

Stephen Judd

Herbeiführung einer lebendigen Synthese: Volksreligion und Evangelisierung in Peru

I. Einleitung: Evangelisation, Inkulturation und Volksreligion

Am Vorabend des zwanzigsten Jahrestages der Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils und des zehnten Jahrestages der Apostolischen Ermahnung Papst Pauls VI. *Evangelii Nuntiandi* scheint der geeignete Moment für eine Bewertung und ein Überdenken der Evangelisierung in Peru im Lichte dieser beiden bedeutenden Wendepunkte gekommen zu sein. Die Konferenzen von Medellín und Puebla nahmen den Geist des Zweiten Vatikanums und *Evangelii Nuntiandi* auf und arbeiteten die pastoralen Implikationen der besagten Dokumente heraus. Zugleich erschlossen sie neue Gebiete, die fruchtbare theologische Stimmung nutzend, die in Lateinamerika aufgekommen war.

Als Ergebnis dieser Entwicklungen ging das allgemeine Interesse in sorgfältigere Überlegung zu dem Thema «Inkulturation» über. Unter «Inkulturation» wird hier «die dynamische Beziehung zwischen der christlichen Botschaft und einer oder mehreren Kulturen» verstanden; «das Einfügen oder Einlassen einer christlichen Lebensweise in eine Kultur; der fortwährende Prozeß einer wechselseitigen problematischen Beeinflussung und Verschmelzung von Christentum und aufnehmender Kultur»¹. In Lateinamerika geht ein Gespräch zum Thema «Inkulturation» unweigerlich in eine Diskussion der Charakteristika der Vorzüge der Volksreligion über. Puebla sorgte dafür, daß diesem Thema nunmehr eine ernsthafte Untersuchung auf einem höheren Niveau zuteil wird, obwohl es auch schon vor der Bischofskonferenz im Jahre 1979 eine Fülle von pastoralen Erfahrungen und Überlegungen gegeben hat, auf die man hatte zurückgreifen können.

Die Debatte um das vorbereitende Arbeitspapier sorgte für eine Klärung des Begriffs «Kultur» und der Mannigfaltigkeit von Kulturen und Subkulturen, die die christliche Lehre in vielen verschiedenartigen Kontexten und historischen Zusammenhängen je einzigartig zum Ausdruck bringen. In seiner Kritik zu dem vorbereitenden Arbeitspapier stellt Gustavo Gutiérrez die Vorstellung von einer homogenen lateinamerikanischen Kultur und von der Volksreligion «als einem Bollwerk aus traditionellen Werten, das durch die säkulare Krise verraten wurde»² in Frage. «Außerdem», so fügt Gutiérrez hinzu, «ist das lateinamerikanische Volk nicht nur ein christliches, sondern auch ein ausgebeutetes Volk. Aus diesen beiden Charakteristika ergibt sich der zwiespältige Charakter der Volksreligiosität, aber auch ihr Befreiungspotential.»³

Das Abschlußdokument selbst zeugt von der Bedeutung, die man dieser Kritik und der Reaktion der verschiedenen Ortskirchen darauf beigegeben hat, indem es eine weitaus differenziertere und ausgereifere Diskussion zum Thema vorlegt. Versuche, die Volksreligion in Puebla zu deuten, müssen sich somit der allgemeinen Stoßrichtung des Abschlußdokuments anschließen, was dessen unzweideutige Feststellungen hinsichtlich einer Option für die Armen, seine systematische Analyse der Ursachen der Armut und seine so wichtige Hinwendung zu den Armen als Subjekten der Evangelisierung angeht.

In bezug auf die christliche Lehre und Christologie enthalten die Paragraphen 31 - 39 des Abschlußdokuments die maßgeblichen Aussagen: «Diese Situation einer allorts herrschenden extremen Armut nimmt in der Wirklichkeit des Lebens in den Gesichtern der betroffenen Menschen konkrete Gestalt an. In diesen Gesichtern sollten wir die Leidenszüge Christi des Herrn wiedererkennen, der uns fragt und anruft.» Der Text fährt fort, indem er auf die Gesichter der kleinen Kinder, der Einheimischen, der Bauern und Marginalisierten usw. eingeht und in einer sehr anregenden Reflexion das «Anderssein» der Adressaten als das Herzstück der Evangelisation betont. Diese an ihren *rostros* (Gesichtern) erkennbaren «Anderen» stellten eine Herausforderung für die herkömmlichen anerkannten Kategorien der Evangelisierung dar. In der Aussichtslosigkeit ihrer totalen Armut widerstünden diese namenlosen «anderen» jedem Versuch, sie in unseren vorgefaßten Schemata unterzubringen. Versteht man die

Volksreligion auf diesem Hintergrund, erkennt man sie als die Religion der Armen, die die Verhältnisse umzugestalten vermag, da sie zum Gesprächspartner dessen wird, was die christliche Identität ausmacht.

