

Mühselig-Beladene auf der Suche nach Erlösung

Szenarien und Perspektiven konfessioneller Migration in Lateinamerika

Paulo Suess
suess@uol.com.br

1. Einführung

Aufklärung, Rationalismus und Säkularisierung, die noch bis ins vergangene Jahrhundert hinein mit dem Anspruch auftraten, ein freies Zusammenleben unter Gleichen zu garantieren, haben ihre Versprechen für die Mehrheit der Weltbevölkerung nicht wahr gemacht. Die Masse der Hungernden auf Weltebene und die Korruption des Wortes durch Kapital und Propaganda zeigen uns, dass wir von der Erfüllung der säkularen Versprechungen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität so weit entfernt sind wie von den im einzelnen empirisch nicht nachprüfbaren Versprechungen der Religionen. Religionen haben dabei den Vorteil, dass ihre Versprechen sich grundsätzlich auf die Zukunft richten, auf ein glückliches Weiterleben nach dem Tode z.B., also in der Gegenwart nicht falsifiziert werden können, im Gegensatz zu den Versprechen von Aufklärung und Moderne. Dabei können die meisten Religionen mit ihrer besonderen Sensibilität für das Humane auf die punktuelle Antizipation ihrer endzeitlichen Versprechen hinweisen, weil sie eben doch präsent sind, wenn es um das letzte Hemd geht und wenn Aufklärung und Vernunft schon lange das Boot verlassen haben oder Menschen in den Händen teurer Apparate künstlich und kalt am Leben halten.

Vielleicht ist die Bewertung dieser Präsenz als Reflex einer Hoffnung auf Transzendenz die entscheidende Ursache dafür, dass das allmähliche Austrocknen des religiösen Terrains nicht stattgefunden hat. Auch in säkularisierten westeuropäischen und nordatlantischen Ländern ist Religion wieder ein Thema geworden, dem – und dies nicht erst seit dem 11. September 2001 – im Szenarium der Weltpolitik politische und kulturelle Aufmerksamkeit zukommt. Ein Teil der Menschheit hat wieder einen Berg bezwungen, den der Säkularisierung, und beginnt gelangweilt und unter heterogenen Zeitverhältnissen den Abstieg. Was sie da oben gesehen hat, war trostlos und so schickt sie sich an – teilweise regressiv, teilweise resignativ – zur Wiederaufnahme des religiösen *status quo antes*.

Manche haben den Berg der Aufklärung und Säkularisation überhaupt nicht bestiegen, haben die Moderne umgangen und reiben sich jetzt die Hände, weil sie, wie sie meinen, sich einen unnützen Weg gespart haben. Sie leben weiterhin im religiösen Tal an den Herausforderungen der heutigen Welt vorbei und schauen mit einer naiven, bisweilen infantilen Sicht auf eine unvermittelte post- oder nachsäkulare Landschaft mit sehr

verschiedenen Szenarien, die ob ihrer Vielfalt auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen sind.

Die postsäkulare Landschaft ist eine äußerst bunte und polyphone Landschaft. Mit den Posaunen der Pfingstbewegung, den Orgeln der historischen Religionen, den Trommeln afro-pentekostaler Bewegungen, mit der Harfe derer, die sich zu keiner Religion bekennen, und mit den Flöten polytheistischen Neuheidentums, das die Wiederkehr der Götter verkündet, gleicht die religiöse Musik der postsäkularen Gesellschaft mehr einer improvisierten Zugabe eines Jazzkonzerts als einer klassisch-polyphonen Kantate. Großflächige Gebiete gehen den traditionellen Religionen verloren. Sie erhalten einen Denkkzettel für die unfairen Bedingungen, unter denen sie sich dieses Land, im Gegensatz zu ihren verkündeten Postulaten, angeeignet haben.

Die Rede, welche die postsäkulare Landschaft zu beschreiben versucht, bei der noch gar nicht ganz ausgemacht ist, ob es sich noch um Moderne, also um eine durchaus vorstellbare postsäkulare Moderne, um Regression in die Vormoderne oder um Versatzstücke einer sog. Postmoderne handelt, ist weithin eine defätistische Rede. Sie hat den Glauben an die Möglichkeit, soziales Leben auf der Basis von Vernunft, von Gleichheit, Freiheit und Solidarität zu organisieren, aufgegeben und häufig mit einem diffusen „Warten auf Godot“ vertauscht. Es muss damit gerechnet werden, dass der von Kapital und Politik ausgetragene Sozialdarwinismus in dieser postsäkularen und vorläufig noch multikulturellen Weltgesellschaft sein Spielchen der Entsolidarisierung wird leichter abwickeln können als in traditionsgefestigten und institutionell eingebundenen Gemeinden von Glaubenden.

Freuen wir uns also nicht zu früh auf die Rückkehr des Religiösen, oder, wie wir vielleicht besser sagen sollten, auf die neue Konfiguration des Religiösen, das nicht nur ohne institutionelle Einbindung, also ohne den Versuch einer organisierten und immer auch prekären institutionellen Brüderlichkeit und Solidarität auskommt, sondern vielleicht sogar ohne den Anspruch auf Erlösung, oder das eben diesen Anspruch entweltlicht, transzendentalisiert, spiritualisiert und dadurch zur humanen Irrelevanz verkommen lässt.

In dieser offenen und bunten religiösen Landschaft, die trotz einer nivellierenden Globalisierung auch weiterhin von kulturellen Ungleichzeitigkeiten geprägt ist, entstanden nicht neue Koalitionen zwischen den Kulturen auf Grund ihrer irreduziblen Alterität, sondern kriegerische Auseinandersetzungen um kulturelle Hegemonie, aber auch neue Mischverhältnisse und Abgrenzungen, die den Weg zu einer Weltkultur fraglich erscheinen lassen. Solche Mischverhältnisse tragen immer grundlegende Konflikte der Identität in sich, nicht nur zwischen Völkern und Kulturen, deren Modernität über andere Mühlen gelaufen ist, sondern auch in den Individuen selbst, die oft das Abbild und die Zerrissenheit der plurikulturellen Gesellschaft ganz stürmisch auf der Stirne tragen.

