

Katholizismus und synkretistische Religionen

Ein Forschungsprojekt in Santiago de Cuba

Brenda Carranza¹

Der Beginn der Neunzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts stellte das kubanische Volk auf eine überlebensentscheidende Probe. Die Jahre 1990–1995 wurden unter der Bezeichnung *Sonderperiode* bekannt. Als die sozialistische Welt von der Bildfläche verschwand und das Embargo der USA verschärft wurde, nahmen die religiösen Einrichtungen in Kuba kraftvoll ihre gesellschaftliche und karitative Funktion von Neuem wahr und unterstützten den Staat bei dessen Aufgabe der Versorgung mit Lebensmitteln und anderen grundlegenden Gütern. In diesen Jahren wurde die kubanische Caritas gegründet. Die Bevölkerung drängte in ihrer Verzweiflung massenhaft in die Kirchen und aktivierte öffentlich ihr traditionelles symbolisches Kapital. Frömmigkeitsübungen wie die Verehrung des hl. Lazarus, der hl. Barbara und des hl. Judas Thaddäus wurden wiederbelebt. Die inbrünstigen Pilgerfahrten zu Wallfahrtsstätten rückten eines der Herzstücke der kubanischen Identität ins Zentrum der Massenveranstaltungen des Volkes: die *Virgen de la Caridad del Cobre* („Barmherzige Jungfrau von Cobre“).²

Es wird erzählt, dass in dieser Zeit weißgekleidete Menschen mit bunten Halsketten auf den Straßen zu sehen waren, die sich mit „axé“ [= göttliche Kraft oder Energie in Kulturen afrikanischen Ursprungs; Anm. d. Übers.] begrüßten und die Arme übereinander legten, was mit bloßem Auge als öffentliche Demonstration der afrokubanischen Religionen erkannt werden konnte. Auch deren Führer wurden gebeten, Lösungen für die schlechte soziale Lage zu finden. Die Religion nahm sich in ihrer physischen Präsenz und mit ihrem affektiven Potential der Bürger an; die Religion integrierte die Frage, warum und wofür man unter grenzwertigen Bedingungen weiterleben sollte, und brachte die mobilisierende Rolle der religiösen Glaubensüberzeugungen in der kubanischen Gesellschaft ins Spiel, die sich am Rand der staatlichen Kontrolle bewegten.³

In dieses Klima des religiösen Eifers und der politischen Flexibilität fiel der historische Besuch Papst Johannes Pauls II. im Januar 1998, der neben anderen Entwicklungen in der kubanischen Kirche das Bedürfnis weckte, die raschen Veränderungen des religiösen Kontextes zu verstehen. Die Kirche führte daraufhin eine pastorale Untersuchung durch, die einen Überblick über den Katholizismus auf der Insel gab, den darauffolgenden Pastoralplänen als Unterstützung diente und Vorschläge zur Vertiefung bestimmter Themen in jeder einzelnen Provinz machte.⁴ Einige Jahre danach machte die Erzdiözese Santiago de Cuba

den Vorschlag, eine Studie zu erstellen, die es ermöglichen sollte, das Wesen der Veränderung zu erfassen, die die afrokubanischen Religionen durchmachten. Die pastoralen Mitarbeiter, die daran gingen, die zweitgrößte Stadt Kubas (nach Havanna) mit 500.000 Einwohnern zu untersuchen, waren besorgt ob des Mangels an analytischem Instrumentarium, das es ermöglicht hätte, das wechselseitige Verhältnis von synkretistischen Religionen und der Volksreligiosität zu erfassen.⁵

Dies ist eine verständliche Sorge, wenn man sich an das Universum der religiösen Ausdrucksgestalten im Milieu des einfachen Volkes heranwagt. Es offenbart ein nie endendes Bedürfnis der Menschen, so oft wie möglich verschiedene religiöse Systeme „zu Rate zu ziehen“, um eigene Kriterien zu entwickeln und die Ereignisse des gegenwärtigen Augenblicks zu deuten. Denn es gibt keine Regeln zu Ursache und Wirkung, die Heilmittel empfehlen würden, welche passgenau für das jeweilige Unglück geeignet wären. Die religiöse Therapie stützt sich auf folgende drei Säulen: „das Böse entfernen“ (das Übel durch den Schutz von Gegenständen beseitigen), sich durch bestimmte Dinge (Halsketten, „Krieger“ [eine bestimmte Art von Amuletten; Anm. d. Übers.], Amulette) schützen und sich die Hilfe übernatürlicher Wesen sichern. Bei den Afroreligionen Zuflucht zu suchen, selbst wenn man sich selbst als Atheist bezeichnet, scheint zur kulturellen DNA zu gehören, was im Rhythmus von Rasseln und Pauken im Refrain eines sehr beliebten Liedes zum Ausdruck kommt:

