

Eleonore von Oertzen (Hannover)

Religiöses Feuer oder revolutionäre Begeisterung: mythisches Gedankengut, Religiosität und soziale Bewegung bei Mariátegui

1 Vorbemerkung

Das Thema der Religion, der religiösen Empfindungen und glaubensinspirierten Motivationen im menschlichen Leben nimmt im Werk von José Carlos Mariátegui relativ breiten Raum ein. In den sieben Jahren seines politischen und schriftstellerischen Wirkens zwischen seiner Rückkehr aus Europa 1923 bis zu seinem Tode 1930 kam er immer wieder, in unterschiedlichen Zusammenhängen, auf diese Frage zurück.

Die Verweise auf die Notwendigkeit eines Mythos, eines Glaubens, einer religiösen Idee für das menschliche, insbesondere das revolutionäre Handeln, haben in der Rezeption des Mariáteguischen Werkes ein unterschiedliches Echo gefunden, aber nur in den seltensten Fällen sind sie zum Gegenstand eingehender Diskussion gemacht worden. Zuallermeist wurden sie ignoriert. Man verwies auf Mariátegui selbst, der sein Leben vor dem Aufbruch nach Europa als seine «Steinzeit» bezeichnet hatte, und subsumierte die religiöse Schwärmerei seiner Jugendjahre unter diese Kategorie individueller Vorgeschichte (Messeguer 1974: 58; Terán 1985: 26). Soweit religiöse Elemente im Denken Mariáteguis zur Kenntnis genommen wurden, erklärte man sie mit seiner Vergangenheit oder mit seinem schweren Lebensschicksal, als eine persönliche Eigenheit, die aber der Bedeutung seiner sozialen und politischen Einsichten nichts anhaben konnte (Melis 1978: 220; Paris 1978: 137; Quijano 1981: 77). Diese Leseweisen bedurften allerdings einer entschlossenen Selbstbeschränkung, um die Vielzahl der Hinweise auf die Rolle von Religion und Mythos in den späteren Schriften Mariáteguis zu übersehen.¹

¹ Quijano (1981: 42) weist darauf hin, daß es bei dem Versuch, das religiöse Element bei Mariátegui zu leugnen, sogar zu Textverfälschungen gekommen ist: der Biograph Armando Bazán (1939: 71) zitiert Mariátegui mit einer Bemerkung über das «religiöse Feuer» der französischen Arbeiter. In einer späteren Ausgabe der Biographie (1969: 56) ist an derselben Stelle von deren «sozialrevolutionären Gefühlen» die Rede.

Im Zuge der Diskussionen um eine Öffnung der kommunistischen Parteien und der Entdeckung unorthodoxer Stränge innerhalb des Marxismus erhielt Mariáteguis Beschäftigung mit dem Mythos, mit Fragen der Moral und Ethik eine neue Bedeutung: Sie konnte als Beweis für den «offenen», undogmatischen Charakter des von ihm vertretenen Marxismus ins Feld geführt werden (Ibáñez 1978: 64-67; Depaz 1991). Schließlich hat die Befreiungstheologie nicht versäumt, Mariátegui als eine Art geistigen Vorläufers für sich zu beanspruchen (Gutiérrez 1992: 42). Diese Arten der Vereinnahmung sind nicht unproblematisch, denn bei näherer Betrachtung erweisen sich Mariáteguis Ausführungen als durchaus sperrig und nicht frei von irritierenden Widersprüchen.

2 Religiöse Sozialisation

In der Kindheit José Carlos Mariáteguis spielte die Ausübung der katholischen Religion ohne Zweifel eine wichtige, aber nicht außergewöhnliche Rolle. Seine Mutter, eine einfache Frau, die mit ihren insgesamt drei Kindern von ihrem Mann verlassen worden war, fand Trost für ihr hartes Leben in den Riten der Kirche und der Verehrung volkstümlicher Heiliger wie Santa Rosa oder San Martín de Porras (Rouillón 1975: 46). Ein tieferes Verhältnis zur Religion bildete sich aber in dem jungen José Carlos, als er im Alter von sieben Jahren an chronischer Knochenmarksentzündung erkrankte und mehrere Monate im Hospital verbringen mußte, woran sich noch eine lange häusliche Genesungszeit anschloß. Über die Schmerzen und die Einsamkeit dieser langwierigen Krankheit tröstete sich das Kind hinweg, indem es sich in Bücher und in Phantasiewelten flüchtete (Rouillón 1975: 48-53). Eine dauerhafte Behinderung verstärkte seine nachdenklichen und einzelgängerischen Tendenzen, die stark von mystisch-religiösen Empfindungen geprägt waren. Seine ersten eigenen Schreibversuche waren religiöse Gedichte, die Schmerz, Verlassenheit und die Angst vor einem nahen Tod zum Gegenstand hatten (Rouillón 1975: 72). Ohne Zweifel hat die chronische Krankheit, die später die Amputation eines Beines nötig machen und schließlich seinen Tod verursachen sollte, Mariáteguis Lebenseinstellung nachhaltig geprägt. Die Betrachtung des Lebens als Kampf, in dem nicht der Erfolg, sondern die Tapferkeit zählt, die Bewertung der moralischen Haltung anhand der Schmerzen und Opfer, die ein Mensch erträgt, die Leidenschaft für einen Glauben «jenseits aller Vernunft» sind vor diesem Hintergrund persönlichen Leidens leicht erklärlich. Ihre Bedeutung für die Gesamtheit des Mariáteguischen Gedankengebäudes ist damit aber nicht erschöpft, dafür bedarf es einer inhaltlichen Auseinandersetzung.

3 Die Darstellung der Religion in den *Sieben Aufsätzen zur Interpretation der peruanischen Wirklichkeit*

An zahlreichen Stellen in Mariáteguis Schriften finden sich Hinweise auf die Bedeutung von Glaube und Bekenntnis und darauf, daß es eine religiöse Begeisterung für die Revolution, nicht die trockene Einsicht in den Gang der Geschichte sei, welche die Menschen dazu bewege, ihr Leben und ihre Gesellschaft zu verändern. Aber nur bei einigen Gelegenheiten hat sich Mariátegui in zusammenhängender Weise zum Phänomen von Religion und Gläubigkeit geäußert.