Die Begleiterscheinungen dieser Hinwendung zu den «anderen» als Subjekten der Evangelisierung ebnen den Weg für eine Berücksichtigung der spezielleren Vorschläge, die Puebla in Anbetracht der Herausforderung, die die Volksreligion darstellt, erarbeitete. Zur authentischen Illustration der Einsichten, die man in Puebla gewonnen hat, stellen wir ein Evangelisierungsprojekt aus Peru vor, anhand dessen sich dieser seit Jahrhunderten währende Wandlungsprozess veranschaulichen läßt. Ein zweites Projekt, das hier vorgestellt werden soll, nimmt den an der Zukunft orientierten Vorstoß Pueblos zum großen Teil bereits vorweg. Diese Untersuchung gibt uns die Möglichkeit, die Herausforderung, die in der «Herbeiführung und Gestaltung einer lebendigen Synthese auf der Grundlage der christlichen Wahrheit des einfachen Volkes» gegeben ist, weiter zu verfolgen; sie bietet außerdem die Möglichkeit zu einem «Appell an das christliche Gedächtnis unseres Volkes» (448, 457).

II. Frühe Evangelisierung und die Entdeckung der «anderen»

Die in den südlichen Anden gelegenen Gebiete Puno und Cuzco waren zur Zeit der spanischen Eroberung von 1532 bis etwa 1700 das Zentrum einer bedeutenden Evangelisierungsanstrengung. In diesen Gebieten lebten die Quechua- und Aymara-Campesinos, deren Ursprung auf jene alten Kulturen zurückgeht, die sich im späten vierzehnten Jahrhundert zum Reich der Inkas zusammenschlossen. Einem Bericht zufolge gelang diese Evangelisierung in drei aufeinanderfolgenden Etappen: einer Anfangsphase intensivster missionarischer Aktivität, die von 1540 bis 1600 dauerte; dem darauf folgenden Zeitabschnitt, der bis 1660 reichte, in dem es verschiedene Feldzüge mit dem Ziel der Ausrottung der Götzenbilder gab; und schließlich die Jahre von 1660 bis 1700, während derer sich der größte Teil der heute noch üblichen Glaubenspraxis in Peru herausgebildet hat⁴. Auf dieser dritten Stufe der Entwicklung, «Kristallisationsperiode» genannt, vermischten sich die autochthonen Riten, Glaubensüberzeugungen, religiö-

sen Feste und Formen mit dem spanischen Katholizismus, einem Gemisch von gegenreformatorischen Strömungen und Volksfrömmigkeit sowie aus Judentum und Islam übernommenen Einflüssen.

Angesichts der beharrlichen Überlebensfähigkeit der in den Anden üblichen rituellen Formen halten viele Gelehrte an der Überzeugung fest, daß wir es dort mit einem dualen religiösen System bzw. mit einem Synkretismus zu tun hätten. Andere wiederum bezeichnen das Christentum der Anden als Volksreligion, die ihre Wurzeln im Leben und in der Weltanschauung der Campesinos habe, wo sie auch entstanden sei, und sie unterscheiden dieses Christentum von der Religion der Eliten, die sich an der Weltanschauung des abendländischen Christentums orientiere⁵. Diese Version leuchtet am ehesten ein, wie wir meinen.