„Es gibt Leute, die sagen, sie würden an nichts glauben, doch sie fragen um Rat am Morgen. Schäme dich nicht, für dich selbst zu bitten, bitte nicht um schlechte Dinge, die du bereuen würdest [...]“⁶

Funktional betrachtet fügt sich die Volksreligiosität in die soziokulturellen Muster der kubanischen Gesellschaft ein, womit man behaupten kann, dass „das kubanische Volk mehrheitlich religiös, aber nicht mehrheitlich katholisch ist. Denn die Mehrzahl der Kubaner lebt den Glauben auf je eigene Weise, ohne stabile Bindung an eine bestimmte Institution. Die Kirche erfährt heute einige Resonanz, doch sie hat keine maßgebende Stimme.“⁷

Dieses Verhältnis ohne unerwünschte übergestülpte analytische Gesichtspunkte zu begreifen ist die Absicht der folgenden Ausführungen. Dabei werden wir die Faktoren beschreiben, die in den letzten zwanzig Jahren die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Rolle der Volksreligiosität angesichts des raschen Aufstiegs der afrokubanischen Religionen als Ausdrucksformen synkretistischer Religiosität verändern. Es ist eine Debatte über die Verschiebung des Kräfteverhältnisses zwischen Katholizismus und afrokubanischen Religionen, die beide wiederum von einer politisch-kulturellen Spannung im Hinblick auf Gesellschaft und Staat durchdrungen sind.⁸

Praktizierte Frömmigkeitsformen

Manchmal wird die Volksreligiosität auch - ohne zwischen diesen Begriffen zu unterscheiden - Volksfrömmigkeit, Volksglaube und synkretistische Religion genannt. Unabhängig von der Nomenklatur ist das charakteristische Merkmal dieses Begriffs seine Eigenständigkeit gegenüber institutionellen Bezugsgrößen wie Dogmen und Verhaltensnormen, mit der nötigen schöpferischen Organisation und Freiheit, um bruchstückhaft unterschiedliche Glaubensüberzeugungen zu integrieren.⁹ Viele Anhänger der Volksreligiosität in Kuba haben niemals ein Gotteshaus betreten, sagen von sich selbst jedoch, sie seien Katholiken, und sind beleidigt, wenn man diese Identität in Frage stellt.

Für die Forschenden ist Volksreligiosität ein äußerst dehnbare und vieldeutiger Begriff, der ein breites Spektrum erfasst, das Elemente des iberischen Volkskatholizismus - durchdrungen von der Vorstellungswelt mittelalterlicher Legenden und theologisch heterodoxer Praktiken - und das Ausleben der Religiosität in Wallfahrten, Bildern, Gelübden, Kasteiungen und Versprechen mit einschließt. Es herrscht auch ein gewisser Konsens darüber, die unterschiedlichsten Auffassungen von Wundern, übernatürlichem Eingreifen, um akute Notsituationen zu beheben, und die Verschmelzung katholischer Elemente mit Religionen afrikanischen Ursprungs mit aufzunehmen.¹⁰

Letztere, die häufig synkretistische Religionen genannt werden, umfassen ein komplexes Gebilde von „Santería“, Regla de Ocha, Palo Monte, Regla de Congo und Spiritismus mit deren jeweiligen wissenschaftlichen Spielarten. Im Allgemeinen sind die Religionen afrikanischen Ursprungs Religionen von Mahlgemeinschaften mit gastronomischen Riten, Religionen der Ahnenverehrung, der intensiven körperlichen Ausdrucksformen und einer zirkulären Auffassung von Zeit. Sie verlangen von ihren Anhängern keine Bekehrung und keine Ausschließlichkeit; ihre Mitglieder werden unterschieden in einfache Gläubige und Träger von „Geheimnissen“. Obwohl sie alle symbolische Elemente mit dem Katholizismus gemeinsam haben und von einigen der katholischen Sakramente zehren (Begräbnismessen, Kindertaufe ...), erheben sie den Anspruch von religiösen Systemen, die durch eigene Weltanschauungen gebildet werden. Es sind unabhängige Religionen bezüglich der Riten, des Diskurses und der Wahrsagepraktiken, die denen, die sie aufsuchen, und ihren Gläubigen Elemente von spezifischen Weltanschauungen bieten, und ebenso unterstützen sie auch das Begreifen von existenziellen Situationen, welche vom Kampf bis zum nachbarschaftlichen Zusammenleben reichen können (Neid, Eifersucht ...).¹²

