

Gerhard Kruip

Kirchen und Religionen in Lateinamerika Neue Ambivalenzen zwischen Modernisierungs- und Retraditionalisierungsprozessen

Einführung

Für manche »Linke« in Europa iibt der Aufstand der mexikanischen Zapatistas in Chiapas oder der Wahlsieg des brasilianischen Arbeiterführers Luis Inacio Lula da Silva im letzten Jahr noch eine gewisse Faszinationskraft aus. Trotzdem sind die Zeiten vorbei, als sich europäische Gesellschaftskritiker ihre Utopien mit Bildern aus Lateinamerika ausmalten, wo eine »vorrevolutionäre« Situation Veränderungen in Richtung einer gerechteren Gesellschaftsordnung zu versprechen schien. Insbesondere junge katholische Christen erhofften sich zudem die kreative Entwicklung eines neuen Modells von Kirche, das alle Oberflächlichkeiten des römisch-katholischen Christentums, vom notorischen Bindnis mit konservativen oder gar reaktionären Kräften bis hin zu den internen hierarchischen Strukturen überwinden sollte. Von diesen utopischen Energien und der entsprechenden Projektionsdynamik ist heute kaum mehr etwas zu spüren. Die »Theologie der Befreiung«, ja sogar alles, was mit Lateinamerika zu tun hat, scheint »out« zu sein. Manche Rhetorik, die früher als »progressiv« galt, erscheint heute merkwürdig rückwärtsgerichtet. Viele Neuaufbrüche, die man »an der Basis« beobachten kann, laufen eher auf eine Retraditionalisierung hinaus. Manche wirtschaftspolitischen Modelle, die früher verpönt waren, erweisen sich als relativ erfolgreich und werden sogar von »linken« politischen Kräften propagiert. Die viel geschmahte »Globalisierung« wird zumindest in der Weise als ambivalent erkannt, als deutlich wird, dass es noch viel schlimmer ist, wenn man von ihr ausgeschlossen bleibt.

Sich wegen dieser Ambivalenzen enttäuscht von Lateinamerika abzuwenden, wäre erneut ungerecht, wie damals die erwähnte Projektion eigener Sehnsüchte auf Lateinamerika. Die Menschen dort kämpfen weiter für eine Verbesserung ihrer Lebenssituation, für die Achtung ihrer Rechte und für mehr Gerechtigkeit zwischen Arm und Reich. Sie tun dies vor dem Hintergrund ihrer kulturellen Selbstverständnisse, in denen - was manche Menschen gerade in Westeuropa irritiert - verschiedenste Formen von Religiosität eine große Rolle spielen.

Im folgenden Beitrag möchte ich nach einem kurzen Rückblick in die Geschichte zunächst zu beschreiben versuchen, was aus der »Theologie der Befreiung« inzwischen

geworden ist. Dabei sind zum einen die Folgen des Falls der Mauer zu betrachten, zum anderen ist auf Diversifizierungs- und Pluralisierungsprozesse innerhalb der Theologie der Befreiung hinzuweisen. Der wahrscheinlich wichtigste Aspekt für die zukünftige Entwicklung des religiösen Bereichs ist die Tatsache, dass die katholische Kirche in Lateinamerika inzwischen ihre Monopolstellung zugunsten eines religiösen Pluralismus verloren hat. Wie ich im Abschnitt über »religiösen Pluralismus« zeigen möchte, handelt es sich auch hier um ein ausgesprochen ambivalentes Phänomen, dem man nicht durch einfache Hypothesen gerecht werden kann. Welche politische, insbesondere zivilgesellschaftlich relevante Macht die katholische Kirche trotzdem immer noch hat, möchte ich schließlich im letzten Kapitel am Beispiel von Mexiko und Bolivien erläutern.