2. Lateinamerika

Religion ist weit davon entfernt sich im Globalisierungsfieber der Kulturen als makro-ökumenische Welt-Einheitsreligion zu spiegeln. Im Gegenteil, durch den Sprung aus dem Ghetto in eine sich medial darstellende Öffentlichkeit ist sie zu einem interkulturellen und intrakulturellen politischen Stolperstein geworden. Wie sieht das in ehemals kolonisierten Ländern aus, bei denen das Paket aus Macht, Religion und ökonomischer Ausbeutung besonders fest verschnürt war?

Lateinamerika ist nicht nach europäischen Mustern durch Aufklärung und Säkularisierung hindurchgegangen. Zwei Gründe sollen dafür benannt werden:

- Kolonialmächte wünschen sich keine aufgeklärten Kolonien,
- indigene und afro-amerikanische Kulturen, aber auch die Kulturen der Armen haben es gelernt, um überleben zu können, sich in verschiedenen kulturellen und religiösen Rastern gleichzeitig zu artikulieren.

Man kann die Kultur des Anderen als Vorzeigekultur strategisch vor sich hertragen, ohne sie sich anzueignen und ohne seine eigene Kultur ganz aufzugeben. Ich denke dabei an jenen Kaziken der Amazonasregion, der bei einer Versammlung seines Stammes, zu der auch Nicht-Indigenas eingeladen waren, mit einem dicken Buch ankam und seine freie Rede dann so vortrug, als würde er sie aus dem Buch ablesen. *Noblesse oblige*. Unter dem Druck der hegemonialen Kultur kann die Taufe zum Zivilisationspass werden. „Wie Heine Christ wurde, um als Jude in Frieden weiterleben zu können, so lässt sich auch der Guarani taufen, wo immer es möglich ist“, berichtete der deutsche Ethnologe Curt Nimuendaju zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts.¹ Wer überleben will, darf sich mit der herrschenden Schicht nicht direkt auf Kriegsfuß stellen, ob es sich nun um Religion, Politik oder Ökonomie handelt. Hinter Heiligen der Katholischen Kirche können sich afrikanische Orixás verbergen. Je strenger die äußeren Kontrollmechanismen sind, desto verfeinerter sind auch die Strategien der Geheimhaltung.

In das zeitgenössische Zusammenleben in Lateinamerika ist viel von der Überlebensstrategie der Indigenas eingeflossen, die in der Gleichzeitigkeit von völlig Ungleichzeitigem besteht: Sie wurden katechisiert und kolonisiert; sie verehren die Schutzengel der Kolonisatoren und respektieren ihre eigenen Dämonen; sie wissen, wie es nützlich sein kann, eine Kerze für Gott und eine andere für den Teufel anzuzünden. Für die Menschen, im Wahnsinn einer Stadt wie São Paulo, scheint der Pluralismus der Religionen überhaupt kein Problem zu sein. Man geht zum Schamanen in die Favela und zum

¹ NIMUENDAJU UNKEL, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, São Paulo: Hucitec, 1987, S. 27.

Spezialarzt in die Klinik. Ein jeder hat ganz spezifische Aufgaben und Heilmittel. Man geht in die Show-Messen von Marcello Rossi und in die Vorträge von Leonardo Boff. Dabei handelt es sich meist nicht um die gleichen Gruppen, sondern um verschiedene Sektoren innerhalb der Katholischen Kirche, die um ihr materielles und spirituelles Überleben kämpfen. Der praktisch gelebte Pluralismus der Religionen verweist auf Widerstandsstrategien inmitten der Unwirtlichkeit der Städte. Monokultur ist immer gefährdet. Man weiß das, weil man ja aus dem Hinterland kommt, wo man immer Mais und Kartoffel, Reis und Bohnen gleichzeitig angebaut hat.

Nur eine Religion kann die Vielfalt der Bedürfnisse und der Übel gar nicht abdecken, sagt der Erzähler, Kopfjäger und Bandenführer Riobaldo aus dem Nordosten (Sertão) Brasiliens in dem Roman *Grande Sertão: Veredas*, von Guimarães Rosas, der zur Weltliteratur gehört:

Der Sertão ist überall, wo die Viehweiden keine Zäune haben, wo man meilenweit reitet, ohne auf einen Menschen, auf ein Haus zu stoßen, wo Menschen unbesorgt um den Knüppel der Obrigkeit leben, wo ältere und härtere Gesetze herrschen: das Recht des Stärkeren (...) und wo selbst Gott, wollte er sich dorthin wagen, lieber ein Gewehr mitbringen sollte. (...) Gebet ist es, was vom Wahnsinn heilt. (...) Ich hier verpasse keine Gelegenheit, die mir eine Religion anbietet. Ich nehme alle wahr. Ich trinke Wasser aus jedem dieser Flüsse... Nur eine Religion, das ist zu wenig für mich, das reicht mir nicht. Ich bete christlich, katholisch; das erfüllt mich ganz sicher; aber ich akzeptiere auch die Fürbitten meines Onkels Quelemém; dessen Doktrin ist die von (Allan) Kardec. Aber, wenn ich eine Gelegenheit habe, gehe ich nach Mindubim, wo ein Gläubiger namens Mathias sich befindet. Er ist Methodist: dort klagt man sich an, dass man Sünder ist, liest laut die Bibel, und betet und singt deren schöne Lieder. Alles beruhigt und erhebt mich. Jeder religiöse Schatten erfrischt mich.²

Was ist er nun, dieser Riobaldo? Ist er Katholik, Spiritist oder Methodist? In unserer griechisch-christlichen Tradition, nach der, ganz platonisch, das Eine das Ganze ist, wurde der Vielfalt ein Mangel an Seinsqualität nachgesagt. Vielfalt ist Zerfall des Einen, bedeutet Babylon. Die biblische Monogenese der jüdisch-christlichen Tradition hat uns abverlangt, religiöse Unterschiede als Degeneration durch die Erbsünde zu verstehen und als rebellischen Widerstand gegen das Gesetz Gottes, das einer unveränderlichen und vorausberechenbaren Natur und dem Kosmos eingeschrieben sei. Die Heilsgeschichte hat die einzige Aufgabe, die durch Sünde entstandene Zerstreuung, die Konfusion und Vielfalt rückgängig zu machen. Die Christenheit war der letzte globale Versuch, die verlorene Gnade wieder zurück zu erhalten über die Rekonstruktion der Welt in ihrer Singularität.