Eine solche symbolische Konstellation erfordert ein geschärftes Wahrnehmungsvermögen für die wesenhafte und dem afrokubanischen System als solchem innewohnende *Andersheit*. Sich einzugestehen, dass man es mit einem „Anderen“ zu tun hat, ist die konzeptionelle Achse, die den symbolischen Elementen Einheit verleiht, die sie mit dem Katholizismus gemeinsam haben, wenn ihnen auch eine Bedeutung beigelegt wird, die sehr weit von dessen orthodoxer Lehre und/oder dessen pastoraler Absicht entfernt ist. Padre Vicente, der über

eine langjährige Erfahrung in den Armenvierteln verfügt, wo die Santeria und die Paleria sehr stark präsent sind, veranschaulicht dieses Argument:

Brenda
Carranza

„Eines Tages tauchte ein braunhäutiger Jugendlicher, Student und intelligent, hier in der Kirche auf und sagte mir, dass er sich taufen lassen müsse. Ich war misstrauisch und verlangte von ihm, dass er an der Erwachsenenkatechese teilnehmen solle [...] Ein Jahr lang nahm er treu daran teil. Er las alles. Niemals hat er gefehlt. Er war bei den Menschen, die an der Katechese teilnahmen, beliebt und unter ihnen sehr bekannt [...] Ich wusste, dass er den Initiationsritus für die Santeria vollziehen wollte [der die Taufe voraussetzt]. Ich dachte bei mir: Mal sehen, wer den Sieg davonträgt. Als er den Kurs abgeschlossen hatte, verlangte ich ein weiteres Vorbereitungsjahr. Er machte alles, was von ihm verlangt wurde, er half sogar im Pfarrsekretariat. Es half nichts, er siegte: Ich taufte ihn [...] Ich habe ihn nie wieder gesehen. Ich erfuhr, dass er in Havanna ein großer Babalwo [ein Priester, der mithilfe von Orakeltechniken die Zukunft vorher sagt] ist.“ (Santiago de Cuba, Juli 2010)

Während einige Mitglieder kein Problem damit haben, auf die symbolischen Ressourcen des Katholizismus zurückzugreifen, engagieren sich andere für eine „Entsynkretisierung vom Christentum“ als eine Möglichkeit, die systemische Eigenständigkeit zu behaupten, unter anderem durch Handlungen, die die ethnische Zugehörigkeit gegenüber der Gesellschaft betonen. Doch um die Tradition aufrechtzuerhalten, bekennen sich viele dazu, „katholisch, apostolisch und römisch“ zu sein, wie dies etwa Caridad von sich behauptet, eine 52-jährige Universitätsprofessorin und ein angesehenes Mitglied der Santeria in Santiago:

Brenda Carranza stammt aus Guatemala, lebt aber seit 1990 in Brasilien. In Guatemala nahm sie als Vertreterin der guatemaltekischen Bischofskonferenz aktiv am Dialog zwischen Guerilla und Armee teil. Sie ist Doktorin der Sozialwissenschaften und Professorin an der Päpstlichen katholischen Universität Campinas, Brasilien. Sie ist verantwortlich für das Forschungsprojekt über Volksreligiosität und afrokubanischen Synkretismus in Santiago de Cuba und für andere Forschungsprojekte, z.B. über Pfingstkirchen und für ein internationales und interdisziplinäres Forschungsprojekt zur Stadtpastoral der Universität Osnabrück. Veröffentlichungen u.a.: Catolicismo midiático (2011); Novas Comunidades em busca do espaço pós-moderno (2009). Anschrift: Rua Dr. Quirino, 1733, Centro, 13015-082 Campinas/SP, Brasilien. E-Mail: brenda_poveda@terra.com.br.