Wie dem auch sei, wir führen diese Synthese auf einen bemerkenswerten Evangelisierungsprozess zurück, in dessen Verlauf es der christlichen Lehre gelang, trotz den mit der Eroberung verbundenen Widersprüchen und der Gewalt die überkommenen Kulturen zu durchdringen. Viele der frühen Missionare übertrafen sich selbst in ihren Fähigkeiten und der Heldenhaftigkeit, die sie zur Bekehrung der Eingeborenen einsetzten. Die Wertschätzung, die sie den Werten der Eingeborenen entgegenbrachten, ermöglichte es diesen Kulturen, zu einem eigenen Ausdruck der christlichen Botschaft zu finden. In diesem Anfangsstadium war die Begegnung mit dem «anderen» der Entwicklung einer lebendigen Synthese sicherlich förderlich. Erwähnenswert sind hier Persönlichkeiten von Format wie Bartolomé de Las Casas, dessen friedliche Bekehrungsbemühungen, lebenslanger Kampf gegen die schlechten Einflüsse der *encomienda* und unermüdlicher Einsatz zur Verteidigung der indianischen Rechte sich bis Peru auswirkten. Desgleichen zeugt das Evangelisierungsprojekt der Jesuiten in den Aymara sprechenden Provinzen Punos von einem innovativen Vorgehen, das die Eingeborenen nicht nur als Empfänger des alten Glaubensguts betrachtete.

Nachdem sich die Kolonialherrschaft im achtzehnten Jahrhundert gefestigt hatte und die Anzahl der Missionare zurückgegangen war, wurden die Evangelisierungsbemühungen zeitweise eingestellt. Jedoch beeinträchtigte diese Entwicklung weder Praxis noch Einfluß des Christentums in der Andenregion. Die neuere For-

schung über die indianischen Aufstände in der Zeit vor und nach der Unabhängigkeitserklärung von 1821 zeigen den merklichen Einfluß der religiösen Geisteshaltung, die Volksführer wie Tupac Amaru 1780 motiviert hat⁶. Erfüllt von den Ideen der Aufklärungsphilosophie und unter dem Einfluß des Positivismus suchten Reformen des neunzehnten Jahrhunderts die Eingeborenen in die allgemeine nationale Lebensweise einzubinden, versäumten dabei allerdings, diese Menschen in ihrem «Anderssein» zu erkennen; als Menschen nämlich, die eine eigene Identität und ein eigenes kulturelles Erbe haben. Zu einer späteren Zeit brachten zahlreiche Beschlagnahmungen des indianischen Landbesitzes das Hacienda-System hervor, was zu einer fortgesetzten Ausbeutung der einheimischen Bevölkerung führte.

Das Auftreten der sogenannten «Indigenista»-Bewegung der peruanischen Intellektuellen trug im allgemeinen wenig zu einer Verbesserung der Lebensbedingungen dieser Menschen bei. Erst ab 1920, mit den Schriften des Philosophen und Sozialkritikers José Carlos Mariátegui, trat der Indianer als Subjekt der Geschichte in Erscheinung, bar jedes romantischen Beiwerks. Für Mariátegui ergab sich die problematische Situation der Eingeborenen aufgrund der Verteilung des Landbesitzes und der strukturellen Ungerechtigkeiten der peruanischen Gesellschaft⁷. Ähnlich schrieb der Romanschriftsteller José María Arguedas den Eingeborenen und ihren Gemeinden die Rolle von Protagonisten zu, wobei er sich nicht nur auf ihre Autonomieansprüche bezog, sondern auch auf die Vorreiterrolle, die sie bei der Entstehung eines Nationalbewußtseins spielten. Diese Entwicklungen bildeten das Fundament der nun folgenden Phasen der Evangelisierung in den südlichen Anden.

III. *Acompañando a nuestro pueblo: Eine neue missionarische Präsenz*

Der in den vierziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts einsetzende Zustrom nordamerikanischer und europäischer Missionare leitete eine neue Phase der Evangelisierung ein. Wenn es dieser neuen Generation von Missionaren mitunter auch schwer fiel, ihre Auffassungen auf die vorhandene Kultur abzustimmen und damit der Versuchung zu widerstehen, den «anderen» nach dem eigenen Bild und Belieben umzuformen, gab es doch eindeutige Anzeichen für eine neue

Offenheit gegenüber der vorgefundenen Kultur. Unabhängig von den Entwicklungsstrategien und den sie begleitenden Projekten wirkte sich die Aufwertung der Laienkatecheten in den fünfziger Jahren zugunsten einer verbesserten Wahrnehmung des «Andersseins» der Einheimischen aus, insbesondere dann, wenn diese örtlichen Führungskräfte nicht als Helfer, sondern als Mitarbeiter betrachtet wurden.

