

Die charismatische Durchdringung der Religion

Die Reflexion der religiösen Vielfalt in der brasilianischen Theologie

Maria Clara Lucchetti Bingemer

In der heutigen Welt können wir einerseits feststellen, dass viele Menschen einen transzendenten Sinn ihres Lebens verlieren und religiöse Praktiken aufgeben, andererseits tritt eine bedeutende Zahl von Katholiken aus der Kirche aus, um sich anderen religiösen Gruppierungen anzuschließen. Dieser Beitrag untersucht das Fallbeispiel Brasilien. Die Ausgangsbasis bildet das von einem Zensus im Jahr 2010 gelieferte statistische Material zur religiösen Situation, das vor Kurzem veröffentlicht wurde. Dann unternehmen wir den gewagten Versuch einiger Deutungen dieser Zahlen, um bestimmte Herausforderungen zu identifizieren, die sich hieraus für Theologie und Pastoral in Brasilien ergeben. Am Schluss unserer Überlegungen stehen einige Beobachtungen hinsichtlich der Veränderungen, die das Pontifikat des neuen Papstes, Franziskus, mit sich bringt. Sie geben Anlass zur Hoffnung auf kurz- und mittelfristige Veränderungen innerhalb der Kirche Brasiliens und ganz Lateinamerikas.

Das Schlussdokument der Fünften Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas und der Karibik in Aparecida im Jahr 2007 stellt fest: „Wir beobachten mit Sorge, dass in den letzten Jahrzehnten einerseits viele Menschen in ihrem Leben den Sinn für Transzendenz verlieren und religiöse Praktiken aufgeben und dass andererseits eine beachtliche Zahl von Katholiken die Kirche verlässt, um sich anderen religiösen Gruppen anzuschließen. Dieses Problem trifft zwar für alle Länder Lateinamerikas und der Karibik zu, ist aber in Ausmaß und Charakter jeweils verschieden.“¹

Wir werden in diesem Beitrag versuchen, das Fallbeispiel Brasilien etwas näher zu untersuchen. Wir gehen dabei von den Zahlen aus, die uns die letzte Erhebung im Jahr 2010 für die religiöse Situation in Brasilien liefert. Sie wurden vor Kurzem veröffentlicht. Dann werden wir einige Interpretationen der Informationen wagen, die uns die Statistik bereitstellt, um deren Herausforderungen für Theologie und Pastoral in Brasilien zu identifizieren.

I. Brasilien – ein plurales kulturelles Grundmuster

Der kulturelle Hintergrund der religiösen Situation in Brasilien entsteht aus der Begegnung dreier Traditionen: der europäischen, der afrikanischen und der indi-

genen.² Doch trotz dieser originellen Mischung schien es stets so, als würde sich der Katholizismus als die Religion der Mehrheit der Brasilianer behaupten.³ Dies bezeugten bis dahin sowohl die Statistiken als auch die Scharen von Gläubigen, die an den traditionellen katholischen Feierlichkeiten teilnahmen.⁴ Die afrobrasilianischen religiösen Strömungen und die protestantischen Kirchen blieben verborgen und wurden durch das ausdrücklich katholische Erscheinungsbild dieses großen, von den Portugiesen kolonisierten Landes verdeckt. In Brasilien konnte man während der letzten 25 Jahre eine rasche Ausbreitung zweier extremer Formen des religiösen Lebens beobachten: Einerseits hat sich in diesem Zeitraum die Zahl der Anhänger von Pfingstkirchen und vergleichbaren Bewegungen verdoppelt. Andererseits hat sich auch die Zahl derer verdoppelt, die sich als „religionslos“ bezeichnen, die, selbst wenn sie die Existenz Gottes nicht leugnen, jeder religiösen Praxis den Rücken kehren und die Dogmen der Kirche ablehnen. Die letztere Gruppe ist besonders stark in den großen Städten und unter den Jugendlichen vertreten.⁵

Man kann übrigens beobachten, dass es eine beträchtliche Zahl von Menschen gibt, die nach einer Religion suchen, der sie sich anschließen können. Doch diese Suchbewegung führt in eine andere Richtung als die der traditionellen Kirchen. Sie orientiert sich eher an den Gemeinschaften, in denen die Gottesdienste eine spektakuläre Gestalt haben und lautstark sind, und an Orten, wo die Religion von Wunderheilungen begleitet ist und direkt den Bedürfnissen der Gläubigen hinsichtlich Gesundheit, Arbeit usw. entgegenkommt. Wie immer dem auch sei: Was man heute in Brasilien erlebt, kann man als die Suche nach sinnlich erfahrbarer Ekstase bezeichnen, in der viele Elemente zusammenkommen. Was bislang von der Disziplin der traditionellen Religiosität unterdrückt wurde, kommt nun mit lautem Getöse an die Oberfläche. Wenn das, was verborgen und unterdrückt war, sichtbar in Erscheinung tritt, dann zeigt es sich in der Regel in einer weniger „orthodoxen“ Weise, spontaner und flexibler als zuvor.

Andererseits kann in einem solchen Kontext religiöser Vielfalt dieser Prozess des Sichtbarwerdens die Gestalt einer archaischen Kombination von Möglichkeiten annehmen. Der Einzelne bedient sich hierbei wie im Supermarkt unterschiedlicher religiöser Güter, die ihm dargeboten werden.⁶ Die Religionen sind eher Durchreisestationen als dauerhafter Aufenthalt und werden als notwendige Mittel für bestimmte Situationen gesucht, um auf bestimmte aktuelle Bedürfnisse im Leben des Einzelnen zu antworten, während die Religionswissenschaften zu einem Wissen über einen unstillbaren, flüchtigen Gegenstand werden, selbst in der Gestalt der Objektivierung, beschreibbar als beobachtbares empirisches Phänomen.⁷

Die religiöse Erfahrung in Brasilien lässt sehr vielfältige Kombinationen unterschiedlicher Möglichkeiten zu und hat viele unterschiedliche Wege sowie neue Suchbewegungen miteinander verbunden. Dabei handelt es sich keineswegs um den traditionellen brasilianischen Synkretismus, der vor allem die christlichen Religionen mit Spiritismus und den afrobrasilianischen Religionen vermengt und überformt hat. Es ist etwas Neues, was die Aufmerksamkeit der großen Zeitun-

gen und der landesweit bekannten Zeitschriften auf sich gezogen hat und Thema von Magister- und Doktorarbeiten geworden ist.