„Mein Weg begann beim Spiritismus, ich lernte die Santeria kennen, ich praktizierte die Paleria [...] selbstverständlich bin ich katholisch, denn ich wurde getauft [...] Ich bete das Avemaria, das Credo, ich mache der Jungfrau von Cobre Gelübde und erfülle sie auch, ich suche die Heiligen auf [...], ich gehe in Kirchen, taufe kranke Kinder, wie es die Alten auf dem Land früher taten: Ich nehme einen Alvaca-Zweig und besprenge mit Weihwasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes [...] Ich weiß, dass das den Priestern nicht gefällt, doch ich kann nichts machen [...] Für sie bin ich nicht katholisch, aber sehr wohl für meine Herrin, deren Namen ich sogar trage.“ (Santiago, Juli 2010)

Sowohl Volksreligiosität als auch die synkretistische Religiosität sind eng mit dem Alltagsleben verflochten, suchen nach praktischen Lösungen für zufällige Alltagsprobleme, entwickeln konkrete Antworten auf materielle und/oder symbolische Bedürfnisse ihrer Anhänger. Sie liefern auf ihre Weise eine Grundlage für die Deutung eines günstigen oder ungünstigen Schicksals und ermöglichen es, individuelle Verläufe zu schaffen, die in Netze sozialer Verbundenheit eingewoben sind.

Beide Formen von Religiosität mussten im Verlauf der Geschichte vonseiten der Gebildeten und der Amtsträger der katholischen Kirche Diffamierungen erdulden, die ihre Anhänger aufgrund von deren ethnischem und sozialem Hintergrund als Zauberer, Hexen, Primitivlinge und Abergläubische anklagten. Bei Teilen von Laien und Ordensleuten bzw. Klerikern behaupten sich hartnäckig Haltungen, die diese Religiosität marginalisieren, in die Schmutzdecke verweisen, sie als pittoresk und folkloristisch ansehen, obwohl der westliche Blick darauf sich verändert und von der Abwertung zur ästhetischen und kulturellen Wertschätzung übergeht. Unterdessen kann man im diskursiven Horizont innerhalb der Kirche bei allen diesbezüglichen internen Widersprüchen einige Ansätze von Veränderung feststellen.

Das nationale Treffen der kubanischen Kirche im Jahr 1986 etwa macht auf die Komplexität des Phänomens der synkretistischen Religionen aufmerksam, anerkennt die ihm innewohnenden kulturellen Dimensionen und fordert - wenn auch noch eher herablassend als anerkennend - Respekt und Akzeptanz.¹³ Dieselbe Wertschätzung machte sich Johannes Paul II. zu eigen, der allerdings den Ausdrucksweisen der afrokubanischen Religiosität den Status als Religion abspricht, wenn er sagt: „Sie können nicht als Religion im eigentlichen Sinne betrachtet werden, sondern als eine Gesamtheit von Traditionen und Glaubensüberzeugungen.“¹⁴ Es liegt auf der Hand, dass man die Versuche, sich dem Phänomen des Synkretismus und der Volksreligiosität diskursiv und praktisch zu nähern, nicht einfach in derselben Richtung fortschreiben kann. Innerhalb der Kirche gibt es zahlreiche Fachstellen und eine Produktion von populären Texten, die nahelegen, sich aus veränderter epistemologischer Sicht der heterogenen Wirklichkeit zu nähern, die vom konkreten Leben der mehr als 80 Prozent der Menschen gebildet wird, die sich im Land selbst als religiös bezeichnen.

Mehr und mehr bemerkt man in einigen Teilen der Kirche eine wesentliche Veränderung der Wahrnehmung der Tatsache, dass diese Religionen afrikanischen Ursprungs eine eigene Identität haben. So etwa sagt Mario, der dem Heiligtum von Cobre seit mehr als vierzig Jahren eng verbunden ist:

„Ich bin mir sicher, dass diese synkretistischen Religionen nicht dieselben sind [...] Es scheint so, als hätten sie mehr Wissen über ihre Riten, ihre Dinge [...] Ich weiß nicht [...] heute verfügen sie über eine eigene Theologie [...]“

Sie stellen eine Besonderheit dar, die das Kräfteverhältnis zwischen Kirche, Gesellschaft und Staat beeinflusst. So formuliert Padre Pedro:

„Sie [damit meint er die Anhänger der Santeria] fordern uns heute offen heraus, als würden sie sagen: ‚Wir sind da, und man muss uns akzeptieren‘[...] und zwar, weil sie Unterstützung von außen [im Ausland] und innerhalb der Gesellschaft genießen [...] Das geht sogar so weit, dass es den Anschein hat, die Santeria sei heute die offizielle Religion Kubas.“

Reale und symbolische Umkehrung

Wenn man von der Santeria spricht, dann denkt man an eine Praxis, die den Nachkommen der Sklaven der Yoruba eigen ist (in Kuba werden sie Lucumí genannt), von der es ähnliche Strömungen unter anderem in der Candomblé Nagô (Brasilien), im Shango-Kult (Trinidad), in der Yoruba-Religion (USA), im Ifaismus in Nigeria gibt. Ihre afrikanischen Mächte, die „Orixas“ wie Changô, Sieben Strahlen, Yemanyá vervielfältigen sich als Inkarnationen dieser anthropomorphen Gottheiten auf vielerlei Weise und werden dann „santos“ (Heilige) genannt, die ihre semantische Entsprechung im Katholizismus haben.