Viele Ortsbischöfe wohnten den Sitzungen des Zweiten Vatikanums bei und setzten nach ihrer Rückkehr in Peru den Geist der Konzilsdokumente (wie etwa *Ad gentes*) mit Begeisterung in die Praxis um. Die Einrichtung von Forschungszentren förderte ethnographische Studien, die das soziokulturelle Umfeld der Aymara und Quechua erforschten, wodurch eine Neuorientierung der pastoralen Arbeit auf eine ursprünglichere Inkulturation hin erfolgen konnte. Dergleichen gewann das Erlernen der Eingeborensprache an Bedeutung, wie auch das Bestreben der Pastoralbeauftragten, die in den ländlichen Gebieten leben und arbeiten wollten, wachsende Unterstützung fand.

Dank dem Einfluß der Konferenz von Medellín und ihrem Eintreten für eine befreiende Evangelisierung ging man zu Akzentsetzungen der Arbeit im kulturellen Bereich über, welche die bisher offen gebliebenen Strukturprobleme im lokalen und regionalen Umfeld verstärkt berücksichtigten. Als das Versagen der Reform-Militärregierung offenkundig wurde - bemerkenswerterweise aufgrund einer unzulänglichen Politik der Landreform, begleitet von ersten Anzeichen organisierter Unzufriedenheitsbekundungen des Volkes -, antworteten die Ortsbischöfe mit einer Serie von mutigen Solidaritätserklärungen zugunsten der Sache des Volkes⁸.

Zu der Zeit, da die Kirche es übernahm, «Stimme der Stimmlosen» zu sein, stellten Beobachter eine Abwendung vom Problem der Inkulturation fest. Einige führten dies auf ein neues Bewußtwerden der Komplexität dieses Problems zurück⁹. Andere schrieben die Ursache für diese Abwendung einer Kritik zu, die besagte, eine Reihe von Pastoralbeauftragten sei in einer «kulturbedingten» Befangenheit verhaftet und vernachlässige deshalb die Konfliktursachen, welche das Alltagsleben auf dem Lande beeinträchtigten. Dennoch zeigte die Kirche von Sur Andino durch ihre prophetische Parteinahme eine große Sensibilität für die Leiden des Volkes. Diese Veränderung sollte weitreichende Folgen

für die Evangelisierung haben. Von der Erfahrung dieser Ortskirche ausgeschlossen, wurde die Volksreligion aufgrund ihrer Haltung: «acompañando a nuestro pueblo» (an der Seite unseres Volkes) nicht nur als Teil der Identität des Volkes angesehen, sondern auch als ein Faktor im Prozeß gesellschaftlicher Veränderungen. Bei eindrucksvollen Meßfeiern und Kirchenversammlungen demonstrierte die in den Südanden beheimatete Kirche, wie leistungsfähig und auf ungewohnt kreative Weise sie auf die die Volksreligion betreffenden Herausforderungen Pueblos zu antworten vermochte, indem sie ein großzügigeres Konzept von durch Laien wahrnehmbaren Führungsaufgaben entwickelte, den *Campesinos* eine erweiterte Rolle beim Aufbau einer Ortskirche zusprach und eine verbesserte Planung der Evangelisierung ausarbeitete.

IV. Das Problem der Landverteilung und das Fest vom Kreuz

In der Welt der Anden beruht die Beziehung des Campesino zu seinem Land ohne Frage nicht nur auf der produktiven Eigenschaft des Landes, sondern auch auf seiner außergewöhnlichen symbolischen Bedeutung. Trotz der nicht gerade vielversprechenden Zukunft der Campesinogemeinschaft ist diese Beziehung von Dauer. Klimatologische Faktoren, aber auch die Nachlässigkeit der Agrarpolitik der Regierung lassen die Landwirtschaft als Existenzgrundlage mehr und mehr zu einem unsicheren Unternehmen werden. Eine unvermeidliche Folge dieser Verhältnisse ist das Anwachsen der Abwanderungsbewegung hin zu den Küstenstädten, durch die wertvolle menschliche Ressourcen verloren gehen. Angesichts dieser Entwicklungen dringen die unabhängigen Organisationen der Campesinos um so stärker auf eine gerechte Verteilung des Landbesitzes. Ebenfalls auf dem Spiel steht die Zukunft der Campesinogemeinschaft, die ein Symbol der Bindung der Menschen an ihr Land ist.