Es scheint also so zu sein, dass sich in Brasilien ebenso wie anderswo auf der Welt die Religion im Zuge der Moderne und der Postmoderne als Reaktion auf diese in eine private und individuelle Angelegenheit verwandelt und innerhalb des Systems von Symbolen und Werten, das die Sphäre der Religion bildet, die Möglichkeit für zunehmend selektive und eigenständige Entscheidungen geschaffen wird. Diese plurale und sich ausdifferenzierende Sphäre konfrontiert das Christentum und dessen theologische Reflexion hier wie in anderen Teilen der Welt mit großen Herausforderungen. Inmitten der tiefen Krise, in der sich Christentum und Religion befinden, versuchen sie das Verständnis der eigenen Identität zu vertiefen und das eigene Profil zu erkennen.

Wenn man jedoch die Daten der letzten Erhebung zur Religionszugehörigkeit der Brasilianer und Brasilianerinnen analysiert, dann muss man eine Veränderung feststellen, die in jüngster Zeit stattgefunden hat und sich von den früheren Wandlungsprozessen unterscheidet. Das heutige Brasilien - vor allem das der katholischen und der traditionellen protestantischen Kirchen - zeigt sich einigermaßen verblüfft angesichts der fortdauernden Abwanderungsbewegungen hin zu den Pfingstkirchen. Die Daten der Erhebung zum religiösen Bekenntnis aus dem Jahr 2010 wurden Ende Juni 2012 veröffentlicht.⁸ Sie sind mit Daten zum Geschlecht, zur Ausbildung und zur ökonomischen Situation verknüpft.

Diese Zahlen bestätigen frühere Tendenzen, spiegeln aber auch neue Situationen wider. Der Katholizismus verliert nach wie vor in immer rascherem Tempo Gläubige. Innerhalb der letzten zehn Jahre hat sich diese „Abfallbewegung“ sehr verstärkt. In den Jahren 2000 bis 2010 hat sie ihren Rhythmus beibehalten. Im Jahr 1970 gab es 91 Prozent Katholiken, im Jahr 2010 waren es nur mehr 64 Prozent. Dies geht einher mit einem atemberaubenden Wachstum der evangelikalischen Kirchen, die im Jahr 2010 von 5,5 Prozent der Bevölkerung auf 22,2 Prozent zunahmen. Wenn man diese Daten genauer analysiert, dann stellt man fest, dass die traditionellen protestantischen Kirchen eine gewisse Stabilität oder sogar einen schwachen Rückgang aufweisen, während die pfingstlerischen Gruppierungen ein enormes Wachstum verzeichnen, wenn es hier auch große Unterschiede unter diesen Gruppen selbst gibt. Die Kirchen, die sich am stärksten entwickeln, sind diejenigen, die die stärkste Eigenständigkeit und Vielfalt hinsichtlich äußerer Erscheinungsform, Organisationsstruktur und Gottesdienstformen sowie auch hinsichtlich der Forderungen an das Verhalten ihrer Mitglieder und deren Weltverhältnis aufweisen.

Man kann feststellen, dass die religiöse Abwanderungsbewegung nicht nur die säkularisierte und gebildete Mittelschicht betrifft, sondern auch die Mitglieder der unteren Schichten, die bis dahin sehr stark innerhalb der katholischen Kirche vertreten waren. Unzufrieden mit den traditionellen Kirchen gründen sie oder suchen sie sich kleine Gemeinschaften, die ein schnelles Wachstum verzeichnen und oftmals als Kirchen bezeichnet werden. Diese neuen Kirchen behalten Merk-

male des Christentums bei, doch sie werden auch mit neuen Elementen angereichert, die sie dann stark von den traditionellen Kirchen unterscheiden.

Möglicherweise ist das so, weil wir uns inmitten einer Krise der Paradigmen befinden und deshalb ein jeder glaubt, sich auf eigenständige und individuelle Weise seine Weltanschauung zurechtzimmern zu können, ohne sich um eine Übereinstimmung mit den Sichtweisen anderer Menschen oder Gruppen zu kümmern. Oder vielleicht deshalb, weil die Sehnsucht nach einem unmittelbaren und direkteren Kontakt bzw. einer - vor allem gefühlsbetonten! - Erfahrung mit dem Heiligen und Religiösen zur Suche nach flexibleren Bezugsgruppen veranlasst, die, was Hierarchie und Struktur betrifft, weniger starr sind als die traditionellen Kirchen.

Um das Bild, das sich aus unserer Analyse ergibt, zu vervollständigen, weisen wir auf einen überraschenden Befund hin, nämlich darauf, dass die Zahl derer, die sich als areligiös bezeichnen, nur geringfügig bis gar nicht zunimmt. Im Jahr 2000 waren das 7,3 Prozent der Bevölkerung, jetzt sind es 8,5 Prozent. Das große Wachstum dieser Gruppe in den Jahren 1980 bis 1990 hätte zwischen 2000 und 2010 ein viel deutlicheres Wachstum erwarten lassen. Doch ein solches hat nicht stattgefunden. Im Gegenteil, man kann eine gewisse Stabilität oder Stagnation feststellen. Trotz der Tatsache, dass diese Gruppe ein relatives Wachstum von fast 10 Prozent aufweist, was zunächst als sehr signifikant erscheint, beträgt das absolute Wachstum lediglich schwache 0,7 Prozent.

II. Die religiöse Situation in Brasilien: Ähnlichkeiten und Unterschiede

Wenn man die religiöse Situation Brasiliens gemäß der letzten Erhebung untersucht, dann kommt man nicht umhin, einige Feststellungen zu treffen, die durchaus Erstaunen hervorrufen. Der Verlauf der Säkularisierung in unserem Land ähnelt eher dem in den USA und nicht in Europa, das Brasilien immerhin kolonisiert hat.⁹ In den USA und Brasilien hat die Säkularisierung, anders als in Europa, zu keinem nennenswerten Wachstum des Atheismus, sondern zu einer Wanderbewegung innerhalb der Religionen geführt.¹⁰ Gemäß der Erhebung von 2010 umfassen die Atheisten lediglich 0,3 Prozent der Bevölkerung Brasiliens. In den USA beläuft sich ihre Zahl auf 2,4 Prozent, wenn man die Untersuchung des Pew Research Center aus dem Jahr 2007 zugrunde legt.¹¹ In Europa hingegen bezeichnen sich 18 Prozent der Bevölkerung innerhalb der Europäischen Gemeinschaft als Atheisten. Und in Ländern wie Frankreich steigt die Zahl auf 33 Prozent der Bevölkerung.¹²

Das heißt, die religiöse Landschaft Brasiliens ist weiterhin mehrheitlich christlich geprägt. Die religiöse Vielfalt, die durch die afrobrasilianischen Religionen und auch durch neue Religionen zustande kommt, die aus anderen Breiten stammen oder in Brasilien selbst entstanden sind, ist ein wichtiger Schlüssel zum