Lateinamerika - im historischen Rückblick seit 1492 ein »katholischer« Kontinent

Von Anfang an war die Missionierung der Ureinwohner mit dem Projekt der Eroberung Amerikas durch Spanier und Portugiesen verbunden. Die Religion diente nicht nur der Unterwerfung der Ureinwohner und der Legitimierung der Macht, sondern war der entscheidende Faktor, der im Selbstverständnis der Eroberer dem Unternehmen Sinn gab. Dabei sind regional sehr unterschiedliche Formen von kreolischen, mestizischen oder indianischen, später auch afroamerikanischen Katholizismen entstanden, die nicht einfach nur eine Kopie bekannter europäischer Frömmigkeitsformen darstellen. Deshalb kann man - besonders in der Karibik - gar nicht davon sprechen, es habe sich mit dem Katholizismus ein religiöses Monopol etabliert (Lampe 1998). Vielmehr haben sich religiöse Mischformen entwickelt, die es den unterdrückten Ureinwohnern vielfach erlaubten, trotz ihrer Unterwerfung unter eine fremde religiöse Symbolwelt eigene Überzeugungen und Praktiken in Form einer heimlichen Widerstandskultur weiter zu tradieren. Heiligenstatuen, in denen solche von indianischen Göttern gefunden wurden, sind dafür nur besonders eindrucksvolle Beispiele. Neben dem intoleranten Katholizismus, der durch die Reconquista gegen den Islam, später von der Gegenreformation geprägt war und gegen jede Form von »Götzendienst« vorging, gelangten eben auch Missionare wie Bartolome de Las Casas und - breitenwirksamer noch - die Volksreligiosität der armeren Schichten Spaniens und Portugals nach Lateinamerika. Während Erstere in ihren Versuchen, den Rechten der Ureinwohner Geltung zu verschaffen, weitgehend scheiterten, boten ihnen Letztere zumindest Anknüpfungspunkte, um ihre eigene Religiosität mit neuen Symbolen fortzusetzen, bzw. den neu eingeführten Formen die eigenen Bedeutungen zu unterlegen (Marroquín 1989).

Solche Ambivalenzen lassen sich an der Figur der »Patronin der beiden Amerikas«, der »Jungfrau von Guadalupe« in Mexiko studieren. Sie ist typisch für die Art der lateinamerikanischen Identitätskonstitution. Denn sie ist einerseits unbestreitbar europäischen Ursprungs, wurde aber mit autochthonen Wurzeln verknüpft (der Wallfahrtsort liegt auf dem Hügel Tepeyac, der vorher der aztekischen Muttergöttin Tonantzin Cihuacóatl gewidmet war) und gilt heute als Inbegriff lateinamerikanischer, mindestens mexikanischer Identität. Das Gnadenbild geht auf eine Mariendarstellung des Wallfahrtsortes Guadalupe in der Extremadura/Spanien zurück, der »der« Wallfahrtsort für

die spanischen Eroberer gewesen ist und für die »Hispanidad« stand, also die spanische Identität des Kolonialreiches. Erst im 17. Jahrhundert fand ein Umdeutungsprozess statt. Die Jungfrau von Guadalupe wurde zum Identitätsstiftenden Symbol der kreolischen Eliten, die zum Zweck der Distanzierung von Spanien begannen, die vorkolumbianische Vergangenheit zu idealisieren. Die beiden katholischen Priester Miguel Hidalgo und José María Morelos führten dann zu Beginn des 19. Jahrhunderts den mexikanischen Unabhängigkeitskampf unter dem Banner der Jungfrau von Guadalupe an. Auch der sozialreformerische Flügel der mexikanischen Revolution 1911-1917 unter Führung von Emiliano Zapata und Pancho Villa berief sich auf die Jungfrau von Guadalupe.

Die Unabhängigkeit, die von den meisten lateinamerikanischen Ländern Anfang des 19. Jahrhunderts errungen wurde, stürzte die katholische Kirche in eine massive institutionelle Krise. Denn aufgrund des »Patronatsrechts« war die Ernennung von Bischöfen Sache der spanischen Krone, so dass die Unabhängigkeit zu langjährigen Vakanzzeiten und institutioneller Stagnation führte. Außerdem trugen die Ideen der Aufklärung, der US-amerikanischen Unabhängigkeit und der Französischen Revolution zu einer Emanzipation der Menschen von kirchlicher Autorität bei. Die Unabhängigkeitsbewegungen spalteten zudem die katholische Kirche: Der niedere Klerus nahm die neuen Ideen oft begeistert auf, während der höhere Klerus zu den konservativen Kräften hielt.