Der Essay «Der religiöse Faktor» ist einer der weniger umfangreichen, aber keineswegs der kürzeste der *Sieben Aufsätze zur Interpretation der peruanischen Wirklichkeit* (OC 2: 162-193). Mariátegui befaßt sich darin vor allem mit gesellschaftlich organisierter Religiosität, also Kirche und Kultus, in der peruanischen Geschichte. Er schildert die Identität von Staatsapparat und Kirche in der Zeit des Inkareiches und den flexiblen Umgang der Staatsreligion mit den Glaubensvorstellungen unterworfenen Völker. Die zahlreichen Lokalgötter und Heiligtümer, die unter dem Schirm der inkaischen Staatsreligion fortexistiert hatten, überlebten den Zusammenbruch der Inkaherrschaft und dienten der überlebenden Landbevölkerung weiterhin als Orientierung. Im Verlaufe der Missionierung wurden sie mit katholischen Heiligen identifiziert und verschmolzen mit ihnen zu Verehrungsobjekten einer neuen Volksreligiosität. Mariátegui weist darauf hin, daß gerade der Prunk und die Betonung von Äußerlichkeiten des Rituals, wie sie der katholischen Kirche eigen sind, der indianischen Bevölkerung die Übernahme bestimmter Formen bei Beibehaltung mancher vorkolonialer Traditionen erleichterte (172). Von der Darstellung der Eroberung an jedoch wendet sich Mariáteguis Interesse vor allem den Missionaren und Kirchenmännern zu, die die katholische Religion nach Peru getragen haben. Er unterscheidet die erste Generation missionarischer Eiferer von der zweiten der etablierten Bürokraten. Im Mutterland Spanien verhalf das Gefühl der Bedrohung durch die Reformation der Gegenreformation und, in engem Zusammenhang damit, neuen Formen mystischer und schwärmerischer Frömmigkeit zum Durchbruch — einem religiösen Eifer, der zu massenhaften Ketzerverfolgungen degenerierte. Die Missionierung in den Kolonien dagegen weckte kaum heftige Emotionen: Die indianischen Ureinwohner galten als harmlose Ungläubige, für deren Bekehrung sich die Kirche zu keiner besonderen Leistung aufschwang.

Während und nach den Kämpfen um die politische Unabhängigkeit der spanischen Kolonien in Amerika arrangierte sich die Kirche mit den vorhandenen Machtverhältnissen, solange ihre wirtschaftlichen Privilegien nicht angetastet wurden. In Peru wurde die Rolle der katholischen Religion als Staatsreligion in der republikanischen

Verfassung verankert, und antiklerikale Tendenzen innerhalb des aufsteigenden Bürgertums blieben vergleichsweise bedeutungslos.

Diese religionshistorische und -soziologische Darstellung aus der Feder Mariáteguis ist differenziert und anschaulich, aber überwiegend nüchtern; ein besonderes Verhältnis des Autors zu seinem Gegenstand blitzt nur an einigen wenigen Stellen auf. So ist z. B. seine Sympathie für die großen spanischen Mystiker, die einer verknöcherten Religion noch einmal für einen kurzen Moment Leben eingehaucht haben, unverkennbar (176). Und im allerletzten Satz verläßt er die historische Analyse, um eine Prophezeiung auszusprechen: «[...] die Erfahrung der letzten Jahre hat gezeigt, daß die heutigen revolutionären und sozialen Mythen das tiefste Wesen der Menschen ebenso umfassend ergreifen können wie die alten religiösen Mythen» (193). Es sind diese sozialen und revolutionären Mythen, die uns im folgenden beschäftigen sollen.

4 Glaube und Kampf

Für Mariátegui hat der Erste Weltkrieg das endgültige Urteil über die Zukunft der bürgerlichen Gesellschaft gesprochen. Die Welt ist in Bewegung geraten, die alten Werte haben ihre Bedeutung verloren, eine Rückkehr zu friedlichen Vorkriegszeiten gibt es nicht: «Das Leben besteht heute nicht mehr im Denken, sondern in der Aktion, im Kampf. Der Mensch unserer Zeit braucht einen Glauben. Und der einzige Glaube, der sein Innerstes ergreifen kann, ist ein kämpferischer Glaube. Die Zeiten des gemächlichen Lebens werden nicht zurückkehren, wer weiß, für wie lange. Das süße Leben der Vorkriegszeit brachte nur Skeptizismus und Nihilismus hervor. Und aus der Krise dieses Skeptizismus und dieses Nihilismus entspringt die harte, drängende, unerbittliche Notwendigkeit eines Glaubens und eines Mythos, die die Menschen dazu bewegen, gefährlich zu leben» (OC 3: 21-22). Es sind die Revolutionäre und Faschisten, die, Mariátegui zufolge, diese Notwendigkeit erkannt haben, während die Bourgeoisie in ihrer ganzen Schwäche dasteht, ohne Hoffnung, und ohne eine Idee, welche die Menschen bewegen könnte. Die Vernunft hat die alten Mythen beseitigt, ohne selbst an ihre Stelle treten zu können. Die Notwendigkeit des Glaubens ist für Mariátegui aber eine anthropologische Konstante, ohne Glauben kann der Mensch nicht leben bzw. seine Existenz nicht dauerhaft ertragen. «Der heutige Mensch empfindet die gebieterische Notwendigkeit eines Mythos. Der Skeptizismus ist unfruchtbar, und der Mensch kann sich mit Unfruchtbarkeit nicht abfinden.» (25).