Verständnis der kulturellen Identität Brasiliens. Unser soziales Vorstellungsvermögen ist konstitutiv und verantwortlich für die sichtbare Gestalt unserer religiösen Landschaft. Doch wenn man sich die Zahlen der Erhebung anschaut, dann stellt die religiöse Vielfalt zurzeit eher eine binnenchristliche Vielfalt dar und ist nicht so sehr einer starken und breiten Beteiligung an anderen Religionen geschuldet.¹⁴

Es ist dies eine Vielfalt, die eine sehr prekäre Situation des traditionellen Christentums und nicht nur des Katholizismus offenbart. Andererseits macht sie auch eine starke Tendenz einer exzessiven charismatischen Durchdringung der christlichen Matrix des Landes deutlich. Denn während die traditionellen Kirchen einen zunehmenden Mitgliederschwund erleben, verzeichnen die formellen oder informellen Pfingstkirchen ein deutlich sichtbares, registrierbares Wachstum.

III. Die Zukunft des brasilianischen Katholizismus

Wenn man sich die Erläuterung zur Mitgliedersituation innerhalb der katholischen Kirche Brasiliens in Detail ansieht, dann überraschen neben dem quantitativen Rückgang ebenso auch andere Faktoren.¹⁵ Zum ersten Mal bezeichnen sich mehr Männer als Frauen als katholisch. Das ist ein sehr wichtiger Befund. Wenn man bedenkt, dass in allen anderen Bereichen des Christentums und in den anderen Religionen die Präsenz der Frauen stärker ist als die der Männer – eine Ausnahme bilden hier die Menschen ohne religiöses Bekenntnis –, dann darf man vor dem Hintergrund der Tatsache, dass normalerweise die religiöse Praxis der Frauen stärker nach außen zutage tritt als die der Männer, die Schlussfolgerung ziehen, dass der Katholizismus gegenwärtig gerade seine eifrigsten praktizierenden Mitglieder verliert. Die Frauen sind dabei, sich vom Katholizismus abzuwenden und nach anderen religiösen Erfahrungen und Praktiken zu suchen, und zwar in stärkerem Maße als die Männer, die sich weiterhin eher aus Traditionsbewusstsein denn aus Überzeugung als katholisch bezeichnen.

Was die jungen Leute betrifft, so benutzt der Religionssoziologe den Ausdruck „Leidenschaftslosigkeit“ (*desafeição*, gefühlsmäßige Distanzierung), um die Unzufriedenheit der Jugendlichen mit dem Angebot ihrer Kirchen zu beschreiben.¹⁶ Ihm zufolge erlebt Brasilien gerade eine Krise der traditionellen Religionen. Und aus der Perspektive der Generationen betrachtet, nimmt sich diese Krise noch schwerer aus.

Demografisch gesehen nimmt der Anteil der jungen Leute ab, und gleichzeitig entschließen sich immer mehr dazu, nicht mehr katholisch zu sein oder einer traditionellen christlichen Kirche anzugehören. Wenn dieser Trend anhält, dann wird – so Ribeiro de Oliveira – bei der Erhebung im Jahr 2020 der Schwund noch größer sein, denn die Alten sterben aus, während die Jungen sich in noch größerem Maß entfernen. Im Gegensatz dazu verzeichnen die Pfingstkirchen eine wachsende Zahl von Jugendlichen und Kindern.

Die Tatsache, dass die Zahl der jungen Leute geringer ist als früher, stellt eine

Schwierigkeit für die künftige „Neuorientierung“ dar. Bedenkt man die wichtige Rolle der Mutter für die Entwicklung der religiösen Identität der Kinder, dann lässt das keine gute Prognose für die Zukunft des Katholizismus bei uns zu. Dennoch darf man auch keine düstere Prognose riskieren. Es gibt beispielsweise auch brasilianische Fachleute, die es für möglich halten, dass sich die Zahlen innerhalb der nächsten Jahrzehnte in etwa stabilisieren.¹⁷

In sozioökonomischer Hinsicht ist der brasilianische Katholizismus nach wie vor eine Religion, die Arm und Reich gleichermaßen umfasst. Mehr als die Hälfte der brasilianischen Katholiken verdient etwa 300 Dollar im Monat, was dem Mindestlohn entspricht. Bei den Religionslosen und den Protestanten gibt es nach oben oder nach unten einen kleinen Unterschied. Das zeigt, dass die Ursache für den Mitgliederchwund bei den Katholiken nicht bei einer bestimmten sozialen Klasse zu finden ist, wie dies der jüngst verstorbene große Theologe José Comblin gesagt hat.¹⁸ Vielmehr gibt es zurzeit eine echte Abfallsbewegung vom Katholizismus.

Dieser Prozess der Abkehr ist bei Menschen zu beobachten, die in der katholischen Kirche nicht die Antwort auf ihre religiösen Sehnsüchte finden und bei anderen Kirchen und Gemeinschaften auf neue Räume stoßen, in denen sie ihren Glauben leben können. Es ist wichtig, hinsichtlich dieses Phänomens keiner Täuschung zu unterliegen und nicht naiv zu sein. Wenn man, wie das bei der Brasilianischen Bischofskonferenz¹⁹ der Fall war, die Lebendigkeit des Katholizismus aus der Tatsache ableitet, dass die Zahl der Pfarreien und der Priesterweihen steigt, so ist das im Hinblick auf eine Bestandsaufnahme der tatsächlichen Situation nicht sehr hilfreich. Eine solche ehrliche Diagnose könnte nämlich zur Suche nach einem neuen pastoralen Handeln führen, das diese Dynamik umkehren könnte. Die pastorale Strategie, die Pfarrstrukturen lediglich dadurch zu stärken, dass man die Anzahl der Pfarreien erhöht, und zu meinen, dass einfach die Zunahme der Zahl der Priester genügt, um den Aderlass an Katholiken zu stoppen, zeugt zumindest von einer Unkenntnis der Dynamik, die hier am Werk ist, und führt weg vom Konsens darüber, dass die katholische Kirche zunehmend unfähig scheint, eine spirituelle Erfahrung anzubieten, die eine Antwort auf die Bedürfnisse der Gegenwart darstellen könnte. Im Gegensatz dazu könnten wir uns auf dem Weg zu einem noch klerikaleren und bürokratischeren, weniger lebendigen und der Möglichkeit, dem Leben Sinn zu verleihen, entfremdeteren Katholizismus befinden.