Während der Trockenperiode in der Zeit von 1982 bis 1984 konnte die Kirche einen tieferen Einblick in die Gesamtproblematik gewinnen und sich der sachlich nüchternen Reflexion über die zukünftig möglichen Alternativen anschließen. Von größerer Bedeutung war die Haltung des Volkes, das den Pastoralhelfern durch die elastische Kraft, mit der es, von neuer Hoffnung

erfüllt, auf die Krise antwortete, Ehrfurcht einflößte. Auf dem Höhepunkt der Krise gewann das Feiern der religiösen Riten und Feste zusätzliche Bedeutung.

Dem Außenstehenden wird die Besonderheit des in den Anden praktizierten Christentums deutlich, wenn er erlebt, wie das rituelle Leben der in den Anden lebenden Menschen sich organisatorisch am christlichen Liturgiekalender ausrichtet, während die Feiern selbst dem zyklischen Rhythmus der Landwirtschaft folgen. Hier liegt der Ansatzpunkt für Überlegungen, die sich mit den Anfängen einer lokalen Theologie beschäftigen. Gestützt auf unsere frühere Voraussetzung, daß wir Christus in den «Gesichtern» der Armen ausfindig machen können, gehen wir zu einer Betrachtungsweise dieser Feste über, die sie im Kontext der sozialen Situation wahrnimmt, die weiter oben beschrieben wurde. Gemäß den Kriterien, die Robert Schreier in seiner Untersuchung zur Herausbildung lokaler Theologien darlegte, berühren wir hier einen Punkt der Andenkultur, an dem «nervöse Spannung und Leiden am stärksten empfunden werden»¹⁰.

Ein noch junger Bericht über die Volksreligion Perus schließt mit der Feststellung, «daß das Kreuz in seinen verschiedenen Erscheinungsweisen und in seinem unleugbaren Bezug zum Leiden Christi den symbolischen Kern der peruanischen Volksreligion ausmacht»¹¹. Demnach hat das Kreuz auch in den Andenregionen einen zentralen Platz in der Volksfrömmigkeit und innerhalb des Ritenzyklus und trägt so ein Mehr an Sinn und Bedeutung in eine ständig sich wandelnde und im Fluß befindliche soziale Situation hinein. Dieses Zusammenwirken der verschiedenen Faktoren weist uns die Richtung, in der wir zu einem umfassenderen Verständnis der österlichen Implikationen kommen können, die dem Außenstehenden nicht so ohne weiteres zugänglich sind. So werden uns jene *fiestas* der Anden zu «Texten», anhand derer wir die Elemente einer lokalen Theologie erschließen können.

Curt Cadorette zufolge begehen die Aymara die Feierlichkeiten der Osterwoche mit einer Intensität - und einem spürbar besseren Zugang zum Ostermysterium - die sich von der abendländischen Weise, diese Feste zu begehen, sehr unterscheidet: «Betrachten wir die Aymara-Campesinos, erscheint uns jede Glaubensaussage über Jesus und seine Erlösung als ein reiner

Euphemismus, wenn nicht auch das gleiche Leiden und das gleiche Gefühl der Verlassenheit angenommen und durchgestanden werden»¹².

In der Stadt Moho beispielsweise, die an der Nordseite des Titicacasees liegt, enthält die Karfreitagsliturgie die Neuauflage eines Zeremoniells, dessen Anfänge bis in das mittelalterliche Spanien zurückreichen. Am Karfreitag pflegen sich die *piadosos* – Männerorden einer Gemeinschaft, deren Mitglieder einen weißen Habit tragen – in die Kirche zu begeben, die lebensgroße Nachbildung des Leibes Christi vom Kreuz zu nehmen, den Körper der Statue mit hunderten von kleinen wohlriechenden Baumwolltüchern zu reinigen, ihn in einen gläsernen Sarg zu legen und hinauszutragen, um ihn schließlich in einer Prozession durch die Straßen zu tragen. Nach Beendigung der Prozession verteilt man die Baumwolltücher unter die Versammelten. Die hochbegehrten Baumwollstückchen werden zu Hause zum Schutze der Hausbewohner aufbewahrt. Im Krankheits- oder Unglücksfalle verbrennt man sie und gibt ihre Asche einem medizinischen Tee bei. Auf diese Weise gewinnt die bindende Identifikation mit dem gekreuzigten Christus Aktualität und bleibt lebendig. Es ist noch nicht lange her, daß die Pastoralbeauftragten die an diesem Ritus Beteiligten in die Kirche zurückholten; in der Zeit davor hatte man diesen jahrhundertealten Ritus heimlich in den Randgebieten der Stadt abgehalten.