In der Folgezeit bildeten sich politische Systeme heraus, die von der Polarität von eher kirchennahen Konservativen und eher antiklerikal eingestellten Liberalen gekennzeichnet waren. Beide Gruppen repräsentierten die Oligarchie, wenn auch unterschiedliche politische und ökonomische Interessen: Während die Liberalen eher das Handelsbürgertum vertraten, standen die Konservativen für den Großgrundbesitz. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konnten die Liberalen politische und rechtliche Reformen durchsetzen, vom allgemeinen Wahlrecht (für Männer) bis hin zur Trennung von Kirche und Staat, mit besonders nachhaltigen Folgen in Mexiko. Dort enteigneten sie den Kirchenbesitz und das indianische Gemeinschaftseigentum an Land. Für die Liberalen repräsentierten Kirche und indianische Kulturen die Rückständigkeit ihrer Völker, die sie u.a. durch die Förderung protestantischer Missionstätigkeit zu überwinden trachteten. Umgekehrt sah die Kirche in den Liberalen Repräsentanten eines militant antiklerikalen und unchristlichen Freimaurertums, das alles ablehnte, was ihr heilig war. Vermutlich spielt ein noch aus dieser Zeit stammender antiliberaler Affekt der Kirche heute bei der Auseinandersetzung mit dem »Neoliberalismus« eine gewisse Rolle. Von manchen kirchlichen Dokumenten werden der »Neoliberalismus« und die Modernisierung, die das »katholische Substrat« der lateinamerikanischen Kultur gefährde, in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht. Besonders heftig wurden die Konflikte in Mexiko ausgetragen. Nach der mexikanischen Revolution kam es zu einer so massiven Frontstellung zwischen Kirche und Revolution, dass viele Katholiken als »cristeros« zu den Waffen griffen (1926-1929), um ihre Religion zu verteidigen. Der Konflikt konnte damals nur durch einen »modus vivendi« abgeklüftet werden, schwelte aber bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts weiter. Zu einer Normalisierung des Staat-Kirche-Verhältnisses und der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Vatikan kam es in Mexiko erst 1992 (vgl. Kruij 1996b).

Die kurz anges deutete »Standardkonstellation« zwischen katholischer Kirche und gesellschaftlichen Gruppen wird erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-

1965) grundsätzlich aufgebrochen. Ende der 1960er-Jahre entsteht in Lateinamerika ein theologischer Neuanfang, der sehr schnell als »Theologie der Befreiung« bekannt wird. Sie ist zunächst eine Umsetzung und Anwendung der Ergebnisse des Konzils auf die Situation in Lateinamerika. In der Analyse der eigenen Situation greift sie in eigenständiger Form auf einen dependenztheoretisch vermittelten Marxismus zurück. Der Anspruch, die Botschaft eines menschenfreundlichen Gottes, der das Heil aller Menschen will, in die von extremen sozialen Ungerechtigkeiten gekennzeichnete Situation Lateinamerikas hinein zu verkünden, führt zur »Option für die Armen«, die dann sowohl zum theologisch-hermeneutischen Schlüssel zur Interpretation der eigenen Tradition wie zur sozialthischen Maxime einer »befreienden«, nach strukturellen Reformen der Gesellschaft strebenden Praxis wird. Die Theologie der Befreiung führt nicht nur zu harten innerkirchlichen Auseinandersetzungen, sondern in vielen Fällen zur Entfremdung traditioneller politischer Bündnispartner, zugleich zu erstaunlichen, neuen Bündnissen zwischen Teilen des Klerus, politischen Basisbewegungen, ja teilweise sogar sozialrevolutionären Guerrillagruppen. In vielen Ländern holte die katholische Kirche während der Zeit der Militärdiktaturen zu den wichtigsten Stützen der Opposition. Sie hatte meist erheblichen Anteil am Übergang zu demokratischen Strukturen. Gesellschaftliche Modernisierungsprozesse, die aufgrund von Urbanisierungs- und Migrationsprozessen und über die modernen Massenmedien mit Individualisierung und Pluralisierung der Lebensformen einhergehen, brachen jedoch in Lateinamerika die traditionellen Milieus auf und führten zu einem Prozess einer rasanten Pluralisierung im Bereich des Religiösen.

Theologie der Befreiung - am Ende?

Der Zusammenbruch des Sozialismus in Osteuropa, das Scheitern sozialistischer Experimente in Lateinamerika und der Erfolg marktorientierter Reformen in vielen Dritte-Welt-Ländern stellen eine Herausforderung für befreiungstheologische Ansätze dar, die ja alle davon ausgegangen waren, es bedürfe einer Überwindung des Kapitalismus, um die Voraussetzung für eine gerechtere Gesellschaft zu schaffen. Mittlerweile erscheint die Theologie der Befreiung vielen als überholt. Befreiungstheologen selbst haben sich auf die unterschiedlichste Weise mit dem Zusammenbruch des Sozialismus auseinandergesetzt (Alvarado 1999) und dabei deutlich gemacht, dass erstens die realen sozialen Probleme, die den Kontext ihres theologischen Ansatzes ausmachen, durch den Zusammenbruch des Sozialismus nicht gelöst sind, sondern sich sogar in den letzten Jahren eher verschärft haben. Sie wiesen darauf hin, dass ihre Theologie zwar den Bezug zur aktuellen gesellschaftlichen Situation zum Prinzip macht und deshalb eine sozialstrukturelle Analyse dieser Situation unverzichtbar ist. Diese Analyse aber nicht unbedingt in marxistischen Kategorien erfolgen. Wenn man den Stellenwert marxistischer Theoreme im befreiungstheologischen Ansatz systematisch rekonstruiert, dann lässt sich angeben, inwieweit er vom Marxismus ablosbar ist und an welchen Stellen eine Neuformulierung gesucht werden muss. In vieler Hinsicht sind durch die Befreiungstheologie sozialwissenschaftliche, sozialthische und theologische Standards erreicht worden, hinter die man nicht mehr zurückfallen darf. Meine These ist, dass nach dem Zusammenbruch des