Die pastorale Strategie, die charismatischen Gruppen, die „Erweckungsbewegungen“ und die singenden Priester zu fördern und damit den Glauben mehr und

Maria Clara Lucchetti Bingemer ist Professorin für Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro. Sie ist verheiratet, hat drei erwachsene Söhne und zwei Enkelinnen. Veröffentlichungen u.a.: O mistério e o mundo (2013); Ser cristão hoje (2013); Simone Weil: uma mística en los límites (2011). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Mystik und Heiligkeit: Begabung und Praxis der Liebe“ in Heft 3/2013. Anschrift: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Rua Marquês de São Vicente 225, Edifício Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal 38097, 22453-900 Rio de Janeiro /RJ, Brasilien. E-Mail: agape@puc-rio.br.

mehr zu einem Event zu machen auf Kosten der langen und geduldigen Arbeit, die die Kirche in den Siebziger- und Achtzigerjahren mit den Basisgemeinden geleistet hat, hat anscheinend nicht zum erhofften Erfolg geführt. Es stimmt, dass wir nicht wissen können, ob ohne diese neue Richtung der Pastoral die Zahlen nicht noch schlechter ausgefallen wären, denn dies können wir anhand der statistischen Daten nicht belegen. Doch wir können einige Überlegungen anstellen, indem wir Studien heranziehen, die vor allem auf dem Gebiet der Anthropologie durchgeführt wurden.

Der Anthropologe Carlos Steil bemerkt in seiner Untersuchung²⁰, dass die charismatischen Gruppen nicht so sehr ein Ankerpunkt oder eine Schranke sind, die die Abwanderungsbewegung aus der Kirche aufhalten könnte, sondern eher eine religiöse Durchgangsstation ähnlich einer Drehtür, durch die die meisten Leute hinausgehen und eine gewisse Anzahl zurückkommt. Eine gewisse strukturelle Übereinstimmung zwischen der Erfahrung der Pfingstler und der katholischen Charismatiker erleichtert diese Durchreise. Das Angebot der charismatischen Erfahrung reicht nicht aus, um die Gläubigen bei der Stange zu halten, als ob sie in der katholischen Kirche das finden könnten, was sie bei den Pfingstlern möglicherweise suchen und was ihnen helfen würde, zu bleiben. Es scheint im Gegenteil so zu sein, dass die charismatische Erfahrung letztendlich inhaltlich diejenige religiöse Wahrheit stärkt, die man den evangelischen Pfingstlern zuschreibt, was den Übergang erleichtert. Die Daten der Erhebung für die unterschiedlichen Regionen des Landes lassen uns andere Überlegungen anstellen.²¹

In São Paulo, wo die Erfahrung der Basisgemeinden intensiver und weiter verbreitet war, ist der verhältnismäßige Anteil der Katholiken höher als in Rio de Janeiro, wo der überwiegende Teil der Region niemals eine effektive Pastoral der Basisgemeinden verfolgt hat und wo selbst in den Diözesen, in denen die Basisgemeinden Fuß fassten, eine Veränderung der pastoralen Orientierung während mehr als zwei Jahrzehnten für den in ganz Brasilien geringsten Anteil von Katholiken in der Gesamtbevölkerung gesorgt hat (45,8 Prozent). Wie der Soziologe Pierucci bereits im Jahr 2002 gesagt hat, lassen es die Daten der Erhebung nicht zu, weiterhin den Vorwurf aufrechtzuerhalten, der in den Achtzigerjahren in zahlreichen Milieus so geläufig war: dass nämlich die Pastoral der Basisgemeinden und der Bibelgruppen für den Niedergang der Katholiken im Vergleich zum Erfolg der Evangelikalen verantwortlich gewesen sein soll.²²

Im Gegensatz dazu ist die Zahl der Katholiken im Nordwesten des Landes, in den Bundesstaaten Piauí, Ceará und Paraíba höher als im Landesdurchschnitt. In diesen Regionen ist der traditionelle Volkskatholizismus noch relativ lebendig, ohne die massive Präsenz des römisch geprägten Katholizismus, der in Brasilien seit Ende des 19. Jahrhunderts Fuß fasste und die traditionellen volkstümlichen Ausdrucksweisen samt ihren Organisationsformen ersetzte. Dieser iberische Katholizismus, der im Brasilien der Kolonialzeit Verbreitung fand, kann im Volksmund knapp mit den Worten gekennzeichnet werden: „Viele Heilige, wenige Priester; viele Gebete, wenige Messen.“ (*Muito santo pouco padre; muita reza pouca*

missa.) Es handelt sich um eine Art von Katholizismus, der in den Familien und Gemeinden gelebt wurde, sich im Alltag bewährte und weitergegeben wurde, ohne dass ein Priester da war.²³

Gerade dies macht die Originalität und Stärke des Volkskatholizismus aus, die nicht immer erkannt werden. Weit davon entfernt, lediglich ein Taufscheinkatholizismus zu sein, kann dieser Volkskatholizismus der Prototyp des traditionellen Gläubigen sein, der eine intensive Glaubenspraxis auszeichnete. Zu ihr gehörte eine Reihe von Frömmigkeitsformen, in deren Mittelpunkt die Heiligen standen. Das religiöse Leben wurde von bestimmten Personen aus dem Volk gefördert, wie etwa den „benzedores“ (den Segnenden), den „rezadeiras“ (den betenden Frauen) oder den „Eremiten“. Laien beiderlei Geschlechts waren für die Kapellen verantwortlich, und Bruderschaften (*irmandades*) bildeten die organisatorische und institutionelle Grundstruktur der Versammlung der Gläubigen. Die Prozessionen und Wallfahrten mobilisierten viele Menschen, und zusammen mit den Besuchen der „desobrigas“ (der Priester, die einmal im Jahr kamen, nur um die Sakramente zu spenden) ermöglichten sie eine sakramentale Praxis und die Stärkung im Glauben. Carlos Steil insistiert darauf, dass es sich hierbei nicht um verlassene Gläubige handelte, sondern um Katholiken im Vollsinn des Wortes, die den Katholizismus in Gestalt einer Organisationsform lebten, der die Glaubenspraxis und Verbreitung der Frohen Botschaft durch echte, wenn auch nicht klerikale religiöse Strukturen gewährleistete.²⁴

In diesem Zusammenhang stellen sich der Anthropologe Carlos Steil und der Theologe Paulo Fernando de Andrade die Frage, ob viele Katholiken nicht, wenn sie die kleinen Pfingstgemeinden aufsuchen, um dort ihren Glauben zu leben, damit eine unbewusste Erinnerung an den traditionellen Katholizismus wieder aufleben lassen, der um eine Kapelle als zentralen Ort organisiert und im Alltag von betenden Frauen und Segen spendenden Männern geleitet wurde, ohne dass ein Priester da war. Es stimmt, meint Paulo Fernando de Andrade, dass es in den Pfingstgemeinden keine Heiligen gibt, doch es gibt hier beständiges Gebet und beständigen Segen und folglich die Unabhängigkeit des Gläubigen im praktischen Glaubensvollzug.

