht viele Hinweise³. Die vorherrschenden Perspektiven scheinen die der anthropologischen Disziplinen oder die einer gewissen kirchlichen Schlaueit zu sein⁴. Für diese Schlaueit charakteristisch ist der Wille, sich anzupassen, aber ohne daß man tatsächlich bereit ist, sich in Frage stellen zu lassen. Was das Problem der Volksreligion betrifft, geht es unseres Erachtens in erster Linie darum, sich von einer gewissen Geisteshaltung des Vereinnahmewollens zu bekehren.

Der Ort der Konfrontation

Die erste Überlegung betrifft das, was wir den Ort der Konfrontation zwischen der Volksreligion und der offiziellen Kirche nennen können. Die Forschungen der Kulturanthropologie haben sich in den letzten Jahrzehnten vor allem mit den Volksandachten und -festen befaßt, die mit der offiziellen Liturgie der Kirche weniger zusammenhängen. Wir wollen gewiß nicht leugnen, wie wichtig diese Äußerungen zu einem Verständnis der Volksmentalität und -kultur sind. Im Hinblick jedoch auf die heutige Pastoration erscheint es mir falsch, sich vor allem damit zu befassen, wenn wir die Dialektik verstehen wollen, die zwischen der «offiziellen» Mentalität der Kirche und der des Volkes besteht. In bezug auf die Feste und Frömmigkeitsäußerungen des Volkes möchten wir denn auch einige problematische Beobachtungen beibringen, die unseres Erachtens ihre Bedeutung für das Problem, das uns interessiert, erheblich schmälern.

a) Was den Süden Italiens betrifft, sind diese religiösen Manifestationen immer weniger Sache aller. Die jüngeren Generationen erfassen deren Sinn nicht ganz und empfinden sie immer mehr als etwas Fremdes. Die Massenmedien ebnet heute die kulturellen Unterschiede immer mehr ein und verändern die Sprache. Die «regionale» Sprache dieser Manifestationen ist deshalb oft allein den älteren Generationen verständlich.

b) Nach einer Phase der Kritik und der «Läuterung» hat sich, was die Manifestationen betrifft, eine Art «friedlicher Koexistenz» zwischen dem Klerus und dem Volk herausgebildet. Infolge

dieser Koexistenz haben die vom Volk erlebten Sinngehalte (das Heilige wird noch als numinose, ehrfurchtgebietende Potenz betrachtet; das Dasein wird tragisch versinnbildet usw.) einen Ausdrucksraum, bleiben aber im Grunde unwirksam. Bei diesen Anlässen bringt die kulturell im Schwinden begriffene religiöse Einbildungskraft keine Sinngehalte zur Erneuerung des konkreten Daseins hervor.

c) Die tiefsten Manifestationen der Volksreligiosität sind in Süditalien mit den Riten der Karwoche und der Passion verbunden; zuweilen bilden sie mit der offiziellen Liturgie wenigstens im Denken des Volkes ein Ganzes.

d) Neben den Riten der Karwoche muß man sich die eigentlichen sakramentalen Feiern vor Augen halten. Das Volk des Südens empfindet die Taufe, die Hochzeit, die Beerdigung nicht als etwas Fremdes, das ihm weniger «zu eigen» wäre als die Andachten. Beim zunehmenden Dahinschwinden der alten Frömmigkeitsmanifestationen, aber auch unabhängig von diesem Schwund, stellen diese Feiern die Hauptstätte dar, an der sich der religiöse Sinn des Daseins äußert. Es genüge uns, diese Behauptung, die unserer Ansicht nach auch für die Vergangenheit gilt, an einem Beispiel aus der Vergangenheit zu veranschaulichen. In seinem Bericht «ad limina» erzählt ein Bischof von Catania (Sizilien) des 17. Jahrhunderts, Msgr. Branciforte, daß Arme manchmal gezwungen waren, zu Wucherzinsen Geld zur Entrichtung der Gebühren an zelebrierende Priester aufzunehmen. Da der Priester sich weigerte, Funktionen, zumal Taufen und Bestattungen, vorzunehmen, außer wenn er die dafür erforderte «Gebühr» erhielt, waren die Unbemittelten gezwungen, zu Wucherzinsen Geld aufzunehmen, mitunter beim Zelebranten selbst⁵. Daß das Volk an diesen Feiern trotzdem festhielt, läßt sich nicht oberflächlich einfach damit erklären, daß man eben gezwungen war, einige Sakramente in Anspruch zu nehmen. Neben dem kirchlichen und gesellschaftlichen «Zwang» bestand die tiefere Überzeugung, daß das Dasein eine christliche Würde besitzt. Und diese Überzeugung wird unabhängig von der kirchlichen Vermittlung und oft im Konflikt mit ihr ins Leben umgesetzt. Noch heute ist wahrzunehmen, daß die klerikale Vermittlung und die institutionelle Vermittlung ganz allgemein eher «erduldet» als akzeptiert wird. Diese Behauptung wäre zu dokumentieren und zu nuancieren, oft in Entsprechung zu verschiedenen geographi-