Als Gefangene dieser Lesart der Heilsgeschichte betrachteten die Vertreter der Christenheit die Vergangenheit der Anderen nicht nur als irrelevant für eine so

² ROSA, João Guimarães, *Grande sertão: veredas*, 13 ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1979, S. 15. Deutsche Ausgabe: ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão*. Roman aus dem brasilianischen Portugiesisch von Curt Meyer Clason, Frankfurt/Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1994.

vereinheitlichte Heilsgeschichte, sondern geradezu als ein Hindernis für die Übermittlung der „wahren Religion“, die ja die Voraussetzung ist einer gemeinsamen Heilsgeschichte für alle. „Den vergangenen Geschlechtern hat Gott erlaubt, dass alle Nationen ihren eigenen Weg gingen“ (Apg. 14,16). Mit dem Kommen Jesu Christi, der sich als *der* und nicht als *ein* Weg geoffenbart hat, sind religiöse Sonderwege überflüssig geworden und es darf, ja es muss um die Bekehrung aller Nicht-Katholiken zum Katholizismus gebetet werden. Auf diesem gemeinsamen Nenner treffen sich die zeitgenössischen Fundamentalismen aller Denominationen mit der kolonialen Katechese der Katholischen Kirche.

Für die Aufnahme ins Römische Imperium musste das Christentum einen hohen Preis bezahlen. Es nahm nun selbst imperiale Strukturen an, die sich in Dogma, Kirchenrecht und Liturgie bis heute widerspiegeln. Gewagte historische Leihgaben aus Athen und Rom können nicht ohne Weiteres der Vorsehung zugeschlagen werden. Sie mögen opportun gewesen sein, nicht aber providentiell. Griechische Philosophie etwa den Status göttlicher Vorsehung zuzugestehen, hieße die jedem kontextuellen Dialekt innewohnende Kontingenz zu verkennen.

Auch Riobaldo trägt die Geheimnisse Gottes in den „irdenen Gefäßen“ einer funktional zusammengestückelten Volksfrömmigkeit. Seine Auswahl an religiösen Versatzstücken ist ganz individuell, aber die psychische Notwendigkeit einer die einzelne Konfession überschreitenden Mischreligion ist kollektiv. Auch sie ist ambivalent in ihren Signifikanten (Statuen, Bildern, Prozessionen, Gebeten, Gesängen) und Signifikaten (Inhalten, Begriffen). Sie kann gleichzeitig in befreiungstheologischen und fundamentalistischen Horizonten ausgepinelt und von ideologisch ganz verschiedenen ausgerichteten Sektoren der Kirchen vereinnahmt werden. Weil in diese Volksreligiosität jedoch die realen Bedürfnisse der Armen eingelagert sind, daher kann sie nie ganz und längerfristig gegen ihre eigenen Subjekte instrumentalisiert werden.

In dieser Volksfrömmigkeit, so *Evangelii nuntiandi*, „kommt ein Hunger nach Gott zum Ausdruck, wie ihn nur die Einfachen und Armen kennen“ (EN 48). „Die Religion des lateinamerikanischen Volkes ist in ihrer ausgeprägtesten kulturellen Form Ausdruck des katholischen Glaubens. Es ist ein Volkskatholizismus“ wurde in Puebla (Nr. 444) noch ganz steil behauptet und Aparecida bleibt nicht dahinter zurück. Es umarmt die Volksreligiosität und schärft uns Pflegeleichtes ein, wie: „Zu den Ausdrucksformen der Spiritualität zählen Patronatsfeste, Novenen, Rosenkranz und Kreuzweg, Prozessionen, Tänze, religiöse Volkslieder, die Vorliebe für Heilige und Engel, Gelübde und Familiengebete“ (DAP 259). Und dann einige Zeilen weiter: „Die Mystik des einfachen Volkes“ (DAP 262) ist eine Begegnung mit Jesus Christus und dem Heiligen Geist, bei der „Körperlichkeit, Emotionalität, Symbolisches und konkrete menschliche Bedürfnisse eine große Rolle spielen. Es ist eine

Spiritualität, die in der Kultur der einfachen Menschen Gestalt angenommen hat“ (Dap 263, vgl. 261).

Die lateinamerikanische Volksreligiosität darf nicht im Raster der postsäkularen Zeit gelesen werden. Es handelt sich vielmehr um eine postkoloniale Zeit, deren Phänomene in vielem mit der postsäkularen Zeit verwechselt werden können. Auch in Lateinamerika ist augenscheinlich ein Weniger an Kirchenbindung zu beobachten. Aber hat hier Kirchenbindung unter den Bedingungen freier Zustimmung und mit der trotzigen Entschlossenheit von Beitragszahlern je existiert? Die Volksreligiosität ging nicht durch europäische Säkularisationsprozesse hindurch, aber auch in Lateinamerika gilt die mehr und mehr wahrgenommene republikanische Religionsfreiheit. Es kann heute jeder seine religiöse Zugehörigkeit bekennen, ohne deshalb von der Polizei verfolgt zu werden, wie das noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts bei der Zugehörigkeit zu afro-amerikanischen Religionen der Fall war.