realen Sozialismus die Theologie der Befreiung nicht aufgegeben werden muss, dass aber nach einer neuen Art gesucht werden muss, Befreiungstheologie zu treiben (ausführlicher Kruijff 1996a, 1998 und 2000a). Man kann begründet an ihren Grundintentionen (vgl. Sievernich 2000) festhalten, wenn man nur zwischen dem Kontext ihrer Genese und dem Kontext ihrer Geltung unterscheidet. Vor allem in der Frage der sozial-ethischen Bewertung marktwirtschaftlicher Elemente im Rahmen politisch verantworteter Ordnungsstrukturen gibt es einen Handlungsbedarf, der im Mainstream der Befreiungstheologie noch nicht in hinreichendem Maße als Herausforderung erkannt worden ist, obwohl dies gerade im Sinne der Option für die Armen notwendig wäre.

Die Phase der ersten Begeisterung und des linkstheologischen »Triumphalismus« ist vorbei; zugleich sind wesentliche befreiungstheologische Gedanken so sehr in den aktuellen theologischen und kirchlichen Diskurs eingewandert, dass man von einer breiten Rezeption sprechen kann (Poppel 1997: 18). Bleibende Verdienste der Theologie der Befreiung liegen sicherlich - knapp zusammengefasst - in den folgenden Punkten:

Auf »sozialanalytischer« Ebene trug sie dazu bei, dass Ursachen und mögliche Lösungen der Probleme der Dritten Welt in allmählicher Abkehr von den alten Modernisierungstheorien nicht mehr in Rückständigkeit und nachholender Entwicklung, sondern in Abhängigkeit und Befreiung gesehen wurden. Mit ihrer Forderung, die christliche Liebe dürfe sich nicht in einer individuellen Praxis der Barmherzigkeit erschöpfen, sondern müsse, um effektiv zu werden, die Ebene der strukturellen Ursachen erreichen, trug sie dazu bei, dass die drohende Spaltung von Glaube und Politik als höchst problematisch erkannt und das Bewusstsein der Notwendigkeit der Veränderung gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen wach gehalten wurde. Daraus ergab sich unmittelbar ein dritter Impuls: Die Strukturen in der »Ersten« und der »Dritten Welt« hängen so eng zusammen, dass eine Verbesserung in der »Dritten Welt« nur möglich ist, wenn es auch zu Veränderungen in den »Zentren des Weltsystems« kommt.

Die Option für die Armen ist inzwischen zum Allgemeingut kirchlicher Stellungnahmen auch in Deutschland geworden. Sie bedeutet jedoch nicht nur eine Priorität der Hilfe für die Armen vor anderen Aufgaben, sondern die Befreiung zum Selbst-Sein der Armen, Respekt ihnen und ihrem Subjekt-Sein gegenüber, Ernstnehmen ihrer eigenen Kompetenzen und Interessen, Achtung der »Weisheit des Volkes«. Die Armen wurden als Autorität anerkannt, so dass jede Form der Hilfe von außen kritisch auf neokoloniale Implikationen abgeklopft wurde und jede Kritik aus Europa unter Rechtfertigungszwang geriet. Die Entwicklung kontextueller Theologien hat europäischen Christen bewusst gemacht, dass auch ihr Glaubensverständnis partikular ist.

Das öffentliche Interesse an der Theologie der Befreiung erlangte seinen Höhepunkt in den Jahren 1984-1986, als sich die Konflikte zwischen der Glaubenskongregation in Rom und einigen Vertretern der Theologie der Befreiung (v.a. Leonardo Boff) zuspitzten. Heute ist die Situation dadurch gekennzeichnet, dass viele Gedanken der Theologie der Befreiung in Theorie und Praxis lateinamerikanischen Christseins weiterhin eine große Rolle spielen, aber nicht mehr unbedingt mit diesem Label versehen und in der Öffentlichkeit nicht mehr unter diesem Stichwort transportiert werden. Das hat mit mehreren Pluralisierungsprozessen zu tun, die zum Verlust von Konturen, gleichzeitig aber zu mehr Lebensnähe und größerer Flexibilität und Diversität in der Entwicklung neuer Ansätze geführt haben.