schen Situationen; hier dürfen wir es mit der bloßen Andeutung bewenden lassen.

Auf alle Fälle dürfte eine erste Schlußfolgerung klar auf der Hand liegen: Die Stätte der Konfrontation zwischen der offiziellen Kirche und der Volksreligion liegt heute nicht außerhalb der offiziellen Liturgie der Kirche selbst. Hier ist unseres Erachtens die Konfrontation mit Händen zu greifen, und eben hier ruft sie Probleme von gewaltiger Tragweite hervor.

Religion oder Volksglaube?

Eine zweite Art von Überlegungen betrifft die Natur und die Inhalte der Volksreligion von Süditalien. Unserer Meinung nach ist die Bezeichnung Volks-«religion» unzulänglich, wenn man das Problem in einer theologischen und pastoralen Sicht anpacken will. Mag es auch für einen Anthropologen angehen, sich der Sprache der vergleichenden Religionswissenschaft zu bedienen, wird man die Grenzen, die mit dieser Sprache gegeben sind, als Nachteil empfinden, sobald man sich für die christliche Praxis interessiert. Die Volksreligiosität des Volks von Sizilien zum Beispiel wird tief vom geschichtlichen Gedächtnis des Christentums bestimmt. Im Zentrum dieser Religiosität steht die Gestalt des leidenden Christus und erst recht die des toten Christus. Im Zusammenhang mit Christus, der vom Kreuze abgenommen und von seiner schmerz erfüllten Mutter zu Grabe begleitet wird (wir bedienen uns bewußt des Titels «Christus», da das Volk von Sizilien ihn in erster Linie dem vom Kreuz abgenommenen und zu Grabe geleiteten Jesus verleiht), hat die sizilianische Frömmigkeit ihre konsistentesten sinnbildlichen Darstellungen geschaffen. In diesen Versinnbildlichungen bekundet sich der zentrale Inhalt dieser Religiosität: die christliche Würde des Todes des Menschen und des Schmerzes jeder Frau. Das heißt, der Tod und der Schmerz haben eine eigene, nichtinstrumentale Würde, die man bloß betrachten und schweigend begleiten kann.

Unseres Erachtens ist hier, wenn auch behutsam, von einer echten Form des christlichen Glaubens zu sprechen. Dieser Glaube konzentriert sich hier auf bloß einige Aspekte des geschichtlichen Gedächtnisses des Christentums, worin man vom Gedanken des Todes geradezu gebannt wird. Bezeichnend ist ein heute fast verschwundener Brauch: Vor allem vor der letzten Reform, die sie zu einer nächtlichen Feier

gemacht hat, folgte das Volk einiger Zonen Siziliens der Feier der Ostervigil nicht in der Kirche, sondern auf den Friedhöfen. Bei den Gräbern der verstorbenen Angehörigen lauschte man dem Geläute der Osterglocken als einer Verheißung von Hoffnung. Der Kern dieses Volksglaubens läßt sich demnach als eine Art von Identifizierung zwischen dem geschichtlichen Leiden und Tod Christi und der jetzigen Erfahrung des Leidens und Sterbens des Menschen betrachten. In dieser Identifizierung erhält die menschliche Erfahrung Würde und Sinn. Damit wird es möglich, dieses konkrete Dasein zu leben, davon nicht überwältigt zu werden, es auf eine nicht erblickte, aber auch nicht gelegnete Zukunft hin offenzuhalten.