Eine noch tiefere österliche Sinngebung wird dem Symbol des Kreuzes am Fest Kreuzerhöhung zuteil, das am 14. September gefeiert wird, sowie am Fest «Auffindung des wahren Kreuzes», das auf den 3. Mai fällt. Das Fest Kreuzerhöhung findet im Frühjahr statt, zu Beginn der Jahreszeit also, in der ausgesät wird. Jedes Anzeichen von Schwermut schwindet dann in einem ekstatischen Wirbel von farbenfrohen Tänzen und Zierkreuzen. Anstatt Betrachtungen über das Geheimnis des Leidens und Sterbens Christi anzustellen, rufen die Gebete des Volkes in Erwartung der langen Reifezeit, in der die Felder durch Frost und Hagel besonders gefährdet sind, den Schutz des Kreuzes an.

Im Mai ist die Feststimmung dann noch ausgelassener, da man die ersten Früchte der Ernte feiert. In einer Region, in der üppige Ernten die Ausnahme sind, fördert die Danksagung das Bewußtseins der Campesinos von der gesegneten Qualität ihres Landes. In jeder Gemeinde werden Zierkreuze aufgestellt, die der Freude über

die erneute Ernte im kommenden Jahr Ausdruck geben. Die Verbindung zum Ostermotiv ist hier nur allzu offensichtlich.

All diese Feste werden auf eindrucksvolle Art und Weise begangen – mit Prozessionen und Wallfahrten – wobei alle Teile der Gemeinde zusammenkommen. Oft nehmen ehemalige Ortsansässige diese Feste zum Anlaß, ihre Freundschaftsbande zu erneuern und die Bindung an ihr Heimatland von neuem zu festigen. In Puebla betonte die Kirche die Bedeutung «der religiösen Ausdrucksweisen des einfachen Volkes *en masse*, ihres bekehrenden Einflusses wegen» (= 467). Diese Elemente der Danksagung, Brüderlichkeit und Versöhnung haben eine bekehrende Wirkung auf die Pastoralbeauftragten und stärken den Zusammenhalt der Campesinogemeinschaft.

Insofern Anzeichen für ein Befreiungsmotiv feststellbar sind, sind diese allein auf die Tatsache zurückzuführen, daß das Fest vom Kreuz seinen ungestörten festlichen Verlauf nehmen kann. Nach Meinung Diego Irrarázabals «geht die befreiende Wirkung der Evangelisierung von dieser lebendigen Tradition aus – und nicht von irgendwelchen eingeführten ‚Befreiungsideen‘»¹³. «Diese Schatzkammer der Werte, die die Antworten der christlichen Weisheit auf die großen Fragen des Lebens bereithält», bringt dem Pastoralbeauftragten eine stattliche Menge an Herausforderungen. Möglicherweise erblicken wir hier die noch undeutlichen Umriss einer lokalen Theologie, die sich mit der Weisheitstradition in größerem Einklang befindet und die auch von Schreiter angeregt wird¹⁴.

Nach wie vor unbeantwortet ist jedoch das Problem des Fehlens einer historischen Dimension und eines deutlicheren christologischen Bezuges auf eine Jüngerschaft. Wie kann man, Puebla folgend, «die christliche Erinnerung unseres Volkes aufrufen?» Welche Art des pädagogischen Vorgehens wäre am ehesten geeignet, ein ausdrücklicheres Nachdenken über die Bedeutung dieser ursprünglichen Riten und Feste zu erreichen? Wie können wir jene Veränderungen in der Art, die Feste zu begehen, kritisch beurteilen, die sich in einer mehr individualistischen Einstellung zum Fest äußern? Als Antwort auf diese Fragen möchten wir einige vorläufige Überlegungen anbieten.