IV. Einige Herausforderungen für die Theologie in diesem Zusammenhang

Nachdem wir ein wenig die Erscheinungsgestalt des Katholizismus und des traditionellen Christentums in Brasilien im Rahmen der innerchristlichen Vielfalt betrachtet haben, können wir eine Deutung und die Formulierung einiger Herausforderungen wagen:

1. Fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gibt es viel, was man den reichhaltigen Konzilsdokumenten, die nicht umgesetzt wurden, entnehmen kann. Papst Franziskus gibt diesbezüglich zur Hoffnung Anlass. Da ist zum Beispiel die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, vor allem jene Passagen, die

sich auf die Bedeutung der Ortskirche und des Priestertums des gesamten Gottesvolkes beziehen. Dies wieder aufzunehmen und die tiefe Einsicht, die darin verborgen liegt, freizulegen, würde vielleicht die Möglichkeit eröffnen, mit dem Aufbau einer nicht klerikalen Kirche voranzukommen, welche die unterschiedlichen Funktionen anerkennt, die die Getauften übernehmen können, wobei getaufte Laien, Männer und Frauen gleichermaßen, als Subjekte symbolischer Gaben und erwachsene religiös Handelnde einbezogen würden. Zu diesem Zwecke gilt es erneut auf die legitimen religiösen Forderungen zu hören, die in der Gesellschaft laut werden und die in der Erhebung von 2010 einigermaßen getreu abgebildet werden. Zu den diesbezüglichen Prioritäten gehören, wie man sich denken kann, unter anderem die Fragen der individuellen Moral, und die Frage der Ämter.

2. Man muss die Daten der Erhebung sorgfältig interpretieren. Der Fall der Leute ohne religiöses Bekenntnis zum Beispiel ist komplex. Die Forscherin Silvia Fernandes hat dies gut formuliert:

„Es gibt vereinzelte Religionslose, die kein religiöses Bekenntnis haben, aber am Glauben an Gott festhalten. Diese Gruppe schließt auch noch die Agnostiker mit ein. Es gibt die Religionslosen, die eine religionskritische Einstellung haben und Religionen als eine Art der Entfremdung des Menschen betrachten. Eine andere Gruppe bilden die atheistischen Religionslosen, und schließlich kann man davon noch die traditionell Religionslosen unterscheiden, die schlicht aus Mangel an Zeit in keine Kirche gehen. Dieser Typus nimmt eine Selbstbewertung vor, die es nicht zulässt, sie irgendeiner anderen Religion zuzuordnen, aus dem einfachen Grund, dass sie an keinem religiösen Leben teilnehmen. Sie betrachten eine Selbstbezeichnung als unangemessen, die sie als einer bestimmten Religion zugehörig ausweisen würde, da sie sie nun einmal nicht praktizieren, doch sie glauben in gewisser Weise an eine Religion und an ihre Werte.“

Viele, die erklären, kein religiöses Bekenntnis zu haben, sagen damit nicht, dass sie keinen Glauben hätten. Sie finden die Ausdrucksform, die zu ihrem Glauben passt, lediglich nicht im religiösen Angebot der Kirche wieder, die bis dahin die ihre war und die sie soziologisch oder kulturell als Erbe übermittelt bekommen haben.

Die Erhebung lässt erkennen, dass der Mensch glauben will, wenn auch auf unterschiedliche Weise, selbst wenn er hierfür den Weg nicht finden kann. Die Sehnsucht nach Transzendenz, der Durst nach Spiritualität, das Hingezogensein zum Mysterium sind ohne Zweifel präsent. Und man kann dies in den Daten der brasilianischen Erhebung von 2010 entdecken. Hinter den scheinbar ernüchternden Zahlen der Statistiker gibt es sehr wohl die Sehnsucht zu glauben, mit der Transzendenz in Beziehung zu treten.

Die Sehnsucht aber führt hin zur Erfahrung. Immer weniger ist man Anhänger einer Religion aufgrund eines Beschlusses, aufgrund moralischer Vorschriften und dogmatischer Formeln. All das kommt erst danach. Die Grundlagen einer Religionszugehörigkeit werden zunächst durch eine tiefe Erfahrung gelegt, die das Leben verändert und ihm Sinn verleiht. Solange diese Begegnung nicht stattfindet, geht der Prozess des Experimentierens da und dort weiter, und dies

erklärt die unaufhörliche religiöse Bindungslosigkeit, die Abwanderungsbewegung hin zur Erfahrung der Religion des anderen und die Vielfalt der Religionszugehörigkeiten im Lauf des Lebens.

Damit sich heute ein Mensch an eine Religion bindet und an ihr festhält, muss er bei ihr das finden, was er sucht. Oder er muss wenigstens dort eher als bei anderen Religionen, deren Angebote er auch kennt, eine Reihe von symbolischen Elementen finden, die ihm helfen, sein inneres Leben zu strukturieren und seinem Leben einen Sinn verleihen, der über die flüchtige Kurzlebigkeit des endlosen Konsums hinausgeht: Letzterer beeinflusst ohne Zweifel auch das Gebiet der Religion.²⁴

3. Es geht darum, seine Erfahrung und seinen Glauben zu durchdenken, im Dialog und mit Hilfe unterschiedlicher Formen der Kultur, der Kunst und all dessen, was der menschliche Geist im Lauf seiner Geschichte hervorgebracht hat. Die mehr als zweitausend Jahre Christentumsgeschichte haben in diesem Punkt viel Klarheit gebracht. So haben sie ein kulturelles und zivilisatorisches Grundmuster geschaffen, das jene Hälfte der Welt, die wir Abendland nennen, gestaltet hat. Natürlich gab es auf diesem Weg Sünden wie etwa die, dass die autochthonen Kulturen nicht gewürdigt wurden und man mit ihnen nicht in Dialog getreten ist, dass man andere, entferntere Kulturen und andere religiöse Traditionen nicht mit einbezogen und integriert hat.