Mitunter hat man zudem den Eindruck, daß weitere Aspekte des Daseins, wie die Freude und das Siegesgefühl, diesseits der Begegnung zwischen dem Christentum und der Erfahrung des Menschen verbleiben, gleichsam in einem noch «heidnischen», im Grunde dionysischen Stadium. Zwar fehlt es bei religiösen Festen nicht an Momenten, an denen auch Freude zum Ausdruck kommt, doch scheinen sie nicht integriert, vom christlichen Gedächtnis nicht berührt, sondern von der Feier des Ritus lediglich «beherbergt» zu werden.

Dieser Volksglaube übersetzt sich also in ein verworrenes Empfinden der Existenztiefe, vor allem da, wo sich der Abgrund des Nichts auftut. In diesem verworrenen Empfinden der Tiefe und der Würde des Daseins läßt sich das Offensein für das Mysterium kaum von der Annahme des Schicksals, die Hoffnung kaum vom Wissen um die geschichtliche Niederlage trennen. Das Gedenken an das menschliche Leid ist untrennbar mit dem Gedenken an die christliche Passion verbunden, so daß es in Schweigen mündet (ein Schweigen, das während der Karfreitagsprozessionen wie Berge auf einem lastet) und in eine Erwartung, deren Zukunft unbestimmt und in der Schweben bleibt. Somit handelt es sich nicht um einen reinen, geläuterten Glauben, sondern um eine konkrete geschichtliche Gestalt der Sehnsucht und der Erinnerung des Menschen, die auf verschiedene Möglichkeiten hin offen ist.

Diesen Glauben findet die Kirche in ihrer täglichen pastoralen Praxis schon vor. Im Namen dieses Glaubens bittet sozusagen das ganze Volk von Süditalien um die Taufe und, nicht so oft, aber immer wieder, um die christliche Hochzeitsfeier und Bestattung.

Eine stumme Katechese

Die Bitte um diese Feiern (Taufe, Hochzeit, Bestattung) erfolgt also nicht als Antwort auf eine kirchliche Predigt, sondern aus dem Bedürfnis, das eigene geschichtliche Gedächtnis zu bestärken und grundzulegen. Und hier kommt es nun zur Konfrontation zwischen dem Volksglauben als der geschichtlichen Gestalt des religiösen Bedürfnisses und der offiziellen Seelsorge der Kirche. Die Alltagspraxis vieler Pfarreien wird heute stark von dieser Konfrontation absorbiert.

Seit einigen Jahrzehnten, vor allem seit dem Zweiten Vatikanum, hat die Kirche eine aktivere Rolle zu spielen gesucht. Sie begnügt sich nicht mehr, wie das früher der Fall war, damit, die Bitte zur Kenntnis zu nehmen und ihr zu entsprechen, sondern schreibt vor, daß der Feier einiger Sakramente eine entsprechende Katechese voranzugehen habe.

Wir werden uns auf einige Überlegungen beschränken, welche die heutige Praxis des katechetischen Taufgesprächs mit den Eltern und Paten betreffen.

Abgesehen von Varianten, die vom menschlichen und geistlichen Gespür dieses oder jenes Seelsorgers hineingebracht werden, ignorieren die Inhalte dieser Katechese sozusagen die wirklichen Beweggründe des Ersuchens um die Taufe. Was hingegen diese Inhalte bestimmt, ist das Erfordernis, die theologische Bedeutung des Sakraments (Umkehr, Eingliederung in die Gemeinde, Vereinigung mit Christus usw.) zu erklären.

Wir gehen wohl kaum fehl, wenn wir behaupten, daß nur eine kleine Minderheit (vor allem unter der weniger zum «Volk» gehörenden Schicht) diese Katechese annimmt und aufnimmt. Für die meisten Leute handelt es sich dabei einfach um eine seltsame Bedingung, die der Klerus seit einigen Jahren den Christen auferlegt, welche ihre Kinder taufen lassen wollen.