Ein weiterer Grund, neben der republikanischen Religionsfreiheit, für die nachlassende Kirchenbindung mag, im Fall der Katholischen Kirche, die institutionelle Distanz zum Volk sein. Eine ständig dünner werdende Ämterstruktur wird dem Bedürfnis nach Nähe der einfachen Menschen nicht gerecht. Sie ziehen dann doch häufig den Pastor in der Hand dem katholischen Priester auf dem Dach vor. Es handelt sich dabei nicht um die pure Lust am Wandern, sondern es ist die fehlende kirchlich-pastorale Präsenz, welche die religiöse Wanderschaft steuert. Dazu kommt noch der sogenannte Zeittrend zum raschen Bilder- und Warenwechsel, der zu einem Mehr an individualistischer Religiosität und zu einem Weniger an kollektiver, auch kulturell bedingter Kirchenzugehörigkeit führt. Die religiöse Eigenbedarfsdeckung an der Zapfsäule der Religion, an der man sich mit dem integristisch-objektivistischen Fundamentalismus (*Opus Dei*, *Legionarios de Cristo*), der alles genau weiß, und mit seinem Gegenteil, mit dem emotional durchtränkten Subjektivismus charismatisch-pfingstlicher Bewegungen, die alles fühlen und subjektiv experimentieren, eindecken kann, bringt kein Mehr an Solidarität. Während der integristische Fundamentalismus sehr anziehend auf die kulturellen und ökonomischen Eliten wirkt, wird der pfingstliche Subjektivismus vor allem von den Mühselig-Beladenen aufgesucht, oft als Möglichkeit zu träumerischem Selbstvergessen. Beiden Extremen jedoch fehlt der inkarnatorische und transformatorische Impetus.

3. Religiöse Zugehörigkeit und Migration in Brasilien

Der Katholizismus in Brasilien steht heute vor einer Reihe grundlegender Herausforderungen. Zum einen geht es um die Gleichzeitigkeit ganz verschiedener religiöser Formationen im Individuum ohne strenge institutionelle Bindung oder religiöse

Gruppenbildung, zum anderen geht es um das Phänomen religiöser Wanderschaft von einer Glaubensgemeinschaft zur anderen, verursacht durch kulturelle Trends und ministerielle Abwesenheit. Die Katholische Kirche steht vor einem semantischen Synkretismus und einem institutionellen Exodus. Beim Exodus kann es sich um kurzfristige Schnupperbesuche oder um dauerhafte „Bekehrungen“ handeln, wobei der Begriff der „Bekehrung“ zu anderen Religionsgemeinschaften noch genauer untersucht werden müsste. Generell kann gesagt werden, dass es in Brasilien in den letzten 60 Jahren nicht um spektakuläre Säkularisation oder Entchristlichung ging, sondern um eine Kreisbewegung innerhalb des Christentums, und zwar hin zu den Pfingstkirchen, und um eine lineare Bewegung weg von institutioneller Bindung an die Katholische Großkirche. Ob aus der katholischen Hegemonie eine evangelisch-pfingstliche werden wird, ist vorerst noch nicht abzusehen.

3.1. Religiöse Zugehörigkeit, Mobilität und Identität

Auf Grund des wachsenden religiösen Pluralismus mussten auch die amtlichen Statistiken ihre Erhebungsdaten ständig verfeinern. Hatte man bei der Volkszählung von 1980 noch die Möglichkeit zwischen neun verschiedenen Religionszugehörigkeiten zu unterscheiden, waren es im Jahre 1991 schon 47 und im Jahre 2000 gab es schließlich 143 Alternativen, um seine Religionszugehörigkeit anzugeben. Die Religionsstatistik der Großstadtregion von São Paulo soll dies veranschaulichen.

Religionsstatistik der Großstadtregion von São Paulo

Religionszugehörigkeit	1991	2000
1. Katholiken	78,92	67,05
2. Traditionell evangelische Gruppen	2,36	2,81
3. Evangelische Pfingstgruppen	6,18	13,59
4. Spiritisten (Allan Kardec)	1,83	2,24
5. Afro-brasilianische Religionen	0,69	0,41
6. Religionen orientalischen Ursprungs	0,97	0,75
7. Esoterische Religionen	0,04	0,05
8. Andere Religionen	1,26	3,53
9. Ohne Religion	6,50	9,23
10. Ohne Erklärung	1,24	0,34
	100,00	100,00
Gesamtbevölkerung der Großstadtregion von São Paulo		17.879.997,00

Quelle³

³ Volkszählung des Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) aus den Jahren 1991 und 2000. Vgl. ALMEIDA, Ronaldo de, "Religião na metrópole Paulista", *Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)*, Bd. 19, Nr. 56, Okt. 2004, S. 15-27, hier 16. - Vgl. die Daten unter leicht veränderten Auslistungskriterien

Die Volkszählung im Jahre 2000 hat eine statistische Abwanderung der Katholiken in den letzten 10 Jahren um 10 Prozent ergeben und trotzdem haben die Katholiken aufgrund des Bevölkerungswachstums in absoluten Zahlen zugenommen.⁴ Umfragen von DataFolha aus dem Jahre 2007 ergaben einen weiteren Rückgang der Katholiken auf 64,0%. Die evangelischen Pfingstkirchen haben ihre Zahlen zwischen 1991 und 2000 verdoppelt, sind also von 13.157.094 auf 26.452.174 angewachsen und können in absoluten Zahlen ein Wachstum von 101% verbuchen. „Ohne Religion“ definieren sich 12.492.189, ein Wachstum von 79,8%.⁵ Zusammenfassend für das Jahr 2000 weist Antônio Flávio Pierucci darauf hin, dass nicht nur der Katholizismus, sondern auch der traditionelle Protestantismus und die afro-brasilianischen Religionen einen signifikanten statistischen Rückgang zu verzeichnen haben.⁶

JAHR	Katholiken	Evangelische	andere Religionen	ohne Religion
1940	95,2%	2,6%	1,9%	0,2%
1950	93,7%	3,4%	2,4%	0,3%
1960	93,1%	4,3%	2,4%	----
1970	91,8%	5,2%	2,3%	0,8%
1980	89,0% (105.868.062)	6,6% (7.885.650)	2,5%	1,6% (1.953.085)
1991	83,3% (122.365.302)	9,0% (13.157.094)	2,8%	4,7% (6.946.077)
2000	73,9% (125.517.222)	15,6% (26.452.174)	3,5%	7,4% (12.492.189)

Quelle⁷

Die Studie des Zentrums für religiöse Statistik und Sozialforschung (CRIS)⁸ aus dem Jahr 2004 hat ergeben, dass die Mehrheit der Brasilianer (68,3%), bei der Religion geblieben ist, in die sie hineingeboren wurde. Etwa 23,5% wechselten irgendwann in eine andere Religion, 8,2% wollten zu dieser Frage keine Angaben machen.