Die Befreiungstheologie hat sich inzwischen mit allen Bereichen befasst, die in der Theologie eine Rolle spielen, sie hat sich sozusagen in den traditionellen Facherkanon hinein ausdifferenziert. Gleichzeitig hat ein Prozess der Ausdifferenzierung einer spezifisch akademischen Form des Theologie-Treibens stattgefunden (wodurch u.a. Kompendien wie Ellacurfa/Sobrino 1995 entstanden), was insgesamt das Problem der Abkopplung von der Praxis der Christen jedoch eher verschärft (Palacio 2002). Zugleich sind solche Prozesse aber notwendig, um im theologischen Diskurs sowohl hinsichtlich der notwendigen Interdisziplinarität wie des internationalen Austausches mithalten zu können, was der Theologie der Befreiung derzeit meinem Eindruck nach noch nicht gut genug gelingt. Anders als in den 1960er-Jahren scheint sie heute kaum die aktuellen und weltweit diskutierten sozialwissenschaftlichen Ansätze aufzugreifen. Eine Neujustierung ihres Verhältnisses zu den Sozialwissenschaften ist sicherlich erforderlich (Fornet-Betancourt 1997). Die intensive, vielfach jedoch kaum mehr in Europa wahrgenommene Diskussion ist ein Zeichen dafür, dass der unübersichtlich gewordene Komplex »Befreiungstheologie« durchaus nach lebendig ist (vgl. die Überblicke Gutierrez 2000; Motta 2001; Ahrens 2002, Lienkamp 1999, dort weitere Literaturhinweise).

Am wichtigsten ist die Einsicht, dass die Gruppe derjenigen, die eine Praxis der Befreiung vom Glauben her leben, kein einheitliches Subjekt ist, sondern aus einer Vielzahl von Menschen mit unterschiedlichen Lebenssituationen, Kulturen und Geschlechtern besteht. So wurde klar, dass »die Armen« aus sehr verschiedenen Gruppen bestehen können und dass die Ursachen ihrer Armut genauso unterschiedlich sein können wie die Möglichkeiten, die zu einer Verbesserung ihrer Situation führen. Zwischen unterschiedlichen Gruppen von »Armen« können durchaus Konflikte bestehen, die eine naive Umsetzung einer »Option für die Armen« problematisch und ideologiefest machen. Dass man »die Armen« keinesfalls mehr durch ihren Ort im Produktionsprozess bestimmen kann, wird durch die Beobachtung deutlich, dass gerade jene besonders arm sind, die aus den ökonomischen Prozessen und der Globalisierung ausgeschlossen bleiben. In manchen theologischen Ansätzen wird deshalb weniger von einer »Option für die Armen« als von einer »Option für die Ausgeschlossenen« gesprochen (Schoenborn 1996). Da die Befreiungstheologie jedoch vom Grundsatz der Anerkennung der Würde aller ausgeht, erscheint es problematisch, die Subjekte als »Ausgeschlossene« und damit doch noch »vom System her« zu denken, und nicht von deren eigenen Potenzialen her (vgl. Fornet-Betancourt 1997:378).

Doch damit nicht genug. Die Armen haben noch ganz andere Gesichter, weshalb spezifisch indianische theologische Ansätze entstanden sind (vgl. Suess 2001; Wagua 1997) und eine »Option für die Anderen« eingeklagt wurde. Denn es war nicht mehr zu übersehen, dass die besondere Unterdrückung der Indigenas eben nicht nur von ihren sozioökonomischen Bedingungen her verstanden werden kann, sondern das Problem der kulturellen Differenz eine entscheidende Rolle spielt. Dabei kommen hier zwei Aspekte zusammen: der Protest gegen Formen ethnischer Diskriminierung und das theologische Anliegen der Inkulturation des christlichen Glaubens in indigenen Kulturen (vgl. Lienkamp/Lienkamp 1997), was zu interessanten Vergleichen zwischen der Theologie der Befreiung und der pluralistischen Religionstheologie geführt hat (Garay 2003). Der Ansatz der Befreiungstheologie verlangt »eine konsequentere dialogische Grundhaltung gegenüber anderen Religionen« (Fornet-Betancourt 1997:377).