Die Aufmerksamere unter den in der Seelsorge Tätigen stehen zweigeteilt zwischen zwei Evidenzen. Einerseits gewahren sie die Echtheit und Zweideutigkeit zugleich eines geschichtlichen Gedächtnisses, das sie ihrem Empfinden nach weder zurückweisen noch ohne weiteres annehmen dürfen. Andererseits sind auch sie in einer Abstraktheit der offiziellen Katechese gefangen. Diese Katechese ist ja in einer Sprache gehalten, die nicht ankommt, weil sie gegenüber der ge-

wöhnlichen Sprache stumm und fremd ist. Das Unzumutbare der kirchlichen Sprache rührt also nicht von der Kraft des Sprechens vom Kreuz her, das für jeden sündigen Menschen hart ist. Das Unzumutbare dieser Sprache kommt vielmehr davon her, daß sie ein fremder, aus Erfordernissen theologischer Kontinuität formulierter Jargon ist, der aber keinen Zusammenhang mit der Leidenserfahrung aufweist und deswegen stumm ist, auch wenn er noch so klangvoll tönt.

Somit kommt es zu einer Art von Kompromiß. Während es einer kleinen Minderheit von Gläubigen gelingt, die vorgeschriebene Katechese zu verstehen, nimmt es die Mehrheit einfach auf sich, geduldig zuzuhören. Von dieser Leistung befriedigt, schreitet dann der Seelsorger zur Feier des Sakraments.

Diese Feier hinwiederum bricht als «religiöse» Feier der Familie in allen ihren tiefgefühlten Beziehungen aus als religiöse und gesellschaftliche Besiegelung ihrer Mühen und ihrer Erwartungen. Doch es ist eine Besiegelung, die die Gruppen sich von sich aus geben, auch wenn sie in einer rituellen Feier der Kirche «zu Gast» sind. Auf diese rituelle Feier wird dann andernorts ein Gastmahl folgen, worin die liebende Verbundenheit der Gruppe viel bedeutsamer gefeiert wird.

Es kam also nicht zu einer Begegnung zwischen einem Geschichtssubjekt in der Konkretheit seines Gedächtnisses, seiner Leiden und seiner Freuden einerseits und einer glaubenden Gemeinschaft, die dieses Subjekt als Bruder, als Mitbürger der Stadt der Heiligen, als Teilhaber an der gleichen Hoffnung empfindet, andererseits. Was geschah, ist der Ritus, der im Grunde genommen keine Kommunikation herzustellen vermag zwischen einer Kirche, die innerhalb ihrer eigenen Geisteswelt ihre Gesten und ihre Sprache anzupassen und zu erneuern sucht, und einer Kultur, die immer mehr abdriftet, immer mehr von den neu aufkommenden Sprachen eingenommen wird und immer mehr fortschreitender Entleerung geweiht ist zugunsten der starken Sprachen und Kulturen.

Die mögliche Zukunft von etwas, das keine Zukunft hat

Ohne auf Vollständigkeit auszugehen, haben wir gesucht, einige Probleme herauszugreifen, die mit der Konfrontation zwischen einigen Formen von Volksglauben, wie er in einzelnen Zonen

Süditaliens noch besteht, und der offiziellen Pastoral der Kirche zusammenhängen.

Es sei uns gestattet, am Schluß noch ein paar leider allzu flüchtige Überlegungen zur Herausforderung der Leser hinzuzufügen.

a) Die Zukunft der hier besprochenen bestimmten Formen von Volksreligiosität hängt unseres Erachtens mit dem Schicksal einer Kultur zusammen, die immer mehr ins Abseits gerät und immer mehr Invasionen von stärkeren Kulturen ausgesetzt ist. Das Kulturimperium des Westens wird Tag für Tag monolithischer. Die Geschichtssubjekte, auf die wir uns bezogen haben, machen gegenwärtig die zügigste und radikalste Invasion ihrer Geschichte durch. Sizilien ist von jeher ein Invasionsland gewesen, von den Phöniziern zu den Griechen, von den Römern zu den Byzantinern, von den Arabern zu den Normannen usw. bis in unsere Tage, wo die Invasionen in Form von Atomwaffenbasen, planetarischen Kulturen, uniformierten Sprachen weitergehen.