Dennoch belegt dies nur noch umso deutlicher, dass es Religion ohne Kultur schlicht und einfach nicht gibt. Der Glaube - und ganz besonders der christliche Glaube - hat stets bei den Kulturen, in denen er Fuß fasste, seine Möglichkeiten, sich auszudrücken und sich zu verbreiten, gefunden. Und wenn ich „Kultur“ sage, dann meine ich damit auch jenes Moment, das den Menschen dazu bewegt, seine Erfahrungen zu reflektieren, sich um ein Verstehen zu bemühen, einen Bezugsrahmen zu suchen und schließlich zu finden, in dem er seinen Glauben verorten und sich aneignen kann.²⁷

Wenn sich die jungen Generationen vom Katholizismus abwenden und damit ein sichtbares Signal des Scheiterns einer Sehnsucht nach einer tiefen spirituellen Erfahrung aussenden, dann protestieren sie damit vielleicht gegen den erschreckenden Mangel an einer tragfähigen und überzeugenden Reflexion der Inhalte dieser Erfahrung. Das Glaubensverständnis, das man auch Theologie nennt, müsste sich deutlich dazu aufgerufen fühlen, einen Diskurs zu entwickeln, der in dieser Situation wirklich etwas zu sagen hat.

Im Brasilien der Achtzigerjahre, als es eine überreiche und überzeugende theologische Arbeit gab, die noch von der frischen Erinnerung an das Zweite Vatikanische Konzil belebt wurde, fand das traditionelle Christentum, und ganz besonders der Katholizismus, Aufnahme inmitten der Säkularität und Pluralität, die bereits spürbar waren. Und hier beziehe ich mich sehr wohl auf die Theologie der Befreiung, die dafür gesorgt hat, dass die theologische Reflexion in Lateinamerika eine Quelle der Inspiration in ihrem eigenen Kontext finden konnte und nicht einfach ein Reflex Europas war. Der Verlust an Einfluss und an Gläubigen, den die traditionellen Kirchen erlitten, fällt mit dem Verlust einer Theologie zusam-

men, die keine Scheu vor den Fragen der Gesellschaft und der Kirche hat, die beide im Licht des Glaubens reflektiert und daraus einen in sich stimmigen Diskurs entwickelt.²⁸

Die Theologie hat ihr Bürgerrecht innerhalb der gebildeten Welt, an den Universitäten und innerhalb der intellektuellen Milieus eingebüßt. Früher wurden, insbesondere in Brasilien, die Reden der Bischöfe oder auch der gebildeteren und engagierten Laien gehört und debattiert, man nahm sie mit Respekt zur Kenntnis und sie leisteten ihren Beitrag zum Denken und zur Reflexion. Heute muss man feststellen, dass die Fragen, die in den Äußerungen der Kirche eine Rolle spielen, das Feld der Sexualmoral betreffen und sich als sehr konfliktträchtig erweisen, da sie sich auf ein Gebiet begeben, das eher dem Zivilrecht zuzuordnen ist. Und zuweilen ist die Argumentation, die man verfolgt, nicht von starken, soliden und gut gebauten Fundamenten getragen.

Das, was wir hier sagen, ist von umso größerer Bedeutung, als mit dem Aufkommen des Neupfingstlertums eine neue Theologie entstanden ist. Die „Theologie des Wohlstands“, ergänzt durch den „spirituellen Krieg“, ist zu einer guten Ausgangsbasis für das Agieren der Pfingstbewegung und dafür geworden, dass sie viele Herzen erobert, darunter auch diejenigen, die ehemals den traditionellen Kirchen angehörten.²⁹ Und diese Theologie hat den materiellen Wohlstand zum Ziel, der als Zeichen der Liebe Gottes gedeutet wird. Der Glaube an Gott und ein positives Denken führen nach Auffassung der Pfingstler zu einer Verbesserung des Lebensstandards.³⁰ Und dies muss seinen sichtbaren Ausdruck in materiellen Zuwendungen an die Kirche finden.

Das traditionelle Christentum muss wieder seiner Berufung zur Reflexion, seiner intellektuellen Berufung gerecht werden. Man muss die eigene Glaubenserfahrung denkerisch durchdringen. Man muss diese Erfahrung angesichts der großen globalen Herausforderungen durchdenken, mit denen die Gesellschaft all jene konfrontiert, die für eine mögliche neue Welt kämpfen. Man muss sie denkerisch rechtfertigen angesichts des Hungers und Durstes unserer Zeitgenossen, die sich inmitten des Fragmentierungsprozesses, in dem wir versinken, nach überzeugenden und vernünftigen Sichtweisen des umfassenden Ganzen sehnen und ihre Hoffnung darauf richten.

4. Ein weiteres interessantes Faktum ist die veränderte religiöse Situation in Brasilien und die damit verbundene Herausforderung. Pedro Ribeiro de Oliveira zufolge stand es noch vor einigen Jahren außer Frage, dass das brasilianische Volk von Grund auf religiös ist. Dies beinhaltete auch, dass alle Religionen gut wären und zu Gott führten. Religionslos zu sein war die Ausnahme und nicht die Regel. Heute ist das anders. Sich zu einer Religion zu bekennen ist kein Zeichen dafür, dass die betreffende Person gut oder sittlich hochstehend ist. Umgekehrt bedeutet das Fehlen eines religiösen Bekenntnisses nicht, dass jemand schlecht oder verwerflich wäre. Diesbezüglich gibt es einen Wandel innerhalb der Kultur Brasiliens zu verzeichnen. Das Problem betrifft nicht nur den Katholizismus oder das traditionelle Christentum, sondern die Religion allgemein. Diese neue Situation birgt in sich eine neue Herausforderung für den Diskurs der christlichen

Kirchen und insbesondere der katholischen Kirche in Brasilien. Die Darstellung der Glaubensinhalte muss diesen Stand der Dinge berücksichtigen und darf nicht direkt mit dem Katechismus beginnen; sie muss vielmehr die Offenheit des Menschen auf das Religiöse hin als gegeben voraussetzen und versuchen, die positiven Inhalte der Religion als solche freizulegen, die dabei helfen können, den Durst nach dem Absoluten konkret zu benennen, den jeder Mensch in sich spürt und den die postmoderne Gesellschaft als solche nicht stillen kann.

Zum Schluss: Ein neues Pontifikat, neue Herausforderungen

Als die Erhebung aus dem Jahr 2010 abgeschlossen wurde, befand sich die katholische Kirche in einer deutlich anderen Situation als heute. Benedikt XVI. war der Papst nach dem langen Pontifikat Johannes Pauls II. Die katholische Kirche musste viele heikle Probleme bewältigen, die ihr Image in den Medien beschädigten.

Zu Beginn des Jahres 2013 trat ein radikaler Wandel hinsichtlich des äußeren Erscheinungsbildes, des Images und schließlich der Realität der katholischen Kirche auf der ganzen Welt ein. Und auch Brasilien blieb von dieser Veränderung und ihren Folgen nicht unberührt.