Ahnliche Gründe führten zur Entstehung von Befreiungstheologien aus der Perspektive der Frauen, deren Situation eben durch die Geschlechterdifferenz mindestens ebenso bestimmt wird wie durch ihre Stellung in den sozio-ökonomischen Strukturen (vgl. z.B. Lucchetti Bingemer 2002; Gebara 1995; Tomez 1997; Aquino 1997; Eckholt 2000; Azcuy 2003). Die besonders kreativen Ansätze reichen von einer vorsichtigen »Befreiungstheologie aus der Perspektive von Frauen« über indianische und afroamerikanische feministische Befreiungstheologien bis hin zu ganzheitlich orientierten öko-feministischen Ansätzen, die die Befreiung der Natur als wichtiges Anliegen integrieren.

Der Befreiungskampf von Frauen ist ein anderer als der der Indigenas oder der sozioökonomisch Armen, aber zugleich können sich die Unterdrückungsstrukturen vielfach überlagern. »Die indigenen Völker werden ihre Freiheit nicht von den Afrobrasilianern, die Afrobrasilianer nicht von den Arbeitern, die Frauen nicht von den Männern und die Landlosen von den Obdachlosen als Geschenk erhalten.« (Suess 2001 :262) Es geht also letztlich »um eine Hermeneutik, welche die Pluralität in der Optik der Unterdrückten zur Sprache bringe« (Fornet-Betancourt 1997). Deshalb muss man sich »von der Vorstellung der Einheit der Unterdrückten in einem globalen Befreiungskampf verabschieden«. Die Einheit der Unterdrückten kann nur noch als Solidarität über untereinander differente Handlungshorizonte gedacht werden (ebd.:375).

Weiterhin lebendig sind die kirchlichen Basisgemeinden, auch wenn sie eine Minderheit in Kirche und Gesellschaft bilden (Mette 2001 :39). In Brasilien (Teixeira 2002; Weber 1998) treffen sich regelmäßig Delegierte von Basisgemeinden aus dem ganzen Land zu einer »interekklesialen Begegnung«, die einer breiten Öffentlichkeit bewusst macht, wie viele Menschen sich hier engagieren (Kirchliche Basisgemeinden Brasiliens 2002). Zunehmend wird dabei der ökumenische Dialog und die Begegnung mit nicht-christlichen Religionen (»Makro-Ökumene«) gepflegt. Auch die Basisgemeinden haben einen Prozess durchgemacht, der sie zur Beschäftigung mit einer größeren Vielfalt an Themen geführt hat. Sehr unterschiedlich sind die Ansprüche, die sie mit ihrem Modell des Kirche-Seins verbinden. Zwar gibt es in ihnen ein starkes kirchenkritisches Potenzial, vor allem hinsichtlich der Rolle der Hierarchie, des Zölibats und der Beteiligung von Frauen. Zugleich haben sich die meisten Basisgemeinden aber von dem Anspruch verabschiedet, »das« Modell einer zukünftigen Kirche zu sein. Und aufgrund sowohl der politischen wie der religiösen Differenzierung wird es zunehmend schwieriger, in ein und derselben kleinen Gruppe sowohl ein gemeinsames religiöses Bekenntnis zu praktizieren wie an einer konkreten gemeinsamen politischen Praxis festzuhalten.

Für eine Politik in Richtung von mehr sozialer Gerechtigkeit, mehr Gerechtigkeit zwischen den Kulturen und den Geschlechtern sind eine Vielzahl von Basisbewegungen Voraussetzung, die die Interessen der Benachteiligten organisieren und artikulieren, sie als moralisch legitim ausweisen und im zivilgesellschaftlichen Raum mit moralischer Autorität und politischer Macht zur Sprache bringen. Die Armen in ihrer Pluralität müssen selbst Subjekte gesellschaftlicher Veränderung werden. Christen sind von ihrem eigenen Selbstverständnis her aufgefordert, sich an dieser »Politik« zu beteiligen, die Prozesse der Subjektwerdung der Armen solidarisch zu unterstützen und diese Praxis als Glaubenspraxis zu begreifen. Nichts anderes als die theologische Reflexion der Glaubenspraxis von Christen in diesen Basisbewegungen ist heute und in Zukunft die bleibende Aufgabe der Befreiungstheologie, die dafür aus ihrer eigenen Tradition entscheidende

Lernerfahrungen mitbringt. Sie setzt einen undogmatischen Pragmatismus frei, der den Besonderheiten eines jeden einzelnen Landes gerecht werden kann, jedoch den »transzendenten« Horizont nicht aus dem Auge verliert. Die Armen auf der ganzen Welt brauchen die Befreiungstheologie heute mehr denn je. Aber auch die Kirche selbst - und das ist wahrscheinlich »der heikelste Punkt der gesamten Befreiungstheologie« (Moltmann 1995) - braucht sie, um sich selbst immer wieder zu reformieren, weil sie nur so glaubwürdig allen Menschen ihre Botschaft verkünden kann.