Fruchtbarkeit ist hier allerdings nicht so zu verstehen, daß das menschliche Bemühen unbedingt von Erfolg gekrönt sein müsse. Das Leben charakterisiert sich

— Mariátegui zufolge — vielmehr dadurch, daß es in ständigem Kampf dem Tode abzutrotzen sei. Von Unamuno übernahm Mariátegui den Begriff der «Agonie», um dieses seiner Meinung nach grundlegende Phänomen zu bezeichnen. Agonie im Sinne Unamunos und Mariáteguis meint nicht Todeskampf, sondern vielmehr Kampf auf Leben und Tod, d. h. äußerste Gefahr und äußersten Einsatz. Die moralische Qualität einer Person bemißt sich nach ihrer Bereitschaft, sich diesem täglichen Kampf zu stellen und nach den Opfern, die sie für ihre Überzeugungen zu bringen bereit ist. In seiner Besprechung eines russischen Romans faßt Mariátegui diese Haltung folgendermaßen zusammen: «Keine Revolution, weder die des Christentums noch die Reformation noch die bürgerliche, hat sich ohne Tragödien vollzogen. Die sozialistische Revolution, die die Menschen zum Kampf ruft, ohne ihnen ein jenseitiges Leben zu versprechen, die von ihnen eine außerordentliche und bedingungslose Hingabe fordert, kann von diesem unerbittlichen Gesetz der Geschichte nicht ausgenommen werden. [...] Gliob [der Protagonist des Romans, E. v. O.] wäre nicht der Held, der er ist, wenn ihm sein Schicksal irgendein Opfer ersparen würde. Der Held erreicht sein Ziel immer zerfetzt und blutüberströmt: Das ist der Preis für die ganze Fülle seines Heldentums.»²

So beurteilt Mariátegui auch die Geschichte des Christentums unter dem Gesichtspunkt der Kampfbereitschaft. In einem der sehr wenigen Bibelzitate, die sich überhaupt in seinem Werk finden, verweist er, wiederum unter Hinweis auf Unamuno, auf einen krieglerischen Jesus mit dem Wort: «Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert» (OC 7: 117). Er bewundert die frühchristlichen Gemeinden wegen ihrer Bereitschaft, Verfolgung zu ertragen, und zu den wenigen positiven Aspekten, die er dem Protestantismus abgewinnen kann, gehört der Mut der Reformatoren, die für ihren Glauben die Gefahr von Exkommunikation und Scheiterhaufen auf sich nahmen. Unter den katholischen Heiligen erregen insbesondere die Mystiker, die in ihrer religiösen Praxis ein Höchstmaß an Selbstaufgabe suchten, sein Interesse und seine Sympathie.

² OC 3: 198. In einer öffentlichen Hommage an seine Frau spricht Mariátegui von seinem «blutbefleckten Lebensweg», wobei er auf die Leiden und Entbehnungen anspielt, die er selbst durchgemacht und damit auch seiner Gefährtin zugemutet hat (OC 4: 94). Blut, nicht als Lebenssaft, sondern als Zeugnis für die Aufrichtigkeit einer Überzeugung oder Lebenshaltung, und Leiden als Maßstab für moralische Größe spielen bei katholischen ebenso wie protestantischen Formen schwärmerischer Frömmigkeit eine große Rolle. Man denke an das «blutende Herz», an die sieben Schmerzen der Maria und die Kreuzesmale der Mystiker ebenso wie an protestantische Choräle («O Haupt voll Blut und Wunden») und die Verehrung der Wunden des Heilands z. B. bei der Herrnhuter Brüdergemeinde. Es wäre zweifellos interessant, Mariáteguis Sprache nach weiteren Berührungspunkten mit verschiedenen Formen religiösen Schwärmertums zu untersuchen.

Als 1923 der peruanische Präsident Leguía die Absicht äußerte, das Land dem «Heiligen Herzen Jesu» zu weihen, kam es zu heftigen Protesten seitens der Arbeiterbewegung und vor allem der Studentenorganisationen unter Haya de la Torre. Mariátegui hielt sich von dieser Auseinandersetzung fern, und es ist zu vermuten, daß er mehr als taktische Gründe dafür hatte. Es war wohl nicht nur die Einsicht in die ohne Zweifel vorhandene religiöse Bindung großer Teile der peruanischen Bevölkerung, die ihn zu der Überzeugung führte, daß dies kein geeigneter Anlaß sei, um die politische Macht in die Schranken zu fordern. Der Verdacht drängt sich auf, daß die schwärmerische Frömmigkeit, die in der Verehrung des «Heiligen Herzens» zum Ausdruck kam, Mariáteguis eigenen religiösen Bedürfnissen zu nahe war, als daß er sie in anderen hätte bekämpfen können.

Gleichwohl erhoffte sich Mariátegui von den real existierenden Formen des organisierten Christentums, d. h. von den beiden großen Konfessionen, keine Erneuerung mehr, die die Menschen beflügeln und eine gesellschaftliche Umwälzung in Gang setzen könnte. Trotz der Wandlungsfähigkeit des Christentums in seiner zweitausendjährigen Geschichte sei eine «neue Reformation» nicht zu erwarten. Der Katholizismus habe in den Mystikern der Gegenreformation seine letzte Lebenskraft verbraucht und sei zu einem Erbe des Mittelalters herabgesunken. Der Protestantismus habe seine historische Mission als Ideologie des Kapitalismus erfüllt, auch er könne keine Mobilisierungskraft für die Zukunft mehr entfalten (OC 12: 112-114). An die Stelle der Religion tritt der Mythos.

5 Der soziale Mythos

Der Begriff des Mythos wird von Mariátegui nirgendwo klar definiert und nicht selten synonym für Religion oder Glaube verwendet. Wenn das menschliche Bedürfnis nach einem Glauben universal ist, dann ist der Mythos der Inhalt, der dieses Bedürfnis befriedigt und der sich je nach Epoche verändern kann. Sämtliche Religionen sind so in Mariáteguis Verständnis Formen des Mythos, andererseits wird auch der Glaube an die soziale Revolution als Religion bezeichnet, wie wir noch sehen werden. Ob eine Idee zum Mythos taugt, bemißt sich nach ihrer Wirkung, entweder auf das Individuum oder auf große gesellschaftliche Gruppen, d. h. danach, ob sie das individuelle Glaubensbedürfnis befriedigen und die Massen zu gemeinsamem Handeln motivieren kann.

«Weder Vernunft noch Wissenschaft können ein Mythos sein. Weder Vernunft noch Wissenschaft können die Sehnsucht des Menschen nach dem Unendlichen stillen. Die Vernunft selbst hat den Beweis angetreten, daß sie den Menschen nicht genügt, daß nur der Mythos die kostbare Fähigkeit hat, ihr Innerstes zu erfüllen.»