b) Die Frage ist also die, wie es gelingen kann, der Substanz dieses Volksglaubens als einer Weisheit, die in einer Geschichte kleiner und großer, epochaler und alltäglicher Niederlagen und Leiden angehäuft worden ist, noch eine Zukunft zu sichern. Wir waren hier bestrebt, die Substanz dieses Volksglaubens, der geschichtlich mit dem christlichen Glauben zusammenhängt, in einer bestimmten Erfahrung des Todes und des Leidens auszumachen als unvermeidliches Mysterium des Daseins selbst, das nicht rationalisiert, nicht banalisiert werden und nicht in irgendeiner ideologischen Rechtfertigung aufgehen kann, sondern das im kollektiven Gedächtnis stets intakt aufrechterhalten werden soll.

c) Die Kirchen werden zu diesem geschichtlichen Werk, das ja ein wesentlicher Aspekt ihrer Sendung in der Welt ist, beitragen können, nicht indem sie abstrakte theologische Sprachen «wiederaufpulvern», sondern in einer von christlicher Armut und Freiheit gezeichneten Präsenz. Das effektive Verständnis für die vom Volksglauben gestellten Fragen wird ja oft gerade durch den Schirm behindert, der in der Geschichtslast von Formeln und Gesten, in einer Gewohnheit, Leben und Kultur von der allgemeinen Erfahrung zu trennen, besteht.

d) Um diese arme und freie Präsenz inmitten der Brüder zu ermöglichen, die dem Drama des Todes und des Leidens stumm gegenüberstehen, darf die Kirche sich also nicht darauf beschrän-

ken, ihre Katechese und ihre Liturgiefeiern zu «reinigen». Eine Kirche, die vor allem ihre eigene Haut zu retten sucht, wird zu dieser Gefährtschaft inmitten der Brüder nicht imstande sein. Die Kirche hat sich im Gegenteil in erster Linie die Freiheit und Fähigkeit anzueignen, sich wirklich mit jedem Menschen zu Tisch zu setzen und sich in das Verlangen und das Leiden eines jeden Menschen einzufühlen, der an ihre Tür klopft. Nur dann, wenn es in der Gemeinde zu einer tatsächlichen Beteiligung am täglichen Drama der Menschen kommt, zu einem diskreten Mittragen der gemeinsamen Lasten, zu einem gemeinsamen Leiden und einem gemeinsamen Sich-Freuen, erst dann kann jedes Geschichtssubjekt respektvoll angenommen werden.

e) Nur innerhalb einer hier kaum angedeuteten «Heiligkeitspraxis» hat es Sinn, eine Katechese auszuarbeiten, die in der seltsamen Situation des soziologischen Christentums nie bloß Katechese, sondern immer auch zugleich starke Botschaft, Evangelisierung der Armen der Erde ist, d.h. Botschaft, daß das Reich Gottes vor der Tür steht, daß das Abenteuer des Menschseins stets auf die Präsenz des Mysteriums hin offen bleibt, daß die Hoffnung nicht zuschanden geht. Nur innerhalb einer solchen Heiligkeitspraxis sind Feiern möglich, in denen sich das christliche Gedächtnis mit dem menschlichen Gedächtnis des Leidens vereint, in denen unsere rituellen Mähler wirklich «Mahl des Herrn» sind, wie Paulus sagen würde (vgl. 1 Kor 11,20), und nicht etwa heuchlerisches Wiedervorsetzen der Distanz, die in der Kirche einige Brüder kulturell von den anderen trennt.

¹ Das Denken Gregors d.Gr. ist im Brief an den Mönch Melitus zusammengefaßt, worin wir u.a. in bezug auf die bei den Angelsachsen in Brauch stehenden Riten der Opferung von Ochsen die Bemerkung finden: «Sie sollen die Tiere nicht dem Teufel opfern, sondern dazu töten, um bei deren Verzehrung Gott zu loben, und sie mögen dabei dem, der alles schenkt, für das Gesättigtwerden danken. Wenn man ihnen einige äußere Freuden zugesteht, wird es ihnen erleichtert, inneren Freuden zuzustimmen. Denn es ist für Hartköpfige unmöglich, alles aufs Mal aufzugeben, kommt ja auch der, der einen Gipfel zu besteigen sucht, stufen- und schrittweise, nicht aber in Sprüngen höher.» Vgl. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*... Ausg. C. Plummer (Oxford 1896) Bd. I, S. 69. (Originaltext: «nec diabolo iam animalia immolent, et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant: ut dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant. Nam duris mentibus simul omnia abscedere impossibile esse non dubium est,

quia et is qui summum locum ascendere nititur, gradibus vel passibus, non autem saltibus elevatur.»