Während des Weltjugendtages in Rio de Janeiro im Juli 2013 hat die Präsenz des Papstes gezeigt, dass der Katholizismus nach wie vor das Potenzial hat, Leute zu mobilisieren und zu begeistern. Drei Millionen Menschen bevölkerten den Strand der Copacabana und begleiteten den Papst durch die ganze Stadt. Und die christlichen Symbole erfüllten das Erscheinungsbild dieser wunderbaren Stadt, die Blicke ihrer Bewohner sowie der unzähligen Touristen und Pilger.

Die Vielfalt wurde im Ereignis spürbar. Nicht nur physisch, sondern auch als inspirierendes Moment der Worte und Gesten des Papstes Franziskus und durch die Beteiligung der Versammlung, die an sich im äußeren Erscheinungsbild und der Religionszugehörigkeit so bunt war. Dennoch ist es nicht in Abrede zu stellen, dass das Selbstwertgefühl der brasilianischen und lateinamerikanischen Katholiken neuen Auftrieb gewonnen und neue Hoffnung geschöpft hat.

Nun gilt es die Prozesse zu beobachten, die dem Beginn dieses Pontifikates folgen, um zu sehen, wie sich Wechsel der Religion und Religionszugehörigkeit in diesem riesigen Land südlich des Äquators entwickeln. Mit Sicherheit sind für die Weltkirche neue Zeiten angebrochen, und dies gilt in gleichem Maße auch für die Kirche und die Gesellschaft Brasiliens.

¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik* (Stimmen der Weltkirche, 41), Bonn 2007, Nr. 100.

² Vgl. die klassischen Werke zu Brasilien, die ausführlich die ethnische Vermischung themati-

sieren, etwa: Gilberto Freyre, *Problemas brasileiras de antropologia. Obras reunidas de Gilberto Freire*, Rio de Janeiro 1962.

³ Als Erbe der portugiesischen Kolonialisierung war der Katholizismus Staatsreligion bis zum Inkrafttreten der republikanischen Verfassung im Jahr 1891, die einen laizistischen Staat etablierte.

⁴ Zum Beispiel Nossa Senhora Aparecida am 12. Oktober, Círio de Nazaré im November usw.

⁵ So zählte zum Beispiel nach der Erhebung des IBGE aus dem Jahr 1991 der Bundesstaat Rio de Janeiro etwa 13 Prozent Anhänger von Pfingstkirchen und 13 Prozent „Religionslose“. Diese Zahlen haben sich seit der darauf folgenden Erhebung im Jahr 2000 beträchtlich erhöht. Diejenigen, die sich als religionslos bezeichnen, machen nun 20 Prozent aus. Die Zahl der Katholiken ist erheblich gesunken (um 12 Prozent). Im Gegenzug hat sich die Zahl der Evangelikalen erhöht (um 15 Prozent).

⁶ In den Analysen über die religiöse Situation des Landes vonseiten brasilianischer Theologen während der Neunzigerjahre wurde dieses Bild vom Supermarkt häufig verwendet, um das Phänomen zu beschreiben, dass die Menschen Elemente aus mehreren Religionen auswählen, die sie wie die Produkte aus dem Supermarkt einkaufen und wieder wegwerfen. Vgl. Paul Valadier, *Catolicismo e sociedade*, São Paulo 1989, 89.

⁷ Der Ausdruck „Orte des Transits“, den wir in Anspielung auf die neue theologische Forschung gebraucht haben, stammt von Michel de Certeau, der einen seiner Essays unter diese Überschrift stellt: Michel de Certeau, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009, 188–214.

⁸ Wir beziehen uns hier auf die Arbeiten im Rahmen des Seminars Censo 2010: *O Censo e as religiões no Brasil*, das an der Päpstlichen Katholischen Universität Rio de Janeiro im September 2012 durchgeführt wurde; insbesondere greifen wir zurück auf die Arbeit des brasilianischen Theologen Paulo Fernando Carneiro de Andrade, *O Censo de 2010 e as religiões no Brasil. Reflexões Teológicas em uma perspectiva católica*. Eine Publikation in Buchform war für Ende 2013 geplant.

⁹ Diese Überlegungen lehnen sich insgesamt an die erwähnte Arbeit de Andrades an (ebd.).

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Vgl. Pew Research Center, „Nones“ on the Rise: *One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation*, Washington 2012, 13. Zitiert nach de Andrade, *O Censo de 2010*.

¹² Vgl. die Zahlen, die die Europäische Kommission im Jahr 2005 veröffentlicht hat: European Commission, *Special Eurobarometer 225: Social Values, Science & Technology*, Brüssel 2005, 9 (zitiert nach de Andrade, *O Censo de 2010*).

¹³ Die afrobrasilianischen Religionen sind zwar afrikanischen Ursprungs, doch sie wurden von verschiedenen Generationen durch Portugiesen in die neue Kolonie verschleppter Sklaven jeweils neu gestaltet. Was die „neuen Religionen“ betrifft, so denken wir vor allem an die sogenannten „ökologischen“ Religionen, die auf brasilianischem Boden, vor allem im Amazonasgebiet, entstanden sind, unter anderem *Santo Daime*, Union der Pflanze. Vgl. dazu Luiz Eduardo Soares, *Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil*, in: ders., *O rigor da disciplina*, Rio de Janeiro 1994.

¹⁴ Dasselbe kann von den USA gesagt werden, wo trotz der stärkeren Präsenz östlicher Religionen aufgrund von Einwanderung die Zugehörigkeit zu einer nichtchristlichen Religion im Jahr 2007 nur 4 Prozent betrug und im Jahr 2012 auf 6 Prozent anstieg. Der Unterschied zwischen uns und den Vereinigten Staaten geht auf die Tatsache zurück, dass diese Vielfalt innerhalb des christlichen Lagers bei uns eine Erscheinung der jüngeren Zeit und seit etwas mehr als zwei Jahrzehnten zu beobachten ist. Sie ist vor allem dem Erfolg der Evangelikalen geschuldet. Zuvor war die Sphäre der Religion fast vollständig vom Katholizismus beherrscht. Hier wie dort hat die Säkularisierung zum Wachstum der Pfingstkirchen geführt sowie den Religionswechsel und Ausdrucksweisen der religiösen Erfahrung befördert, die keiner institu-

tionellen Reglementierung unterworfen sind. Obwohl in den USA das dominierende religiöse Grundmuster evangelikal ist, ist die katholische Kirche für sich genommen die größte christliche Konfession. Der Katholizismus hat in den USA auch die größten Veränderungen durchgemacht. Die bemerkenswerteste darunter ist ein Prozess der Abwanderung von traditionell katholischen Volksgruppen und deren Kompensation durch Einwanderer aus Lateinamerika. Wenn man die Alterskohorten betrachtet, dann sind von den 18- bis 34-jährigen Katholiken 58 Prozent aus Lateinamerika, von den über 65-jährigen lediglich 15 Prozent. Wie bei uns ist es in den USA die katholische Kirche, die am meisten unter dem Prozess der Abwanderung leidet und sowohl an andere christliche Kirchen als auch an die Gruppe der „Religionslosen“ Mitglieder verliert.