(OC 3: 23). Sätze wie dieser legen die Interpretation nahe, daß Mariátegui sich mit seiner Verteidigung des Mythos in erster Linie gegen die platte Wissenschaftsgläubigkeit des Positivismus wandte, die auch in die lateinamerikanische Politik Einzug gehalten hatte.³ Die Bourgeoisie ist zwischen Resignation und Nihilismus einerseits, blindem Fortschrittsglauben andererseits hin- und hergerissen. Was ihr fehlt, ist eine Idee, die zum Handeln anspornen kann. «Was heutzutage Bürgertum und Proletariat am klarsten und deutlichsten unterscheidet, ist der Mythos. Die Bourgeoisie besitzt keinen Mythos mehr. Sie ist ungläubig, skeptisch, nihilistisch geworden. [...] Das Proletariat besitzt einen Mythos: die soziale Revolution. Auf diesen Mythos bewegt es sich mit heftigem und tätigem Glauben zu. Die Bourgeoisie verneint, das Proletariat bejaht. Die bürgerliche Intelligenz vergnügt sich damit, die Methoden, die Theorie, die Technik der Revolutionäre einer rationalistischen Kritik zu unterziehen. Welch ein Mangel an Verständnis! Die Stärke der Revolutionäre liegt nicht in ihrer Wissenschaft, sondern in ihrem Glauben, ihrer Leidenschaft, ihrem Willen. Es ist eine religiöse, mystische, spirituelle Kraft. Es ist die Kraft des Mythos.» (OC 3: 27).

6 Der soziale Mythos bei Sorel

Die Idee des sozialen Mythos hat Mariátegui, zusammen mit dem Begriff, von Georges Sorel übernommen. An zahlreichen Stellen seines Werkes beruft er sich ausdrücklich auf diesen französischen Theoretiker des Syndikalismus. Sorel weist auf das Problem hin, daß wir über die Zukunft nichts wissen, ja nicht einmal überzeugende Hypothesen über sie aufstellen können, andererseits aber darauf angewiesen sind, uns ein Bild von ihr zu machen, wenn wir handeln wollen, und insbesondere, wenn dieses Handeln die Gesellschaft verändern und den Lauf der Geschichte beeinflussen soll (Sorel 1981: 141). Als solche «Konstruktionen einer in ihrem Verlauf unbekanntem Zukunft» dienen die Mythen, «[...] in denen sich die kräftigsten Tendenzen eines Volkes, einer Partei oder einer Klasse wiederfinden: Tendenzen, die sich unter sämtlichen Lebensumständen dem Geiste mit der Beständigkeit von Instinkten darstellen, und die den Hoffnungen nahe bevorstehender Handlung, auf die sich die Reform des Willens gründet, volle reale Anschaulichkeit verleihen.» (141). Es kommt dabei keineswegs darauf an, daß diese Bilder oder Hoffnungen im weiteren Verlauf der Ereignisse Realität werden. Sorel verweist auf die urchristlichen Gemeinden, die die unmittelbare Ankunft des Gottesreiches erwarteten, oder auf die Hoffnungen der großen Reformatoren wie Luther oder Calvin. Daß sich diese Erwartungen nicht verwirklichten, tat der erneuernden

³ Man denke z. B. an die Mitarbeiter des mexikanischen Diktators Porfirio Díaz, die als «científicos» bezeichnet wurden.

und die bestehenden Verhältnisse radikal verändernden Wirkung ihrer Mythen keinen Abbruch (142). Für Sorel ist der zeitgenössische Mythos des Proletariats, der es zu kämpferischem gemeinsamem Handeln inspirieren kann, der Generalstreik. Der Generalstreik versinnbildlicht die Klassenspaltung der Gesellschaft in einer Zuspitzung, die Vermittlung und Versöhnung unmöglich macht. Gleichzeitig läßt er sich aus den vorhandenen Erfahrungen der Arbeiterschaft mit Arbeitskämpfen extrapolieren. Er evokiert also «[...] eine Ordnung von Bildern, die imstande sind, unwillkürlich alle die Gesinnungen hervorzurufen, die den verschiedenen Kundgebungen des Krieges entsprechen, den der Sozialismus gegen die moderne Gesellschaft aufgenommen hat. Die Streiks haben im Proletariat die edelsten, tiefsten und bewegendsten Gesinnungen erzeugt, die es besitzt; der Generalstreik faßt sie sämtlich in einem Gesamtbild zusammen und verleiht eben durch ihre Zusammenstellung jeder von ihnen ein Höchstmaß an Spannkraft» (145). Deshalb ist der Generalstreik «der Mythos, in dem der Sozialismus ganz und gar beschlossen ist» (145).

Mariátegui ersetzt als Inhalt des Mythos den Generalstreik durch die soziale Revolution, ein zweifellos abstrakteres Konzept. Damit entfernt er sich von Sorel, dessen Absicht ja gerade darin bestanden hatte, mit dem Mythos des Generalstreiks den Arbeitern ein Bild vor Augen zu stellen, das sie mit den Details ihrer eigenen Erfahrungen ausfüllen konnten. Wenngleich man einräumen muß, daß Mariátegui im Gegensatz zu Sorel immerhin auf ein Beispiel, nämlich die Russische Revolution, verweisen kann, bleibt dennoch fraglich, ob damit den peruanischen Arbeitern und Bauern Material an die Hand gegeben war, um den Mythos der sozialen Revolution mit Leben zu erfüllen.⁴

An dieser Stelle muß gefragt werden: Was glaubten die Peruaner, auf die Mariátegui seine revolutionären Hoffnungen stützte, und wieviel wußte Mariátegui von ihrem Glauben? Wir müssen daran erinnern, daß die Inhalte und auch Formen dessen, was man heute als «Volksreligiosität» bezeichnet, im Essay über die Religion nur im Zusammenhang mit der Eroberung erörtert werden. Zum aktuellen Glauben der Landbevölkerung finden sich bei Mariátegui dagegen Bemerkungen, die eher beschwörenden als beobachtenden Charakter haben. So behauptet er: «Nicht die Zivilisation oder das Alphabet der Weißen werden die Seele des *indio* erheben; es ist der Mythos, die Idee der sozialistischen Revolution. Die Hoffnungen des *indio* sind absolut revolutionär» (OC 2: 35, Anm.). Sicherlich ging in Auffassungen dieser Art die Erkenntnis ein, daß, im Widerspruch zum von der Oligarchie gepflegten Klischee des passiven *indio*, die peruanische Landbevölkerung seit den Zeiten der Kolonial-