² G. de Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno* (Bari 1979) S. VI.

³ Zu einem ersten methodologischen Hinweis vgl. D. Pizzuti-P. Giannoni, *Fede popolare* (Turin 1979); vgl. auch die Übersicht von B.M. Bosatra, *Recenti miscellanea sulla religione popolare: La Scuola cattolica* 110 (1982) 65-84; 300-313.

⁴ Zu einer allgemeinen Information und zu den Forschungsergebnissen vgl. neben dem erwähnten Werk von Pizzuti-Giannoni auch die treffenden methodologischen Bemerkungen von C. Russo, *La religiosità popolare nell'età moderna. Problemi e prospettive*, in: *Problemi di storia della chiesa nei secoli XVII-XVIII* (Neapel 1982) 137-1909.

⁵ Vgl. A. Longhitano, *Le relazioni «ad limina» della diocesi di Catania (1640-1646): Synaxis* 2 (1984) 281-446.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

GIUSEPPE RUGGIERI

1940 geboren. Derzeit Professor für Fundamentaltheologie am Studio Teologico S. Paolo in Catania. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Redakteur der Zeitschrift «Cristianesimo nella storia» (Bologna). Veröffentlichungen u.a.: *La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale* (Turin 1980). Anschrift: Villaggio S. Agata, Zona B 26 B, I-95121 Catania, Italien.

Osmar Erwin Gogolok

Pastorale Aspekte der Volksreligion in Brasilien

1. Volksreligiosität

Die Wahl eines zivilen Präsidenten nach 20 Jahren Militärregime ließ das brasilianische Volk Anfang 1985 ein Freudenfest feiern. Als der gewählte Präsident, Tancredo Neves, vor seiner Amtseinführung erkrankte und mit dem Tode rang, war das brasilianische Volk im Gebet um seine Gesundheit geeint. Die Unterschiede der Religionen und Konfessionen hatten in diesem historischen Moment keine Bedeutung. Ganz Brasilien flehte um die Errettung dieses Symbols ihrer Hoffnungen. Stätten afro-brasilianischer Kulte wurden vor dem Hospital errichtet, in dem Tancredo mit dem Tod rang. Bittmessen wurden gehalten. Katholiken knieten neben Spiritisten. Bußkreuze und Rosenkranzgebete, Opfer für Oxalá und Beschwörungen störender kosmischer Energien zeugten von einer so starken Religiosität, daß die Amtsträger der Religionen und Konfessionen überrascht waren. Als der Tod eintrat, fürchteten sie Enttäuschung und

waren um religiöse Deutungen bemüht. Der Rabbiner in São Paulo erklärte: «So wie Mose wurde Tancredo auf die Höhe des Berges geführt und durfte das Gelobte Land schauen.»¹ Die Brasilianische Bischofskonferenz wies darauf hin, daß die menschlichen Ereignisse im Licht des Glaubens gesehen werden müssen – was das betende Volk einen ganzen Monat lang getan hatte – und erklärte: «Diese lange und leidvolle Vigil der ganzen Nation offenbarte und festigte die Einheit Brasiliens in einem Glauben, in einem Herzen und den überzeugenden und überzeugten Glauben im Gebet für den Kranken und für Brasilien.»²

Der Anthropologe Ruben César Fernandes deutete das spontane religiöse Phänomen: «In dieser Krise gewann das gleiche Gebet einen umfassenderen Sinn. Das Individuelle – Tancredo – und das Kollektive – Brasilien – wurden geeint. Die Menschen beten gleichzeitig für Tancredo und für Brasilien und nehmen so die Todeskämpfe des «Brasilianerseins» auf sich.»³

Der Soziologe Pedro de Oliveira zeigte auf, daß Religion keine Angelegenheit bloß für die Landbewohner ist, sondern auch für Städter bedeutsam bleibt. Die in der Stadt ins Private zurückgedrängte Religiosität bedarf nur eines Ereignisses als Katalysator, um wieder spontan aufzublühen⁴. Der Hinweis vieler verunsicherter Kommentatoren auf Magie und Mystizismus geht an dieser historischen Äußerung von Volksreligiosität vorbei. Es handelt sich um die ge-