Es sind vor allem zwei Möglichkeiten, die bei religiöser Identitätsbildung im Vordergrund stehen: Trennung („Bekehrung“) oder Summierung („Synkretismus“). Der

in: JAKOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette, *Religião e sociedade em capitais brasileiras*, Rio/São Paulo/Brasília: PUC/Loyola/CNBB, 2006, S. 160-167.

⁴ Vgl. REGINA, Sílvia/FERNANDES Alves (org.). *Mudança de religião no Brasil. Desvendando sentidos e motivações*, CNBB/CERIS, Brasília, o.J.

⁵ Vgl. CAMPOS, 2008, S. 17-21.

⁶ Vgl. PIERUCCI, A. F., „Bye, bye Brasil“ – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000, *Estudos Avançados*, São Paulo, Bd. 18, Nr. 52 (Sept./Dez. 2004): 17-28, hier 17, 27.

⁷ Vgl. die respektiven Volkszählungen in: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), zitiert nach CAMPOS, Leonildo Silveira, „Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: Católicos e Evangélicos entre 1940 e 2007“, *Revista de Estudos da Religião* (Dez. 2008): 9-47, hier 14.

⁸ Das Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais/CERIS ist der brasilianischen Bischofskonferenz angeschlossen.

formale Auszug aus einer Religionsgemeinschaft bedeutet nicht immer Trennung von ihren semantischen Gehalten. Zum Komplex der Trennung gehören vor allem individuelle Migrationsbewegungen von einer Religion zur anderen, Ausschluss der Kirchenbehörde und kollektive Sektenbildung. Beim Trennungsmoment muss immer mit einem gewissen Narzissmus der kleinen Unterschiede im Kampf um Wahrheit und Identität gerechnet werden. Beim Komplex der Beifügung oder Summierung, der kirchenamtlich häufig als Synkretismus verstanden wird, geht es um religiöse Anbauten an eine schon vorgegebene Referenzreligion oder um multiple Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionen. Man kann dann Katholik sein mit einem Bein im Spiritismus, man kann sich als dem Umbandakult angehöriger Katholik verstehen, als evangelischer Christ mit einer losen Zugehörigkeit zum Buddhismus, usf.

Am Ende der 90er Jahre machen Studien darauf aufmerksam, dass die Katholische Kirche mit ihrer zahlenmäßigen Hegemonie in Lateinamerika langsam an ein Ende kommt und dass sie sich mehr und mehr mit einem religiösen Pluralismus auseinandersetzen muss. 1991 gab es 83,3% Katholiken und 9% evangelische Gruppierungen in Brasilien. Nach der Volkszählung im Jahre 2000 gab es noch 73,9% Katholiken gegenüber 15,6% Evangelischen. Im Jahr 2004 betrug der Katholikenanteil an der brasilianischen Bevölkerung noch 67,2%.

3.2. Gegenwärtige Religionszugehörigkeit und religiöse Wanderung

Hier soll der religiösen Migration unter sechs relevanten Großgruppen nachgegangen werden. Dazu gehören, laut Umfrage von CERIS:

1. Katholiken [67,2%];
2. Traditionell evangelische Gruppen (*Evangélicos Históricos*) [4,1%]: Adventisten des siebten Tages, Baptisten, Presbyterianer, lutherische Kirche Brasiliens;
3. Evangelische Pfingstgruppen [13,9%]: *Assembleia de Deus* (Gemeinde Gottes), *Assembleia Cristã* (Christliche Gemeinde) Brasiliens, *Gott ist Liebe*, *Quadrangular*, *Internacional da Graça de Deus* (Internationale Gemeinde der Gnade Gottes), *Igreja Universal do Reino de Deus* (Universale Kirche des Reiches Gottes), *O Brasil para Cristo* (Brasilien für Christus), *Pentecostal* (Pfingstgemeinden);
4. Andere Religionen [3,4%]: Hinduismus, Spiritismus (Allan Kardek), Zeugen Jehovas, Buddhismus, *Vale do Amanhecer*, Mormonen, Umbandisten, Espiritualisten (esoterische Gruppierungen);
5. Ohne genaue Definition der Religion oder mit multipler Religionszugehörigkeit [3,5%];
6. Ohne Angabe einer Religion [7,8%].

In jeder dieser sechs Gruppierungen gibt es ein gewisses Stammpublikum, das unter der Rubrik „unverändert“ aufgelistet wurde und bei den Katholiken am größten ist (95,9%).

Aktuelle Religion	Unverändert	neu hinzugekommen	ohne Angabe	Bevölkerungsanteil
1. Katholiken	95,9	4,0	0,1	67,2
2. Traditionell Evangelisch	22,8	77,2	0,0	4,1
3. Evangelische Pfingstgruppen	14,0	84,6	1,4	13,9
4. Andere Religionen	10,7	89,3	0,0	3,4
5. Religiös undefiniert	17,7	81,2	1,1	3,5
6. Ohne Religion	18,7	80,1	1,2	7,8
Ohne Information				0,1
insgesamt	68,3	23,5	8,2	100

Quelle⁹

Also zu der Gesamtzahl (100%) der heute in Brasilien lebenden Katholiken sind nur 4% in einer zweiten religiösen Sozialisation hinzugestoßen. Dabei geht es jedoch um 15.000.000 Menschen und diese Zahl ist größer als die Gesamtzahl der Religionswechsler zu allen anderen Glaubensgemeinschaften. Inwieweit der relativ geringe prozentuale Zuwachs auf eine irrelevante missionarische Tätigkeit oder mangelnde innere Anziehungskraft des Katholizismus zurückzuführen ist, müsste eigens untersucht werden.

Insgesamt sind 68,3 Prozent der „Gläubigen“ bei ihrer ursprünglichen Gruppe geblieben und 23,5 Prozent sind in irgendeinem Moment ihres Lebens in eine andere Religion übergetreten. Bei den Evangelischen Pfingstgruppen sind nur 14% in ihre Religion hineingeboren worden, während 84,6% erst später durch „Bekehrung“ hinzu kamen. Bei diesen „Evangelischen Pfingstgruppen“ (84,6%) und bei der Gruppe „Andere Religionen“ (89,3%) ist der Prozentsatz der Zuwanderer besonders hoch. Ganz allgemein kann gesagt werden, dass die Wege auf der religiösen Wanderkarte meist zu den evangelischen Pfingstkirchen führen. Dabei darf eine gewisse Zirkularität, die von einer Religion zur anderen führt, nicht übersehen werden. Auch zum Katholizismus stoßen Gruppen hinzu, die

⁹ CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil, 2004, in: REGINA/FERNANDES, *Mudança*, S. 23.

den Durchgang durch „Evangelische Pfingstgruppen“ hinter sich haben. Dabei kann es sich um eine Rückkehr oder um Neubekehrung zum Katholizismus handeln.