In den letzten Jahrzehnten gab es viele Faktoren, die dazu beitrugen, dass die Santeria ihre marginalisierte Stellung und Diskriminierung überwinden konnte. Unter anderem kann man ein wachsendes touristisches Interesse an der Erkundung der Ästhetik ihrer rituellen Praktiken feststellen, die sich im künstlerisch-kulturellen Bereich zunehmender Wertschätzung erfreute. Das war ein wesentlicher Faktor, um das Interesse der Fremden an der „Entdeckung“ der afrokubanischen Kultur zu wecken, was in der Folge Devisen einbrachte und die formelle und informelle Wirtschaft ankurbelte.¹⁵

Ein anderes Element, das zu diesem Aufstieg beitrug, ist der Versuch, die Orthodoxie der *Regla de Ocha* ethnografisch zu erfassen, was das Interesse kubanischer und ausländischer Forscher für Studien zur Santeria vermehrte. Gleichzeitig wird in intellektuellen Kreisen diskutiert, ob die Santeria Teil des Konzeptes einer kulturellen Identität bilden könne oder nicht.¹⁶

Im politischen Bereich wirken sich neue Bedingungen direkt auf die positive Veränderung der Afro-Religionen aus, wie etwa Beschlüsse des IV. Kongresses der Kommunistischen Partei (1991), die eine Auffassung vom Universum im Sinne des wissenschaftlichen Materialismus aus der Verfassung strich, Formulierungen tilgte, die die religiösen Menschen marginalisieren, die Diskriminierung aus Gründen der Religionszugehörigkeit unter Strafe stellte und Religions- sowie Gewissensfreiheit garantierte – ja sogar das Recht anerkannte, sich zu überhaupt keinem Glauben zu bekennen.¹⁷ In derselben Linie näherte sich das gemeinschaftliche Ideal der religiösen Integration des Yoruba-Glaubens in seinem Diskurs dem Projekt der Regierung zur kubanischen Identität an. Inmitten der Sonderperiode verfolgte und befestigte die Regierung eine Politik der Freilegung der afrikanischen Wurzeln, integrierte deren kulturelle Ausdrucksweisen und bemäntelte deren religiöse Gestalt als Ausdrucksformen der kubanischen Identität.

Auf internationaler Ebene suchte eine weltweite Bewegung für die Wiederbelebung der Yoruba-Religionen nach der Echtheit der Traditionen. Dies ermöglichte es der kubanischen Santeria, sich unter den transnationalen Schutz der Identität der Religion der Orixas zu begeben. Viele führende Priester der Santeria knüpften ihre Verbindungen ins Ausland mittels der Übernahme von „Patenschaften“ von neuen Anhängern, die nach Kuba kamen, um sich in den Kulturen des Ifá zu festigen. Diese nicht enden wollende Bewegung erweckte den Anschein des Patriotismus, um Kuba in den internationalen Kreislauf zu integrieren.¹⁸

Das politische Engagement über die Grenzen Kubas hinaus blieb nicht ohne Auswirkungen auf die schwachen Strukturen der Santeria, beschwor eine heftige interne Kritik unter ihren Anhängern herauf und führte zu größerer Spaltung unter den führenden Gestalten. Es hat immer schon religiöse Rivalitäten unter den leitenden Priestern gegeben, die sich gegenseitig der Dummheit, der Scharlatanerie, der Hochstapelei und der Geschäftemacherei bezichtigten. Doch heute tauchen neue Anschuldigungen auf, wie zum Beispiel die, als „Diplom-Babalwos“ und „Diplom-Priester“ das Geschäft der Regierung zu betreiben, denn viele der führenden Leute haben einen Universitätsabschluss, einen Magister- oder Doktorgrad. Einige Vereinigungen von Babalwos widmen sich der Suche nach Kontakten zu Universitäten, Nichtregierungsorganisationen, kulturellen Einrichtungen, Projekten der „Gemeinschaftskultur“, zur Presse und zum Amt für religiöse Angelegenheiten des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Kubas.