⁴ Paris (1978: 136) merkt an, daß Mariátegui auf den Mythos des Generalstreiks verzichtet habe, da im Peru seiner Zeit kaum ein Proletariat vorhanden gewesen sei, das ihn sich habe zu eigen machen können.

herrschaft ihren Protest gegen Unterdrückung und Verarmung immer wieder in Aufständen zum Ausdruck gebracht hatte. Andererseits konnte Mariátegui zwar auf erste Untersuchungen der wirtschaftlichen und sozialen Strukturen indianischer Dorfgemeinschaften zurückgreifen, aber über Inhalte und Praxis der Volksreligiosität dürfte ihm nur wenig Information zur Verfügung gestanden haben, und eigene Forschungen auf dem Lande waren ihm schon durch seine Behinderung verwehrt.

Über die religiösen Praktiken der städtischen Bevölkerung, insbesondere der Bewohner von Lima, hat sich Mariátegui schon 1917 in seinem bekannten Artikel über die traditionelle Prozession des «Señor de los Milagros» geäußert (EJ 2: 139). In diesem mit einem Preis ausgezeichneten und vielfach wieder abgedruckten Artikel schwingt deutlich das Erstaunen mit, daß ein überkommener religiöser Brauch die moderne Hauptstadt so gefangennehmen und Teilnehmer wie Beobachter derart tief ergreifen konnte. Weder hier noch später jedoch fragt sich Mariátegui, was die Gläubigen jemals dazu bewegen sollte, ihre Verehrung für ein Christusbild durch den Mythos der sozialen Revolution zu ersetzen.

Auf dem Gebiet der Ökonomie oder bei der Interpretation sozialer Verhältnisse macht es gerade die — bis heute andauernde — Attraktivität des Mariáteguischen Werkes aus, daß er die «peruanische Wirklichkeit», um seinen eigenen Ausdruck zu verwenden, zum Ausgangspunkt und zur Grundlage seiner Überlegungen nahm. Im Zusammenhang mit der Erörterung des sozialen Mythos fehlen solche Verweise auf eine wie auch immer geartete Wirklichkeit. Die konkreten Glaubensinhalte religiöser Menschen sowie die Frage nach den Bedingungen, unter denen sie bereit waren, sich von überkommenen Vorstellungen zu trennen und von neuen Ideen überzeugen zu lassen, scheinen für Mariátegui nur von untergeordneter Bedeutung zu sein. Der unerbittliche Gang der Geschichte sorgt dafür, daß überkommene Glaubensvorstellungen als solche erkennbar werden und ein neuer Mythos auf der Tagesordnung steht.⁵

7 Sozialismus als Religion

In Mariáteguis Konzeption des Glaubens steht ohnehin die Intensität der subjektiven Empfindung im Vordergrund; darin geht er so weit, daß Glaubensinhalte nicht nur vernachlässigt, sondern sogar in ihr Gegenteil verkehrt werden. So vereinnahmt er den antiklerikalen und atheistischen González Prada für die Reihen der Religiösen mit der Begründung: «Sein Atheismus ist religiös. Und er ist es ganz beson-

⁵ Mariáteguis Zeitgenosse und politischer Konkurrent Haya de la Torre war wesentlich erfolgreicher in dem Versuch, an die vorhandenen Formen von Gläubigkeit in den peruanischen Unterschichten anzuknüpfen (vgl. Vega Centeno 1991).

ders dann, wenn er am heftigsten und absolutesten auftritt» (OC 2: 264). Marx bezeichnet er als eine «kämpferische Seele», die Christus vielleicht näher gewesen sei, als man dies von Thomas von Aquin sagen könne, und Rosa Luxemburg vergleicht er mit Theresa von Avila (OC 5: 44). Darin ist der Einfluß katholischer Religiosität erkennbar, in welcher die Lebensgeschichten der Heiligen als Vorbild und Ansporn eine wichtige Rolle spielen.⁶ Von hier bis zur Erklärung des Sozialismus zur Religion ist es nur ein kleiner Schritt, und Mariátegui zögert nicht, ihn zu gehen. «Heute wissen wir, daß eine Revolution immer religiös ist. Das Wort Religion hat einen neuen Wert, einen neuen Gehalt bekommen. Es bezeichnet mehr als einen Ritus oder eine Kirche. [...] Der Kommunismus ist seinem Wesen nach religiös» (OC 2: 264). Hier geht Mariátegui über Sorel hinaus, der den Begriff «Religion» den herkömmlichen Religionen vorbehält und nur darauf hinweist, das die Mythen ebenso wie die Religion einen Platz «im Bereich des tiefen Bewußtseins» einnehmen können (Sorel 1981: 44). Für Mariátegui dagegen ist es genau die psychische Wirkung des Mythos, die ihn in den Rang einer Religion erhebt, weshalb er den genannten Satz, in dem Sorel zwischen Mythos und Religion differenziert, als Bestätigung für seine eigene Gleichsetzung beider anführt (OC 3: 28).

Ogleich der Marxismus, unter Berufung auf Äußerungen seiner Begründer, oft als grundsätzlich religionsfeindlich und atheistisch verstanden worden ist (Löwy 1990: 8-16), sind Vergleiche zwischen der Hoffnung auf die soziale Revolution und christlichem Gottesglauben nicht nur in der christlichen Arbeiterbewegung (oder heute unter den Anhängern der Theologie der Befreiung) zu finden, sondern auch bei Sozialisten, die sich selbst nicht für religiös halten. Der britische Sozialist Harold Laski (1949: 58-62) sieht, in ähnlichen Worten wie Mariátegui zwei Jahrzehnte zuvor, in der Russischen Revolution die einzige Idee, welche in der Lage sei, die nötige Zuversicht und Opferbereitschaft wachzurufen, um nach dem Grauen des Zweiten Weltkrieges eine neue Welt zu errichten. Von einem völlig anderen Standpunkt aus subsumierte der areligiöse Bertrand Russell den Kommunismus unter die «großen Religionen der Welt», die er «sowohl für unwahr, als auch für schädlich» hielt (Russell 1963: 13). André Gorz spricht von der «Verlockung» durch den «religiösen Marxismus» (1980: 294).