Befragt nach den Motiven für den Religionswechsel, antworteten die meisten: „weil ich mich in dieser Religion wohl fühle“, oder „weil ich in der neuen Religion Antwort und Sinn für mein Leben gefunden habe“. Die traditionellen Evangelischen Kirchen und die Katholische Kirche stehen unter dem Druck religiöser Praktiken, spiritueller Bedürfnisdeckung der Pfingstkirchen, esoterischer Therapien, aber auch einer sehr ernst zu nehmenden Sinnfrage in einer Welt, in der Beständigkeit und Orientierung mehr und mehr durch Flexibilität oder aber durch Rückbindung an erstarrte und äußerlich demonstrierbare Traditionen ersetzt werden.

So demonstriert die katholische Gruppe der „Arautos do Evangelho“, der „Herolde des Evangeliums“, ihren Wahlspruch „Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Mt 5,48) in einer sehr auffälligen, paramilitärischen dunklen Kleidung: Auf ihrem Habit ein Kreuz in der Form eines Schwertes, in Gürtelhöhe eine Eisenkette, bis ans Knie reichende militärische Stiefel, kaum Unterschiede zwischen der Kleidung der Männer und der Frauen, militärische Aufmärsche vor dem Allerheiligsten und ihrer Marienstatue. Bei der Hundertjahrfeier der Erzdiözese São Paulo, am 8. Juli 2008, im Fußballstadion Pacaembu, mit circa 30.000 Anwesenden, bestimmten 8.000 dieser „Arautos“ in ihren Uniformen das Bild des Stadions. Sie hatten den privilegierten Auftrag, bei dieser Feierlichkeit die Statue des Hl. Paulus, des neuen Patrons der Stadt, ins Stadion zu tragen. Der militärischen Disziplin der „Arautos“, ihrem liturgischen Formalismus und ihrer triumphalen Selbstdarstellung war es gelungen, all jene Gruppen, welche die pastorale Kärnerarbeit an der Seite der Armen machen, in den Schatten zu stellen. Dahinter mag sich eine Form institutionellen Verdachts verbergen, der den statistischen Rückgang der Katholiken mit einer durch Inkulturationsbemühungen verursachten liturgischen Formlosigkeit, mit der Vernachlässigung der Kleiderordnung und einer ungenügenden Selbstdarstellung in Verbindung bringt.

3.3.

Wiederaufnahmen, Eintritte zur katholischen Kirche sowie Austritte aus der katholischen Kirche in Deutschland (1950-2007)



Ab 1990 mit den neuen Bundesländern.

Zum länderübergreifenden Vergleich sei noch eine Statistik der Deutschen Bischofskonferenz angefügt.¹⁰ Es gibt Anhaltspunkte, dass die religiöse Wanderbewegung, die sich in Brasilien meist innerhalb christlicher Gemeinschaften vollzieht, sich in Europa zu einer Austrittsbewegung aus der Katholischen Kirche ins Niemandsland einer institutionellen Unbekümmertheit konfiguriert, durch die „Anstaltsnade“ (Max Weber) und „Anstaltsgehorsam“ ihren Ausschließlichkeits- und Verpflichtungscharakter verloren haben. Der zurückgehende Kirchenbesuch kann als Vorwarnung gewertet werden, die mehr oder weniger für den gesamten europäischen Großraum gilt.¹¹

Der Unterschied zwischen innerchristlicher Migration und Austrittsbewegung aus dem Christentum muss im Zusammenhang mit dem Grundanliegen des christlichen Glaubens gesehen werden, bei dem es um Leid und Klage, Freude und Hoffnung, Bitte und Dank, kurz, um eine Welt mit Spreu und Weizen und um ihre Erlösungsbedürftigkeit geht, die historisch nicht eingelöst werden kann. Welches sind die Alternativen zu den Heilsversprechen der Erlösungsreligionen und zu einer Suche nach dem Wahren, Schönen und Guten im Horizont der Transzendenz? Es bleiben da zwei immanente Denkfiguren: (a) die radikale Autonomie und Emanzipation in der Perspektive einer ständigen Verbesserung

¹⁰ Siehe: www.dbk.de/zahlen_fakten

¹¹ Vgl. ebd. „Sonntägliche Messebesucher“: 1950: 50,4%; 1990: 21,9%; 2007: 13,7%. Weiterführend hierzu: EBERTZ, Michael, Katholiken – ihr Glaube, ihre Kirche zwischen Apologie und Aporie, in: *Zur Debatte*, Nr. 1/2003. Auch GABRIEL, Karl, Zwischen Entkirchlichung, Individualisierung und Deprivatisierung: Institutionalisierte Religiosität in Europa, in: BORMANN, Franz-Josef/IRLENBORN, Bernd (Hg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft*. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg i. Br.: Herder, 2008, S. 45-60.

von Welt und Mensch und einer progressiv konstruierbaren Selbsterlösung, und (b) das Freudsche Realitätsprinzip, das von der Ambivalenz alles Geschaffenen ausgeht und sowohl innerweltlichen als auch transzendenten Erlösungsverheißungen mit Unglauben, Skepsis und Resignation begegnet. Sowohl in Lateinamerika als auch in Europa, in Brasilien und in Deutschland muss mit dem Vorhandensein aller dieser drei Grundoptionen (religiöses Heilsprinzip, Fortschritts- und Realitätsprinzip) gerechnet werden. Signifikative Unterschiede jedoch ergeben sich durch die Mehrheitsverhältnisse der jeweiligen Optionen. Obwohl die religiöse Wanderbewegung und die plurale Religionszugehörigkeit durch alle sozialen Schichten geht, so ist sie doch bedeutend signifikanter in der unteren Mittelklasse und in der sozialen Unterklasse.¹² Zu den Mühselig-Beladenen gehören vor allem, aber nicht nur diejenigen, die einen halben Mindestlohn erhalten.¹³ In diesen Segmenten der brasilianischen Gesellschaft sind die drei Hauptrömungen der religiösen Migration besonders deutlich: (a) zahlenmäßiger Rückgang der Katholiken und (b) Zunahme der Mitgliederzahlen bei evangelikalen Pfingstgruppen und (c) fast Verdoppelung derer, die behaupten, sie lebten „ohne Religion“, wobei dies meist bedeutet, „ohne institutionelle Bindung an eine bestimmte Konfession“.