Religiöser Pluralismus

In den vergangenen Jahren hat die katholische Kirche Lateinamerikas in einem rasanten Prozess Glaubige an »protestantische Sekten« verloren. Viele der Konvertiten sind katholisch getauft und werden als Katholiken gezählt. Da viele gleichzeitig Veranstaltungen anderer Konfessionen besuchen oder sogar eine multiple religiöse Identität haben, sind genaue statistische Angaben schwierig. Bezogen auf ganz Lateinamerika sprechen Schätzungen von einem Anteil der Protestanten in Höhe von 12 bis 15 Prozent (Preston 1998:337f). In Brasilien gehören nur noch 75 Prozent der Menschen zur katholischen Kirche (Carranza 2002:327). In Mexiko sind es noch knapp 90 Prozent, in einigen indianisch geprägten Bundesstaaten aber teilweise schon weniger als 80 Prozent (z.B. in Chiapas). In Costa Rica, wo im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz eine Fallstudie durchgeführt worden ist (Bastian u.a. 2000: 195), ist der nicht-katholische Bevölkerungsteil auf 22 Prozent gestiegen. Dabei sind es nicht die seit dem 19. Jahrhundert in Lateinamerika gewachsenen protestantischen Kirchen der Lutheraner oder Reformierten, die den großen Zulauf haben, sondern vor allem pfingstkirchliche Gruppen (vgl. als sehr gute Einföhrung Pollak-Eltz 1998) oder auch, untereinander mehr oder weniger vermischt, afroamerikanische Kulte, Schamanismus, Revitalisierungen indianischer Riten (Mader 2002) und das breite Spektrum dessen, was man als »New-Age«-Bewegung bezeichnen kann. Viele der Pfingstkirchen wie etwa die »Universale Kirche vom Reich Gottes« in Brasilien oder die über ganz Lateinamerika verbreitete »Asamblea de Dios« setzen auf mediengerecht inszenierte »Show-Gottesdienste« mit Zungenreden, persönlichen Bekehrungserzählungen und »Wunderheilungen«. Sie versprechen ihren Anhängern nicht nur ein Heil im Jenseits, sondern bereits im Diesseits Gesundheit, bessere Beziehungen in der Familie, ökonomischen Erfolg und durch »positives Denken« eine leichtere Bewältigung des Alltags (vgl. Carranza 2002). Von den Sozialstrukturdaten her findet man die »Pfingstler« vor allem in den Vorstädten unter den Migranten, die durch ihre Zugehörigkeit zu einer Pfingstgemeinde in einer fremden Umwelt ein enges soziales Netz organisieren können, und vielfach auch unter kulturell verunsicherten, aber nicht apathischen indigenen Bevölkerungsgruppen in benachteiligten ländlichen Regionen (Stolte 1990). Insgesamt gehören die Anhänger der Pfingstbewegung nicht zu den Ärmsten, sondern zu denjenigen Bevölkerungsgruppen, die einen bescheidenen wirtschaftlichen Aufschwung erfahren haben, der auch mit ihrem Religionswechsel zu tun haben kann, ohne dass man gleich in anachronistischer Weise Weber'sche Thesen zum Zusammenhang von Kapitalismus und protestantischer Ethik bestätigen muss. Die erwähnte

Fallstudie zu Costa Rica hat ergeben, dass es unter den Anhängern der Pfingstgemeinden »eine höhere Innovationsbereitschaft [gibt], gepaart mit einer geringeren Zukunftsangst und einer starker ausgeprägten Disposition, die Risiken von Veränderungen auf sich zu nehmen.« (Bastian u.a. 2000: 196)

Die neuen religiösen Gruppierungen sind insbesondere für Frauen attraktiv, nicht weil sie ein emanzipatorisches Frauenbild transportierten (das Gegenteil ist meist der Fall), sondern weil sie sich speziell um Frauen bemühen, ihnen durch diverse Angebote das Leben erleichtern und die von ihnen propagierte Alltagsethik (Alkoholverbot, eheliche Treue, Kritik am »machismo«) zu mehr Partnerschaft in der Ehe, insbesondere einer höheren Verantwortungsbereitschaft der Männer beiträgt (vgl. Brusco 1995). Manche fragen sich zudem, ob der emotional aufgeladene Gottesdienst, der von charismatischen religiösen Führerpersonlichkeiten (»pastores caudillos«) geleitet wird und mit moderner rhythmischer Musik unterlegt ist, weiblichen Bedürfnissen starker entspricht (manchmal als »Julio-Iglesias-Syndrom« bezeichnet) als die oft in Routine erstarrte, traditionelle katholische Liturgie.