Aufgrund der schon bestehenden Vertrauens- und Solidaritätsbeziehungen dürfen sich die in der oben beschriebenen Andenregion eingesetz-

ten Pastoralbeauftragten in einer bevorzugten Weise zugehörig fühlen. Tatsächlich existiert bereits ein fortgesetzter Dialog, der aus der Begegnung mit dem Andenbewohner als dem «anderen» hervorgegangen ist und der dem Pastoralbeauftragten, der nicht unvorbereitet zu den Zusammenkünften erscheint, Antworten entlockt. Eigentlich hat der Pastoralbeauftragte seine Fähigkeit bereits unter Beweis gestellt; die Fähigkeit, das zu werden, was Otto Maduro in Abweichung von dem Gramscischen Begriff des organischen Intellektuellen «einen religiösen Funktionär» nennt, «der vom gemeinen Volk in spontaner und freiwilliger Entscheidung dazu ausersehen wurde, die Bestrebungen und Bedürfnisse dieser Unterschichten zu sammeln, auszudrücken, sie systematisch aufzuzeichnen und eine Antwort darauf zu geben»¹⁵.

Konkret auf unseren Zusammenhang bezogen schließt diese Aufgabe der Systematisierung ein Zuhören und ein Gespräch mit dem Volk über die Geschichte des Festes und der Kreuzesverehrung ein. Wie feierte man dieses Fest zur Zeit der Campesino-Aufstände im frühen zwanzigsten Jahrhundert? Was bedeutet es für die gegenwärtige Krise und unsere Forderungen bezüglich einer gerechten Umverteilung des Bodenbesitzes? Wie können wir aus unserer Frömmigkeit Kraft und Stärke gewinnen? Welches sind die Folgen für unsere an Konflikten so reiche Realität, wenn jeder sein Kreuz aufnimmt und Jesus nachfolgt? Der Dialog, den wir meinen und empfehlen, schließt derartige Fragen ein, und wir hoffen, daß sie uns einer Wiederherstellung des «christlichen Gedächtnisses» näherbringen und ein Projekt fördern helfen, dessen Ziel die gegenseitige Evangelisierung ist.

V. Herausforderungen: Inkulturation und «unheilbares Anderssein»

Als Puebla in der Frage der Volksreligion zu einem Ergebnis gekommen war, verfügten verschiedene Ortskirchen bereits über einen reichen Erfahrungsschatz und Evangelisierungsprojekte, die Probleme der Inkulturation unmittelbar – wenn auch unvollständig – angingen. Kirchen wie etwa die von Sur Andino hatten die Einsichten von Puebla vorausgeahnt bzw. erwartet und erhofft. Vergangene und gegenwärtige Anstrengungen erfuhren gleichermaßen eine Bestätigung und Herausforderung durch sie. Es zeigte sich jedoch, daß es nach wie vor gilt, große Schritte nach vorn zu tun und Fortschritte zu machen. Puebla und die sich anschließende theologische Reflexion in Lateinamerika weisen den Weg zu einer Genesung des «christlichen Gedächtnisses unseres Volkes», und sie sorgen für die notwendigen Energien und Mittel, so daß «aus der christlichen Weisheit unseres Volkes eine lebendige Synthese» erwachsen kann.

Indem es diese riesige Schatzkammer, angefüllt mit den lebendigen Zeugnissen und Werten der Volksreligion, schätzt und nutzt, erfüllt Lateinamerika seinen Auftrag, der in der Evangelisierung der Ortskirchen besteht, «die nicht wie wir in Armut leben». Diese Armut drückt sich in dem fragenden «Anderen» aus, der unser Gesprächspartner ist und der es, mit den Worten des spanischen Poeten Antonio Machado, «ablehnt zu verschwinden, der vielmehr weiterexistiert und ausharrt, – das unheilbare Anderssein, unter dem Einmütigkeit und Einheit immer zu leiden haben werden»¹⁶.

¹ M.C. Azevedo, *Inculturation and the Challenges of Modernity* (Rom 1982) II.

² G. Gutiérrez, *The Power of the Poor in History* (New York 1983) 123.

³ AaO. 123.

⁴ M. Marzal, *La transformación religiosa peruana* (Lima 1983).

⁵ H. Urbano, *Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes: Allpanchis 20* (1982).

⁶ J. Klaiber, *Religion and Revolution in Peru, 1824-1976* (Notre Dame, Indiana, 1977). Siehe auch ders., *Religión y justicia en Tupac Amaru: Allpanchis 19* (1982).

⁷ J.C. Mariátegui, *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality* (Austin, Texas, 1971).

⁸ *Acompañando a nuestro pueblo: Iglesia del Sur Andino* (1978).

⁹ J.L. Gonzalez, *En el corazón de su pueblo, dos obispos del Sur Andino* (Lima, Peru, 1982).