Ganz allgemein kann gesagt werden, dass die christliche Matrix bei verschiedenen innerchristlichen Erlösungsangeboten nicht ihre Anziehungskraft verloren hat. Heiligenkulte, enthusiastische Gebetsgottesdienste, die Last des Alltags, Gelübde und die Präsenz von Pastoren können den Glauben an Erlösung, in welcher Form auch immer, aufrecht erhalten. Für europäische Verhältnisse müsste untersucht werden, in wieweit Autonomie, Emanzipation, Selbstbestimmung, Säkularisation und Realitätsprinzip individuell geprägte Ersatzformen für den früher in der Familientradition ererbten Glauben darstellen oder diesen ganz überflüssig machen.

Aus dieser und anderen Situationen erwachsen diskussionswürdige Themen wie erweiterte Kirchentreu, Synkretismus und neue Gestalten der Identität, Fundamentalismus, Buchstabenreligion und Traditionstreue durch Wandel, interner Pluralismus der Religionsgemeinschaften und interreligiösen Dialogs. Bedenkenswert ist ein dem Katholizismus de facto innewohnender Pluralismus, der auch durch noch so restriktive Interpretationsdebatten de jure nicht aus der Welt geschafft werden kann.

¹² Vgl. ALMEIDA, Ronaldo de, Trânsito religioso. Entrevista, in: *Religiões no Brasil, IHU On-Line* (Revista do Instituto Humanitas Unisinos), São Leopoldo/RS (IV/169, 19.12.2005), S. 37-40.

¹³ Die vom Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) verbreiteten Statistiken betrachten als Arme jene Menschen, die pro Kopf einen halben Mindestlohn Reais oder weniger verdienen. Ein halber Mindestlohn beträgt 207,5 Reais und entspricht 72,71 Euros (Wechselkurs vom 4.5.2009). In São Paulo gehören zu dieser Gruppe unter der Armutslinie 35,7% (2007), in Salvador und Recife 43,1% (2008). [Quelle: Gazeta Mercantil, InvestNews, 6.8.2008].

4. Fragmentarische Gegenströmungen durch Mission

Weil es auf die religiösen Abwanderungen bis heute keine theologisch oder soziologisch schlüssige Antwort gibt, daher sind auch alle Vorschläge zu ihrer Eindämmung bisher amateurhaft ausgefallen und könnten schlagwortartig unter „mehr Gebet, mehr Missionarinnen und Missionare, mehr Technik“ zusammengefasst werden. In der pastoralen Praxis würde das bedeuten, dass alle Getauften von der Notwendigkeit von Mission und dem einzigen Heilsweg durch Jesus Christus überzeugt und von einer missionarischen Mystik umgetrieben wären, dass Taufscheinchristen zu virtuosen Katecheten würden und dass freier Zugang zu den relativ teuren Kommunikationsmitteln Fernsehen und Tagespresse offen stünde. Insgesamt wäre das ein Zurück zu urchristlichen oder zu christenheitlich-monokulturellen Verhältnissen, die zwar technische Neuerungen und Marktstrategien einschließen, aber den „freien Markt“ der Religionen dann doch ablehnen. So bleibt es weiterhin bei sektorialen Suchbewegungen, Flickschusterei, fragmentarischen Gegenströmungen, Appellen an ein missionarisch-virtuoses Christ-Sein, wobei wir das, was Gott uns mit diesem durchaus als „Zeichen der Zeit“ zu verstehenden Phänomen der Abwanderung von Gläubigen sagen will, überhaupt noch nicht verstanden haben. Obwohl eine Neuordnung der kirchlichen Dienste eine funktionale Erleichterung bringen könnte, so wäre doch, sagen wir es kurz, die Abschaffung des Zölibats eben nur eine funktionale Antwort auf eine tiefer sitzende Frage. In ihren Strukturen veraltete Ordensgemeinschaften stehen ebenso in der Berufungsklemme wie neuere Gründungen, deren Mitglieder in sozial marginalisierten Milieus präsent sind. Wir leben in einer Großkultur ständiger Innovationen, sodass wir ständig auf etwas Neues gefasst sein müssen, das überlebensnotwendig, aber auch völlig überflüssig sein kann. Die immer rascher werdende Bilderfolge im Fernsehen und die immer kürzeren Schnitte bei Filmen, die uns auf der Leinwand vorgeführt werden, sind gleichsam ein Spiegelbild davon, dass längerfristige Vereinbarungen nicht mehr gelten, sei es auf dem Arbeitsmarkt, in Familienbeziehungen oder bei vermeintlich identitätsstiftenden religiösen Überzeugungen. Gefragt ist der „flexible Mensch“.¹⁴

Eine Alternative wäre, gegenüber der statistisch belegbaren Abwanderung der Gläubigen als harter Tatsache mit Propaganda vorzugehen, mit Überredungskünsten, welche die Ideale, die sie verbal vertreten, inhaltlich verraten, kurz mit Kundenwerbung. Sie würde TV- und Radioprogramme bestellen, Fernsehstationen aufkaufen, potente Spender und Sponsoren anlocken. Sie würde versuchen, die Bedürfnisse einer Gemeinde von potentiellen

¹⁴ Vgl. SENNETT, Richard, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, 8. Aufl., Berlin: Berlin Verlag, 1998. Der Titel der Originalausgabe „*The Corrosion of Character*“, gibt noch besser wieder, worum es geht in der „*Kultur des neuen Kapitalismus*“, nämlich um die „*Zersetzung des Charakters*“.