Innerhalb dieser historisch-politischen Konstellation gelangt die Santeria zum Ausdruck ihrer Identität, zu Selbstachtung und zu sozialem Ansehen bei denen, die sich selbst als Santeros (Priester der Santeria) bezeichnen, und gleichzeitig wird sie zu einer pragmatischen Größe im Verhältnis zur Regierung. Natürlich ist den führenden Priestern sehr klar bewusst, dass sie in der Lage sind, für Devisen aus dem Tourismus zu sorgen und auf die internationale Wissenschaftler- und Künstlergemeinschaft hinsichtlich der „kulturellen Besonderheit Kubas“ eine Anziehung auszuüben. Dieser Kontext ermöglicht die Legitimation der Religionen afrikanischen Ursprungs, wenn sie sich auch bis jetzt noch auf die Santeria beschränkt. Mit anderen Worten: Die Anerkennung als weltweit verbreitete Religion und nicht nur als ein lokal beschränkter synkretistischer Kult verleiht ihnen die Autorität, ihren Status als Religion einzufordern.²⁰

Keines Kommentars bedarf die offensichtliche Asymmetrie zwischen der katholischen Kirche und der Santeria hinsichtlich des aktuellen Kräfteverhältnisses, der Wechselwirkung kleinster Kräfte, der breitesten Bündnisse mit der Regierung, mit der sich eine Umkehrung des Verhältnisses in Bezug auf gesellschaftliche Sichtbarkeit und symbolische Macht vollzieht. Es ist ein unausgewogenes Verhältnis, das sich nur im allzu gut bekannten Prozess der Destrukturierung der katholischen Kirche behaupten kann, welcher sie seit vielen Jahren auf die Privatsphäre des Individuums und auf die Sakramentenverwaltung reduziert, was die schwache Präsenz der Kirche auf gesellschaftlichem Gebiet zur Folge hat.²¹

Wenn sich die katholische Hierarchie einerseits in einem Prozess der langsamen Annäherung im Dialog mit dem Staat befindet - zum Beispiel hinsichtlich der

Verhandlungen bezüglich der politischen Häftlinge, über die die internationalen Medien berichteten -, anerkennt der Staat andererseits, dass die Kirche über die Pfarrgemeinden an der Förderung der Zivilgesellschaft und des staatsbürgerlichen Bewusstseins mitwirkt.²² Unzählige soziale Initiativen, wie sie im Pastoralplan für die Jahre 2006 bis 2012 enthalten sind, stellen den bedürftigsten Kubanern menschliche Ressourcen und gut ausgerüstete Einrichtungen für subsidiäre Bildungsaktivitäten zur Verfügung, die die staatlichen Stellen nicht immer bereitstellen können.

Gegenwärtige Herausforderungen

Wenn es auch wahr ist, dass das Anwachsen des touristischen Interesses die gesellschaftliche Sichtbarkeit steigert, wobei augenscheinlich ähnliche Erfahrungen homogenisiert werden, so wäre es allerdings ein Irrtum, jede Erfahrung der kubanischen Volksreligiosität auf die synkretistische Erfahrung zu reduzieren. Dieselbe Überlegung gilt für die Kirche: Es wäre ein Irrtum zu glauben, dass viele der synkretistischen religiösen Ausdrucksformen und deren Führung aufgrund der Tatsache, dass sie ein symbolisches Universum mit dem Katholizismus gemeinsam haben, von Natur aus ein geeignetes Feld der Missionierung für die Kirche seien.

Die theologische und pastorale Aufgabe der Kirche für ihren eigenen Binnenbereich ist nicht leicht. Das Verhältnis zu den „synkretistischen Religionen“ stellte für die Kirche immer schon ein Dilemma dar, aber heute kommt noch eine neue Komponente hinzu: der Status des kulturellen Bürgerrechts. Anzuerkennen, dass die afrokubanischen Religionen völlig „andere“ Religionen sind, ist nicht nur eine Einübung in das Ernstnehmen der Alterität, sondern entspricht einem errungenen gesellschaftlichen Recht.

Dies macht den Prozess des sozioanthropologischen Verstehens dieses Phänomens vonseiten der Kirche selbst noch komplizierter. Es verlangt ihr ab, ihr Arsenal an analytischen Kategorien ebenso zu erneuern wie ihre epistemologische Perspektive für das theologische Verstehen. In der Pastoral setzt es die Kultivierung von Haltungen voraus, die den interreligiösen Dialog mit den Religionen afrikanischen Ursprungs stärken, und zwar jenseits jeglicher Instrumentalisierung für die Verkündigung der eigenen Botschaft. Dies gilt übrigens auch für die Volksreligiosität.