¹⁰ R. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (New York 1985) 74.

¹¹ J.L. Gonzalez, *La religiosidad popular en el Perú* (Lima, Peru, 1984) 65.

¹² C. Cadorette, *Perspectivas mitológicas del mundo aymara: Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* (August 1979) 16.

¹³ D. Irarrazabal, *La cruz de un pueblo crucificado: Pastoral Popular 15* (1981) 15.

¹⁴ R. Schreiter, aaO. 85-87.

¹⁵ O. Maduro, *Religion and Social Conflicts* (New York 1982) 144.

¹⁶ O. Paz, *The Labyrinth of Solitude* (New York 1961), zitiert nach der Einleitung.

Erläuterung: Alle dem Abschlußdokument von Puebla entnommenen Zitate sind der englischen Übersetzung: Eagleson and Scharper (Hg.), *Puebla and Beyond* (New York 1979) entnommen.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

Paulo Süss

Die schöpferische und normative Rolle der Volksreligiosität in der Kirche

1. In den Worten der Nahuatl kann man die Bräuche der Volksreligiosität in der lateinamerikanischen Kirche «Blumen», «Gesänge», «echte Worte» und «Weisheit» nennen, die die Zerstörung der Eroberung Amerikas durch die Spanier und Portugiesen überstanden haben und die auch «irgendwie die Endzerstörung» überstehen werden¹. Die Funktionsträger der offiziellen Religion sind dieser Volksreligiosität – die in Puebla mit einer ziemlich wechselnden Terminologie bezeichnet wird² – im Laufe der Geschichte auf verschiedene Weisen entgegengetreten, die von der Verfolgung bis zu einer selektiven Duldung oder Übernahme ihrer Bräuche reichten. Die spärlichen Versuche einer Inkulturation des Christentums bei seiner Missionierungsarbeit unter den Eingeborenen haben insgesamt keine Spuren hinterlassen. Dabei war das Ziel einer solchen Inkulturation mehr die Verbreitung der katholischen Kirche unter den Indios als die Entstehung einer echten Indiokirche.

STEPHEN JUDD

1945 in Butte, Montana (USA), geboren. B.A. in Spanisch der University of Montana. M.A. in Lateinamerikanischer Literatur der University of New Mexico. 1978 Magister der Theologie an der Maryknoll School of Theology und Ordination zum Priester für den Dienst in der Mission. Seit 1975 als Mitglied der Missionsgesellschaft von Maryknoll beim Volk der Aymara in den südlichen Anden in Peru tätig. Derzeit Doktorand in Philosophie (Fachbereich Religion und Gesellschaft) der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Anschrift: Padres de Maryknoll, Apartado 295, Puno, Peru.

2. In der Kolonialkirche, die in Lateinamerika auch eine vortridentinische Kirche war, spielten die Laien eine wichtige Rolle. Daher genossen auch die Bräuche der Volksreligiosität eine relative Autonomie. Der Glaube des Volkes, der den Veranstaltungen in der Kirche und der Tätigkeit des Klerus fernsteht, äußert sich im Kult der Hausheiligen und der Heiligen der Nachbarschaft: in Gelübden, Prozessionen und Festen. Neben den Heiligen steht auch der gekreuzigte Jesus, zu dem bis heute große Wallfahrten stattfinden. Die Funktion der Kleriker der kolonialen Christenheit, die sich gegenüber den «heidnischen Bräuchen» des Volkes für die Vertreter des wahren Katholizismus hielten, beschränkte sich auf die Feier der Messe und das Spenden der Sakramente³.

3. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts kämpfen die sogenannten «Reformbischofe» für die Einführung der tridentinischen Reformen, für eine stärkere Kontrolle des Klerus und der Religiosität des Volkes und für eine größere Unabhängigkeit vom Staat, der zuvor im Rahmen des sogenannten «Patronats» die Vormundschaft über die Kirche ausgeübt hatte. Durch die mit der Entstehung der Republik in Brasilien (1889) verbundene Trennung von Kirche und Staat wird dieser Prozeß der Romanisierung der katholischen Kirche intensiviert. Der Heilige Stuhl schickte zahlreiche Orden in die Missionsgebiete, und bis zum Zweiten Vatikanum bestimmten die europäischen Mutterhäuser dieser Orden, wie sie in diesen Missionsgebieten zu arbeiten hatten.