Abwanderern zu erforschen um sie zu befriedigen, sie würde sich auf ein libidinöses Geschäft einlassen und damit die Entfremdungsmechanismen zu überbieten versuchen, die der Grund der Abwanderung zu sein scheinen. Wir kennen das aus politischen Wahlkämpfen. Propaganda macht aus der Sprache eine Peitsche, eine Maschine, ein kalkulierbares Instrument der Kundenwerbung. Wir sind nicht ganz gefeit in der Katholischen Kirche gegen solche Methoden der Selbstdarstellung von Macht und Würde durch Kleiderordnung, konstantinische Rituale und marktgerechte Sprechweisen.

Neben dieser Pastoral der Integration stehen verschiedene Pastoralzweige, die Widerstand leisten gegen systemische Unterwerfung oder marktfreundliche Selbstdarstellung, die Pastoral an der Seite derer, die ihren Grund und Boden verloren haben, der Arbeits- und Obdachlosen, der Indigenas. Diese pastoralen Bewegungen, die nicht die Massenbasis der Katholischen Kirche repräsentieren, wohl aber zeichenhaft sehr wichtig sind in der brasilianischen Gesellschaft, versuchen die Tendenzen der realen Humanität (Geschwisterlichkeit, Solidarität) und Reste der Freiheit wahrzunehmen und auszubauen. Es darf daran gezweifelt werden, ob sie die Abwanderung abstoppen und die Zuwanderung beschleunigen, weil sie weder kirchlich noch politisch mehrheitlich zustimmungsfähig sind. Sie werden also kein statistisches Aufatmen bewirken. Aber sie werden der Abwanderung von Glaubwürdigkeit einen Riegel vorschieben und der Zuwanderung von Relevanz und Kohärenz Türen öffnen.

Das stellt uns vor die nicht so ohne weiteres zu beantwortende Frage: Wird Glaubwürdigkeit, Relevanz den Mühselig-Beladenen gegenüber und Kohärenz vor dem Wort des Herrn nicht auch zu vollen Kirchen führen? Ich fürchte, dass dies nicht der Fall sein wird, weil ja diese Glaubwürdigkeit, Relevanz und Kohärenz in der pastoralen Praxis eine prophetische Praxis als Normalfall erfordern würde. Eine Großkirche mit all ihren institutionellen Verflechtungen und mit ihrem historischen Erbe könnte dies nur leisten im Bündnis mit der jeweilig dominanten Großkultur, die ihr aber gerade prophetische Rede und Praxis verbietet. Prophetie aber ist immer die zeitlich begrenzte Sache Einzelner, ist der Tropfen auf einen heißen Stein und es kann von ihr nicht jene flächendeckende Rückwärtsbewegung zu urchristlichen Verhältnissen erwartet werden. Auch das einfache Kirchenvolk der Mühselig-Beladenen hat Teil an der systemischen Integration und Entfremdung und kann nicht einfach als das Subjekt eines prophetischen Kampfes um Gleichheit und Freiheit aller abgerufen werden. Nicht nur die Mehrheit der Armen, auch der bekehrte Einzelne und missionarisch im weitesten Sinn Engagierte ist nicht nur das Opfer seiner Ohnmacht, sondern auch seiner Entfremdung. Man muss es jeden Tag neu und selbst wollen, aus der Sklaverei auszuziehen.

In der europäischen Öffentlichkeit herrscht oft ein verzerrtes Bild der lateinamerikanischen Wirklichkeit, welche die Kirche mit ihren Gallionsfiguren von gestern, wie Helder Camara, Oscar Romero, und ihren prophetischen Stimmen von heute, wie Luis Cappio, Schwester Dorothy und Erwin Kräutler, mit Basisgemeinden und Befreiungstheologie der 70er Jahre identifiziert, während der graue Kirchenalltag oft nur kulturell, aber nicht institutionell wesentlich anders verläuft als in einer normalen Gemeinde Deutschlands. Und doch muss auf den schon genannten Unterschied bei der religiösen Migration zurückgekommen werden. Während sich in Deutschland der kirchlich verweigerte Anstaltsgehorsam eben als Kirchenaustritt mit Wegfall der Kirchensteuer darstellt, kann in Lateinamerika von einer mehrheitlich externen, als Abwanderung zu anderen Glaubensgemeinschaften, oder intern-synkretistischen Zirkularbewegung gesprochen werden. Man kann das Eigene, beispielsweise die Heiligenverehrung, in die neue christliche Denomination mitnehmen, oder aber man kann das, was im Bewusstsein der Menschen in der eigenen Kirche fehlt, privat einfügen und in einem nicht unterscheidbaren Gemisch von Volksreligiosität und Volkskatholizismus, also synkretistisch selbstbestimmt, ganz konkret leben.

Dieser Mischreligion – und sie muss wohl als der Normalfall lateinamerikanischer Religiosität betrachtet werden – wohnt eine ganz eigene Dignität inne. Sie verbindet nicht nur die Treue zum Christentum mit Selbstbestimmung, sondern sie reflektiert auch das Unbehaute eines Volkes, das ständig von irgendwelchen Orten vertrieben wird, das gezwungenerweise im Stand der Migration seinen Alltag lebt. Soziale Migration bewegt heute die Menschen vom Land zur Stadt, von Stadt zu Stadt, vom Stadtzentrum, wo sich der Arbeitsplatz befindet, zur nächtlichen Peripherie der Schlafstätte, von der Großstadtstraße der Obdachlosen zur Landbesetzung der Landlosenbewegung und schließlich von einem Land zum anderen. In diesen Migrationsverhältnissen spiegelt sich auch die religiöse Migration wider. Sie ist ein ständiger Versuch zu überleben. Soziale Gruppen machen auf dem aufgezwungenen Migrationsweg, im Nicht-Ort (im u-topos) die Erfahrung eines ganz konkreten Weges. Auf diesem Weg haben sie gelernt zwischen Kircheng Zugehörigkeit und Christusnachfolge zu unterscheiden. Sie halten dabei dem die Treue, von dem sie wissen, dass er der WEG ist, der sie durch fremdes Land führt.