⁶ Diese Vergleiche könnten allerdings auch die Funktion haben, den menschlichen und ethischen Wert des Marxismus herauszustellen und ihn gegen Vorwürfe des platten Materialismus in Schutz zu nehmen. Aber selbst dann bliebe es bezeichnend, daß Mariátegui sich auf «Agoniker» und Mystiker unter den katholischen Heiligen bezieht, nicht etwa auf tätige Sozialreformer, die die Geschichte des Christentums ja auch aufweist. Marx beschreibt er in diesem Zusammenhang als «zerquält» («atormentado»); es ist also auch hier wieder ganz besonders das Leiden, das die Nähe zu christlichen Vorbildern ausmacht.

Wenn der Glaube an die soziale Revolution einer Religion gleichkommt, ist es nicht abwegig, in den Organisationen der Arbeiterbewegung die Kirche zu sehen, mit einem Oberhaupt, Hierarchien und Riten, aber auch mit Abtrünnigen, Exkommunikation und Ketzerverfolgung. Für Gorz liegt in der Überantwortung an eine Organisation, die den «Gang der Geschichte» verkörpert, gerade die Versuchung, der er sich widersetzt (Gorz 1980: 294). Die Verlockung besteht unter anderem darin, daß selbst der Abtrünnige, der Ketzer, nicht allein ist, sondern immer noch am gemeinsamen Glauben teilhat. Ein literarisches Zitat kann dies vielleicht am besten verdeutlichen:

[...] an einem Tag im März gab es eine große Aufregung. Zellentüren klappten, auch meine wurde schließlich aufgerissen, ein Posten mit aufgelöster Miene forderte mich auf, ihm zu folgen, ich fand mich in einem großen, gut geheizten Raum des Verwaltungsgebäudes wieder, wir waren mehrere Dutzend (ich sah mich um, und wirklich, wenn man den Gefängnisdirektor und die paar Wachtposten [...] vergaß, waren wir unter uns, nur Kommunisten, kein einziger Verbrecher [...]), mit denen man uns sonst zusammensteckte), mehrere Dutzend Altkommunisten [...], ich glaubte, der Krieg sei ausgebrochen, [...] ich sah nur eine solche Möglichkeit als Grund zu dieser Versammlung, aber nein, der Direktor sprach einige Sätze, er gab uns den Tod von Stalin bekannt. Eine merkwürdige Bestürzung hatte sich unserer bemächtigt, und ich sah, wie sich die Augen von Werner Kippenhaus mit Tränen füllten. Werner Kippenhaus war monatelang verhört worden — und ich bitte Sie, mir aufs Wort zu glauben und mir die barbarischen und abgeschmackten Details zu ersparen — monatelang hatte er sich geweigert, die ihm zur Last gelegten Verbrechen zu gestehen, und dann eines Tages hatte er alles zugegeben, die unwahrscheinlichsten Dinge. [...] Aber an diesem Tag im Jahre 1953, im Zuchthaus von Bautzen, hatte Werner Kippenhaus Tränen in den Augen, als er die Nachricht vom Tode Stalins hörte. Und rund um ihn herum waren alle anderen, wir alle, fassungslos. Und dann erhob sich eine Stimme in der kleinen Gruppe, eine anonyme Stimme von irgendeinem von uns, und hielt die Trauerrede für den Genossen Stalin. Und wir alle, alte Kommunisten, aus der Partei ausgeschlossen, [...] die wir die Größe Stalins, die Macht Stalins mit geschaffen hatten, wir alle, kleine Räder im riesigen Apparat der Partei, wir alle hörten uns die Trauerrede für Stalin an. Im Zuchthaus von Bautzen, an einem Tag im März, und einige sollten nicht lebend herauskommen. Dann verstummte die anonyme Stimme, ich sah Kippenhaus an, jetzt waren seine Augen trocken, sein Gesicht unbeweglich, erstarrt wie eine graue, brüchige Maske aus Bimsstein, [...] und in diesem völlig jenseitigen Gesicht begannen sich die Lippen zu bewegen, drang ein Murmeln aus dem Mund, eine Art Summen, das in der bleiernen Stille ganz deutlich war, ein Summen, das sich ausbreitete, das andere Stimmen aufnahmen, bis ernst und majestätisch das alte russische Lied erklang: «Wir haben die Besten zu Grabe getragen», und es war wie eine Befreiung gewesen, wir sangen mit fester und starker und stolzer Stimme, denn nun konnte man den Verstorbenen vergessen, einen Augenblick lang jene lange und schmutzige Ruhmesgeschichte vergessen, wir sangen jetzt für alle Toten dieser langen, blutigen Ruhmesgeschichte, die unsere Geschichte war, wir sangen vielleicht für uns selbst (Semprún 1974: 128-129).

Es ist nicht zu übersehen, daß hier eine quasi-religiöse Situation beschreiben wird. Eine Gruppe von Häretikern ist erschüttert bei der Nachricht vom Tode dessen, dem sie einst gefolgt sind und der sie später verfolgt hat. Anstatt Erleichterung zu empfinden, weinen sie. Das Lied, das sie zuerst für ihn, dann für alle Toten und

schließlich auch für sich selbst singen, versinnbildlicht die gemeinsamen Sehnsüchte und Erfahrungen, die «lange und blutige Ruhmesgeschichte», die sie trotz allem mit ihrem Verfolger verbindet: der gemeinsame Glaube an denselben Mythos.

Der erwähnte Werner Kippenhaus wird später entlassen, aber nicht öffentlich rehabilitiert, er arbeitet still im Archiv für Marxismus-Leninismus vor sich hin und klammert sich an die Hoffnung, daß es immer noch «die» Revolution zu machen gelte (130). Ganz ohne Zweifel ist er ein «Agoniker» im Mariáteguischen Sinne.