Die 400-Jahr-Feier der Auffindung des Bildes der Barmherzigen Jungfrau von Cobre hat bereits Massen mobilisiert. Damit steht die Kirche von Santiago de Cuba vor der Herausforderung, ihre Analyseinstrumente zu erneuern, wenn sie sich in pastoraler Absicht mit dem Phänomen der synkretistischen Volksreligiosität auseinandersetzt. Der interreligiöse Dialog, die Wertschätzung sozialer Errungenschaften und der Pluralismus geben den Kurs vor. Die Herausforderung wird zum Imperativ, wenn der Katholizismus auf die neuen Fragen eine Antwort geben will, die in den Worten Alinas (20 Jahre) folgendermaßen lauten:

„für seine Prinzipien werben und mehr Kontakt mit der Jugend pflegen, sich aus den eigenen Mauern herausbegeben und uns einprägen, dass das, was zählt, nicht nur der Gottesdienst ist, sondern der Glaube an die Menschen und an das Land.“

¹ Ich danke Mons. Dionisio Garcia Ibáñez, dem Erzbischof von Santiago de Cuba und derzeitigen Vorsitzenden der kubanischen Bischofskonferenz, für die Gelegenheit, in seiner Diözese zu forschen. Ich danke auch den jungen Forschern und Forscherinnen in meinem Team und auch den vielen Menschen und pastoralen Mitarbeitern, die meine Arbeit ermöglicht haben und mich an ihren Erfahrungen teilhaben ließen.

² Bewegt berichten Leute, die am Wallfahrtsort beschäftigt sind, dass die Autobuskarawanen bereits vor der Stadt anhalten. Die Aufrechterhaltung der Ordnung und Sauberkeit wichen einem Chaos. Tausende Menschen von überall her beteten, vor allem für die *balseros* (d.h. die Bootsflüchtlinge, die unter hohem Risiko über das Meer an die Küste der USA zu gelangen versuchen). Der Besucheransturm hält ununterbrochen an; in den Aufzeichnungen der Wallfahrtskirche werden im Durchschnitt 30.000 Besucher im Monat angegeben.

³ Ofelia Pérez Cruz/Ana Perera, *Significación de las creencias y prácticas religiosas en el creyente: Relación con los cambios sociales*, Havanna (Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas - CIPS) 1998 (hektografiert).

⁴ Vgl. *Investigación Pastoral en la Iglesia de Cuba: 2000-2004. Relatorio final* (hektografiert). Die intensive Forschung konzentrierte sich auf das kirchliche Umfeld und wurde von der Bischofskonferenz gefördert. Es war die erste offizielle Forschungstätigkeit nach der Untersuchung, die die Katholische Aktion im Jahr 1954 durchführte. Die Daten der Katholischen Aktion besagten, dass sich 72,5 Prozent der Bevölkerung selbst als katholisch bezeichneten. Mehr als fünfzig Jahre danach wird im Schlussbericht geschätzt, dass 1,5 Prozent sonntags zur Kirche gehen. Trotz mehrerer Versuche war es im Rahmen dieser Studie nicht möglich, an offizielle statistische Daten zum religiösen Selbstverständnis zu kommen, doch der beschleunigte Prozess der „Entkatholisierung“ sucht seinesgleichen.

⁵ Dieser Text ist eines der Ergebnisse der im Februar 2010 begonnenen Untersuchung, die der subjektiven Erfahrung derer, die den Gegenstand der Untersuchung bildeten, den Vorrang einräumte. Es wurden also qualitative Instrumente benutzt, was die Durchführung einer signifikanten quantitativen Überprüfung bei den Jugendlichen nicht ausschloss. Die Phase der Sicherung und Interpretation der Daten ist abgeschlossen. Die gelegentliche Heranziehung von persönlichen Zeugnissen zur Illustration erfolgt hier unter Pseudonym.

⁶ Im spanischen Original: „... hay gente que te dice que no cree en ná y van a consultarse por la madrugada, no tengas pena pide pa tí, no pidas cosas malas que te vas arrepentir.“ (Adalberto Alvares y su Son)

⁷ Vgl. Carlos Manuel Céspedes de Garcia-Menocal, *Cuba, aquí y ahora. Mirada de un hombre de fe*, in: *Énfasis* 19 (1999). Im Internet: www.cubaalamano.net/sitio/client/article.php?id=8732 (aufgerufen am 30. 5. 2010).