¹⁵ Vgl. dazu de Andrade, *O Censo de 2010*.

¹⁶ www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511180-desafeicao-religiosa-esse-conceito-seria-central-para-entendermos-os-sem-religiao-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira, aufgerufen am 24. Mai 2013.

¹⁷ Vgl. Carta Capital (São Paulo), 22. 7. 2012, Rodrigo Martins: www.mccomunicacao.com.br/mc/services/clippingm/noticia_email.asp?=-19841444&b=78B229D4&c=22/7/2012.

¹⁸ Vgl. Marcelo Barros, *Os gemidos da criação: desafios à atual Teologia da Libertação*, in: www.wftl.org/pdf/005.pdf, aufgerufen am 27. Mai 2013: „Bereits in den Neunzigerjahren sagte José Comblin, die Theologie der Befreiung habe die Option für die Armen getroffen, die Armen hingegen hätten für die Pfingstkirchen optiert. Natürlich bedarf diese Analyse der Differenzierung und anderer Erklärungen, doch heute legen die Basisgemeinden selbst und viele Vertreter der Volkspastoral eine andere Sensibilität an den Tag als die Volksbewegungen der Siebzigerjahre.“

¹⁹ Vgl. den Bericht der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) vom 29. 6. 2012, dem Tag, an dem die Erhebung veröffentlicht wurde, über das Erscheinungsbild der Religion in Brasilien: „Die Erhebung, die von CERIS [Centro de Estatística e Investigações Sociais, ein Forschungsinstitut, das von der Brasilianischen Bischofskonferenz gegründet wurde] im Jahr 2010 durchgeführt wurde, zeigte das Bild einer lebendigen Kirche.“

²⁰ Vgl. Carlos Alberto Steil - Rodrigo Toniol, *O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. Comunicação apresentada no seminário „O Censo e as religiões no Brasil“*, PUC-Rio, September 2012 (Buchpublikation unter demselben Titel war für Ende 2013 geplant).

²¹ Wir folgen hier de Andrade, *O Censo de 2010*.

²² Antônio Flávio Pierucci, *A encruzilhada da Fé*, in: Folha de São Paulo, 19. Mai 2002, 4-7.

²³ Walter Altmann in einem Interview für die ALC (Agência Latino-Americana e Caribenha de Comunicação = Nachrichtenagentur für Lateinamerika und die Karibik) vom 2. 7. 2012, publiziert von IHU am 3. 7. 2012: www.ihu.unisinos.br/noticias/511111-censo-apresenta-falha-na-classificacao-das-religoes-aponta-altmann. Er zitiert hier Ireneu Rabuske und sagt: „Im 20. Jahrhundert war es fast Pflicht, Katholik zu sein, denn die katholische Kirche war beinahe die einzige Konfession im Land. Doch viele waren nicht mehr als Taufscheinkatholiken. Welche Art von spiritueller Begleitung konnte ein Gläubiger in der Gegend, an der Rio Grande do Sul an Uruguay und Argentinien grenzt, erhalten, der von Zeit zu Zeit einen Priester sah, welcher auf dem Rücken eines Esels von der Hauptstadt kam und eine Entfernung von 700 km zurückgelegt hatte?“

²⁴ Ebd.

²⁵ Silvia Fernandes, *A reconstrução da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença*, in: www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes, aufgerufen am 9. September 2012.

²⁶ Vgl. das Werk von Zygmunt Bauman (z.B. *Flüchtige Moderne*, Frankfurt am Main 2003, oder

Flüchtige Zeiten, Hamburg 2008). Er ist unserer Meinung nach der beste Interpret der flüchtigen bzw. „flüssigen“ Zeiten der Postmoderne und die Entstehung eines Konsumismus, der wie ein Raubtier Ideale und Praxis verschlingt.

²⁷ Vgl. z.B. die Werke von aktuellen Denkern wie etwa Martín Gelabert, *Valoración cristiana de la experiencia*, Salamanca 1990; Raimon Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Barcelona 2005; Henrique C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, São Paulo 2000; Juan Martín Velasco, *A experiencia de Deus*, São Paulo 2001, u.a.

²⁸ Siehe zum Beispiel die bedeutende Rolle, die das Centro Dom Vital seit den Vierzigerjahren gespielt hat. Zu ihm gehörte unter anderem Alceu Amoroso Lima. Vgl. auch die Dokumente der Brasilianischen Bischofskonferenz aus dieser Zeit, die stark vom Kampf um die Menschenrechte geprägt sind.

²⁹ Vgl. Lukas Lingenthal, *Movimiento pentecostal en Brasil*, in: Hans Blomeier u.a., *Influencia de los cultos y/o confesiones en la política*, Diálogo político 4/2012.

³⁰ Ebd. Aus Platzmangel muss unsere Erklärung hier recht einfach ausfallen. Doch es ist in etwa der Kern dieser Theologie.

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

Lateinamerika: der farbenprächtige Subkontinent

Kulturelle und religiöse Vielfalt

Luiz Carlos Susin

Der Beitrag zeigt vor allem die ökologischen Wurzeln der immer noch sehr lebendigen Kulturen Lateinamerikas auf. Er widmet sich einigen gemeinsamen Elementen der alten Kulturen angesichts der imperialen Kulturen und deren Gewalt. Dann untersucht er, wie sich diese alten Kulturen unter der Vorherrschaft der barocken lateinamerikanischen Kolonialkultur angepasst und auf diese Weise einen schamanisch und magisch geprägten Synkretismus geschaffen haben, der sich durch ein ambivalentes, zweifaches Verhältnis auszeichnet: ein Verhältnis einerseits des Widerspruchs gegen die barocke Kultur und andererseits der Synthese mit ihr. Dieses kulturelle Grundmuster, das zuinnerst von der religiösen Erfahrung beseelt ist, erfährt mit der Heraufkunft der Moderne in unseren Tagen eine neue Blüte und eine Verbreitung wie nach einem Pfingstereignis. Schließlich stellt Susin in seinem Beitrag die Frage, wie man mit diesem farbenprächtigen Reichtum der lateinamerikanischen Kulturen pastoral umgehen soll, vor allem, wie man widersprüchliche Elemente innerhalb dieses Synkretismus herausarbeiten kann.