8 Mariátegui und die Befreiungstheologie

Nach all diesen Überlegungen kann es kaum noch überraschen, daß Mariátegui von verschiedenen Vertretern der Befreiungstheologie als Zeuge für die Möglichkeit einer Annäherung von Marxismus und Christentum angeführt wird (Gutiérrez 1992: 42; Füßel 1986: 11-12). In der Tat gibt es zwischen dieser spezifischen Interpretation der christlichen Botschaft und Mariáteguis Mythos der sozialen Revolution zahlreiche Berührungspunkte. Die von der Bischofskonferenz in Medellín 1968 formulierte «Option für die Armen» ist ein ethisch motivierter Entschluß, dessen Ernsthaftigkeit seitdem nicht selten an der Leidensbereitschaft seiner Anhänger gemessen worden ist. Er unterscheidet sich von dem von Mariátegui gegeißelten «kleinbürgerlichen Humanismus» schon dadurch, daß die Kirchenleute, die sich für diese «Option» entschieden haben, Anfeindungen, Verfolgung und sogar Lebensgefahr in Kauf nehmen, um sie in die Tat umzusetzen. Wie die Märtyrer der frühen Christenverfolgungen mit ihrer Standhaftigkeit das Überleben der jungen Religion ermöglichten, so setzten in unserer Zeit Ordensleute und Priester, von Camilo Torres bis Oscar Romero, ihr Leben ein und legen damit für diese sozial engagierte Interpretation des Christentums Zeugnis ab. Daß die Opferbereitschaft ihrer Anhänger Rückschlüsse auf die Geschichtsmächtigkeit einer Idee erlaube, ist ein Gedanke, den wir auch bei Mariátegui gefunden haben.

Der wichtigste Berührungspunkt zwischen Mariátegui und der Befreiungstheologie ist aber inhaltlicher Art: Er bezieht sich auf das Verhältnis von diesseitigen und jenseitigen Hoffnungen. Bei Mariátegui heißt es: «Ist die revolutionäre Emotion etwa nicht religiös? Im Abendland ist die Religiosität vom Himmel auf die Erde herabgestiegen. Ihre Motive sind nicht auf Gott, sondern auf den Menschen und die Gesellschaft ausgerichtet. Sie gehören nicht dem himmlischen, sondern dem irdischen Leben an» (OC3: 27, Anm.). Zum Vergleich Gustavo Gutiérrez, einer der Begründer der Befreiungstheologie: «Heil ist auch eine innergeschichtliche Wirklichkeit. Mehr noch: Erlösung als Gemeinschaft der Menschen mit Gott und Gemeinschaft der Menschen untereinander orientiert die Geschichte, verwandelt sie und bringt sie erst

zu ihrer Vollendung» (Gutiérrez 1992: 210). «Die Überwindung von Elend und Ausbeutung ist ein Zeichen für das Kommen des Reiches. [...] Der Kampf für eine gerechte Welt, in der es weder Unterdrückung noch Sklaverei, noch entfremdete Arbeit gibt, wird das Kommen des Gottesreiches anzeigen.» (230). Mit anderen Worten, das Reich Gottes wird sich nicht im Jenseits, sondern hier auf Erden verwirklichen, auch wenn menschliches Handeln dieses Ziel nie vollständig erreichen kann.

In einem weiteren entscheidenden Punkt, der eng mit dem «Ziel der Geschichte» zusammenhängt, stimmen Mariátegui und die Befreiungstheologie überein, nämlich in ihrem Verhältnis zur Säkularisierung und das heißt auch zur Trennung von Kirche und Staat, von geistlicher und weltlicher Legitimation von Machtausübung. Wir haben gesehen, daß sich Mariátegui an dem konkreten Kampf gegen die Verquickung kirchlicher und weltlicher Politik nicht beteiligt hat. Für die säkularisierenden Wirkungen der Aufklärung hat er vorwiegend abschätzigste Urteile. Wissenschaft und Vernunft haben ihre historische Mission erfüllt, indem sie alte, überholte, «abergläubische» Ideen hinweggefegt haben, aber niemals versäumt Mariátegui, auf das unerfüllte Bedürfnis hinzuweisen, das sie damit dem Menschen hinterlassen. An der «Entzauberung der Welt» vermag er nur das ernüchternde, aber keinerlei emanzipatorische Element zu entdecken. Mariáteguis Lehrer González Prada hatte die Reste religiöser Sehnsucht, die auch im aufgeklärten Individuum schlummern, ironisiert: «Laßt uns für unsere augenblicklichen Überzeugungen kämpfen und sogar das Leben für sie hingeben, aber im Innersten unserer Seele sollen wir eine lächelnde Skepsis bewahren und nicht vergessen, daß wir womöglich für eine Illusion kämpfen und uns für eine Narrheit aufopfern. Großer Glaube bedarf einer gehörigen Dosis von Einfalt oder Naivität; laßt uns uns selbst glauben machen, daß wir an etwas glauben.» (González Prada, in: García o. J.: 192). Eine solche «lächelnde Skepsis» war Mariátegui fremd. Nirgendwo in seinen Schriften scheint die Möglichkeit einer fortschrittlich gesonnenen, moralisch verantwortlichen und sozial und politisch engagierten Gottlosigkeit auf, wie sie z. B. von Bertrand Russell vertreten wurde. Unglaube war für ihn gleichbedeutend mit Zynismus und «Nihilismus» und unvereinbar mit der Möglichkeit menschlicher und solidarischer Lebensformen.

Hier trifft sich Mariátegui mit der Befreiungstheologie, die das historische Faktum der Säkularisierung zwar zur Kenntnis nimmt, es aber für überwindungsbedürftig hält. Der Versuch, gesellschaftliche Verhältnisse zum Gegenstand christlichen Denkens und Handelns zu machen, ist nicht nur implizit, sondern ausdrücklich, mit einer Zurücknahme der Trennung von Kirche und Welt verbunden (Greinacher 1980: 28). Der in der «Politischen Theologie» von Karl Rahner und Johann Baptist Metz formulierte «eschatologische Vorbehalt», der Verweis darauf, daß alle realen sozialen