⁸ Es ist wichtig zu betonen, dass dieser Text die Perspektive „von außen“ einnimmt, um die politisch-historischen Prozesse, die hier im Spiel sind, zu betrachten, so wie eine engagierte theologische Studie, in der das, was richtig und gut ist, verteidigt und nahegelegt wird.

⁹ Segundo Galilea macht darauf aufmerksam, dass man sich für ein angemessenes Verständnis der lateinamerikanischen Volksreligiosität nicht zentraleuropäischer kultureller Parameter oder derer des offiziellen Katholizismus bedienen kann. Vgl. Segundo Galilea, *Para entender la religiosidad popular*, Havanna 2006, 24.

¹⁰ Jorge Ramirez Calzadilla, *La religiosidad popular en Cuba*, in: Vivian M. Sabater Palenzuela (Hg.), *Sociedad y Religión: Selección de lecturas*, Bd. I, Havanna 2003, 119-130; Carlos A. Loga Domínguez, *Identidad nacional y religiosidad popular*, in: *Del Caribe* 53 (2009), 30-35; Eusebio

Spengler, *Introdução*, in: Olga Portuondo Zúñiga, *La Virgen de la Caridad del Cobre, símbolo de cubania*, Santiago de Cuba 2008.

¹¹ In Kuba ist das ethnografische Bemühen, diese religiöse Besonderheit aufzuzeigen, enorm. Die umfangreiche verfügbare Bibliografie weist Lydia Cabrera und Fernando Ortiz als diesbezügliche Pioniere aus.

¹² Vgl. Lydia Cabrera, *Iemanjá & Oxum: Iniciações, lalorixás e Olorixás*, São Paulo 2004; Natalia Bolívar, *Las reglas del Palo Monte, orígenes y fundamento*, in: Palenzuela, aaO., 239–258.

¹³ ENEC, *Documento final instrucción pastoral de los obispos de Cuba*, Rom 1987, 206–207.

¹⁴ Vgl. die Rede des Papstes an die kubanische Bischofskonferenz in Havanna, in: *El Papa habla a los cubanos*, Mexiko 1998, 78. In diesem Sinne ist das diesbezügliche Schweigen des Papstes bei seiner Rede anlässlich des Besuches der Wallfahrtskirche San Lázaro bezeichnend. Der Ort in Havanna ist weithin aufgrund seiner tiefen Verbundenheit mit Ausdrucksweisen synkretistischer Religiosität bekannt, doch es gab keine einzige Bezugnahme auf die Volksreligiosität.

¹⁵ Vgl. Kali Argyriadis, *Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería*, in: *Desacatos* 17 (Januar–April 2005), 85–106.

¹⁶ Annet del Rey Roa, *Santería: algunas dificultades para su estudio*, in: Palenzuela, *Sociedad y Religión*, aaO., 243–252.

¹⁷ Jorge Ramirez Calzadilla, *Laicismo y Libertad de Religión en Cuba*, in: *Énfasis* 17/04, 2004. Im Internet: www.cubaalamano.net/sitio/client/article.php?id=5629 (aufgerufen am 30. November 2010).

¹⁸ Mercedes Cros Sandoval, *Santería in the Twenty-first Century*, in: *Orisá Devotion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture*, Wisconsin 2005, 355–371.

¹⁹ Beim Workshop über kubanische Religiosität anlässlich des Festivals der Karibik im Jahr 2010 wohnte ich einem heftigen Streit zwischen Babalwos und Santeras (Priesterinnen der Santería) aus Kuba und solchen, die in Miami und Venezuela wohnten, bei. Der Streit konzentrierte sich auf das Thema, dass Frauen der Zugang zu den Mysterien der Ifá, die heute den Männern vorbehalten sind, unmöglich sein soll. Die kubanischen Priesterinnen selbst widersprachen hier ihren eigenen Geschlechtsgenossinnen aus dem Ausland und bezichtigten sie des übertriebenen Feminismus.

²⁰ Jorge Ramirez Calzadilla, *Religión y cambio social. El campo religioso cubano en los 90*, Havanna 2007.

²¹ Enrique López Oliva, *La Iglesia católica y la Revolución cubana*, in: *Revista CEHILA-Cuba* 55 (Juli–September 2008), 142.

²² Enrique López Oliva, *Cuál será el papel de la Iglesia católica en el futuro de Cuba?*, in: *Énfasis* 06/08; im Internet: www.cubaalamano.net/sitio/client/article.php?id=9828 (aufgerufen am 30. April 2011).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.