Verhältnisse weit vom Reiche Gottes entfernt seien, sollte die Kirche auch unter den Bedingungen gesellschaftlicher Reformen veranlassen, kritisch zu bleiben und weiterhin nach Verbesserungen zu suchen. Dieser Vorbehalt wird allerdings von der Befreiungstheologie teilweise zurückgenommen. Nicht alle Gesellschaftsformen sind gleich weit entfernt vom Gottesreich, die Kirche soll auch hier eine «Option» treffen. «Das geschichtliche Heil ist [...] konstitutives (!) Zeichen der heilschaffenden Gegenwart Gottes, die eigentliche Stätte seiner Verwirklichung und Bewahrheitung. [...] Von entscheidender Bedeutung für die Strukturierung der Geschichte — und deshalb auch für die Gestaltwerdung von Heilsgeschichte — sind die Wirtschaftsstrukturen. Das geschichtliche Heil hängt heute entscheidend von der Neugestaltung des Wirtschaftssystems ab. Eine sozialanalytisch verantwortete Alternative in diesem Bereich hat also theologische Relevanz» (Kern 1991: 366). Damit ist nicht nur festgelegt, was wahres christliches Handeln ausmacht, darüber hinaus werden konkrete gesellschaftliche Veränderungen zum Gegenstand theologischer Erörterungen anstatt demokratischer Entscheidungen gemacht. Zugleich werden politisches Engagement und Solidarität von «Nichtchristen», seien sie Angehörige anderer Glaubensrichtungen oder religionslos, unter das christliche Heilswirken subsumiert. So wie Mariátegui den Atheisten González Prada für die Seite der Gläubigen vereinnahmte, gilt den Befreiungstheologen der Beitrag von Nichtchristen zur Schaffung einer gerechteren Welt als «Annahme des Gottesreiches» (Gutiérrez 1992: 136).

Wenn wir uns unserer historischen Realität genauso kritisch zuwenden, wie Mariátegui der seinen, können wir nicht leugnen, daß der Mythos, auf den er seine Hoffnungen gesetzt hatte, nämlich der der sozialen Revolution, als massenwirksamer Glaube in einer tiefen Krise steckt. Wir müssen uns fragen, ob und inwieweit diese Krise nicht auch — und gerade — mit den religionsartigen Zügen dieses Mythos zusammenhängt. Wer von seiner Erneuerung durch ein Bündnis mit der christlichen Religion in Form der Theologie der Befreiung nicht recht überzeugt ist, wird sich fragen müssen, welche anderen Mythen jetzt an die Stelle der erschöpften treten. Zur Zeit läßt sich nur ein Konglomerat von Fundamentalismen, Nationalismen, *Corporate Identity* und dem Glauben an die übermächtigen Kräfte des freien Marktes ausmachen — eine Überzeugung, die, wie Franz Hinkelammert anschaulich dargelegt hat, oft genug selbst fanatische und fundamentalistische Züge annimmt (Hinkelammert 1993). Aber vielleicht haben wir in dieser Zeit der multiplen Mythen auch eine Chance, die sich Mariátegui nicht bot: die kreativen Möglichkeiten des Unglaubens etwas weiter auszuloten.

9 Literatur

- Aricó, José (Hrsg.) (1978): *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México: Siglo Veintiuno (Pasado y Presente).
- Bazán, Armando (1969): *Mariátegui y su tiempo*, Lima: Amauta (Santiago ¹1939).
- Depaz Toledo, Zenón (1991): «La categoría mito en la obra de Mariátegui», in: *Anuario Mariateguiano* 3/3, S. 32-55.
- Füssel, Kuno (1986): «Einleitung zur deutschen Ausgabe», in: José Carlos Mariátegui: *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*, Berlin; Fribourg: Argument; Edition Exodus.
- García Salvattecci, Hugo (o. J.): *Georges Sorel y J. C. Mariátegui: ubicación ideológica del Amauta*, Lima: Enrique Delgado Valenzuela.
- Goetz, André (1980): *Der Verräter*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Greinacher, Norbert (1980): *Die Kirche der Armen: zur Theologie der Befreiung*, München: Piper.
- Gutiérrez, Gustavo (¹⁰1992): *Theologie der Befreiung*, Mainz: Matthias Grünewald.
- Hinkelammert, Franz J. (1993): «Markt ohne Alternative?», in: Dirmoser, Dietmar / Gabbert, Wolfgang / Hoffmann, Bert / Koschützke, Albrecht / Meschkat, Klaus / Müller-Plantenberg, Clarita / Müller-Plantenberg, Urs / von Oertzen, Eleonore / Ströbele-Gregor, Juliana (Hrsg.): *Lateinamerika: Analysen und Berichte*, Bd. 17, Unkel/Bad Honnef: Horlemann, S. 139-143.
- Ibáñez, Alfonso (1978): *Mariátegui, revolución y utopía*, Lima: Tarea.
- Kern, Bruno (1991): *Theologie im Horizont des Marxismus*, Mainz: Matthias Grünewald.
- Laski, Harold J. (1949): *Religion, Vernunft und neuer Glaube*, Berlin: Gebrüder Weiss.
- Löwy, Michael (1990): *Marxismus und Religion: die Herausforderung der Theologie der Befreiung*, Frankfurt am Main: ISP.
- Mariátegui, José Carlos: *Obras Completas (=OC)*:
- *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (=OC 2)*, Lima: Amauta, 1978.
 - *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy (=OC 3)*, Lima: Amauta, 1979.
 - *Defensa del Marxismo (=OC 5)*, Lima: Amauta, 1980.
 - *Signos y obras (=OC 7)*, Lima: Amauta, 1978.
 - *Temas de nuestra América (=OC 12)*, Lima: Amauta, 1980.
 - *Escritos Juveniles (=EJ); La Edad de Piedra, 2 Bde.*, Lima: Amauta, 1987.

- Melis, Antonio (1978): «Mariátegui, el primer marxista de América», in: Aricó 1978: 201-225.
- Messeguer Illán, Diego (1974): *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Paris, Robert (1978): «El marxismo de Mariátegui», in: Aricó 1978: 119-144.
- Quijano, Aníbal (1981): *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*, Lima: Mosca azul.
- Rouillón, Guillermo (1975): *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, Lima: Arica.
- Russell, Bertrand (1963): *Warum ich kein Christ bin*, München: Szczesny.
- Semprún, Jorge (1974): *Der zweite Tod des Ramón Mercader*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sorel, Georges (1981): *Über die Gewalt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Terán, Oscar (1985): *Discutir Mariátegui*, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Vega Centeno B., Imelda (1991): *Aprismo popular: cultura, religión y política*, Lima: Tarea; CISEPA-PUC.