Ein weiterer, wichtiger Faktor ist das Bestreben der Pfingstgemeinden, in den modernen Massenmedien präsent zu sein. Die mediale Aufmerksamkeit den »Fernsehkirchen« gegenüber unterstützt zugleich die Attraktivität der Veranstaltungen und zieht zusätzliche Teilnehmer/innen an. Massenveranstaltungen in großen Kinosälen oder Stadien lassen sich eben besonders mediengerecht inszenieren. Über die Medienpräsenz vermehren sich die Pfingstgemeinden weltweit. Weltbekannte Prediger werden eingeladen, umgekehrt erhalten Prediger ihre Anerkennung vor Ort durch Einladungen aus dem Ausland (Bastian u.a. 2000:264f).

Von »progressiver« Seite wurden die »Sekten« in den 1980er-Jahren pauschal mit den Interessen des »US-Imperialismus« und der jeweiligen nationalen Oberschicht in Verbindung gebracht. Tatsächlich hatte das vielzitierte »Dokument von Santa Fe« (1980) die Forderung der »Sekten« als Mittel gegen die Theologie der Befreiung empfohlen. Solche »Verschwörungstheorien« reichen aber nicht aus, das Phänomen zu erklären (Strobel-Gregor 2002:55), auch wenn in ihnen ein Körnchen Wahrheit stecken mag. Jedenfalls sind die protestantischen Gruppen, die sich besonders dynamisch entwickeln, von den USA weitgehend unabhängig, verfügen über ein autochthones Personal und entwickeln sich in ähnlicher Weise in Afrika und manchen Ländern Asiens. Ihr Erfolg ist am besten dadurch zu erklären, dass sie in einer Situation eines multireligiösen Supermarktes, der durch gesellschaftliche Modernisierung entsteht, und dank eines neuen »religiösen Untermertums« charismatischer Pastoren die Bedürfnisse der Menschen eben am direktesten befriedigen. Außerdem können diese Gruppen Menschen, die sich zu religiösen Aufgaben berufen fühlen, sehr flexibel ein Betätigungsfeld einräumen, in dem sie Bestätigung erfahren. Die »Bekehrung« führt bei vielen Gläubigen tatsächlich zu einem anderen Verhalten im Alltag. Das Alkoholverbot führt zu besseren Beziehungen zwischen Eheleuten und höherer beruflicher Leistungsfähigkeit. Das hinsichtlich der Arbeitsdisziplin positive Image mag ihnen auf dem Arbeitsmarkt höhere Chancen sichern. Die Versprechungen einer »Theologie des Wohlstands« oder einer »Theologie des Reichtums« erweisen sich damit in vielen Fällen nicht als leer; die Bekehrung erfährt eine nachdrückliche Bestätigung durch entsprechende Alltagserfahrungen. Dank der großen Nähe zum Alltag der Menschen greifen die neuen religiösen Strömungen gezielt

Elemente der lateinamerikanischen Volksreligiosität auf, in deren Rahmen Vorstellungen von Dämonen und Geistern verbreitet sind. Die vielen Heilungen und Exorzismen stehen in Bezug zu einer lateinamerikanischen Lebens- und Denkweise, die man als eine »Kultur des Wunders« bezeichnen kann (Bastian u.a. 2000:259).

Ob Angehörige der neuen religiösen Gruppen politisch konservativer sind oder nicht, ist umstritten. Viele engagieren sich gegen Abtreibungen, Homosexualität oder Kondome und weisen eine gewisse Nähe zu fundamentalistischen Positionen auf, wie sie auch in der katholischen Kirche vertreten werden. Eine solche Retraditionalisierung ist konfessionsübergreifend und ein Teil einer weltweit zu beobachtenden »fundamentalistischen Erneuerung der Religion« (Riesebrodt 2001). Es wäre aber weit gefehlt, wollte man jegliche neureligiöse Strömungen als »fundamentalistisch« bezeichnen. Am Beispiel Costa Rica konnte festgestellt werden, dass die Mitgliedschaft in Pfingstgemeinden nicht zu konservativen politischen Positionen führt. »Die politischen Ansichten und Wahlabsichten sowie das Partizipationsverhalten von Pfingstlern unterschieden sich nicht von denen der katholischen Bevölkerungsmehrheit.« (Bastian u.a. 2000: 199, vgl. Bergunder 2000: 19-22)

Seitens der katholischen Kirche reagiert man sehr unterschiedlich auf das Phänomen. Erstaunlich ist, dass viele pastorale Mitarbeiter sehr wenig über die neuen religiösen Gruppen wissen (Bastian u.a. 2000:91, 95). Vielfach wird die Herausforderung noch gar nicht wahrgenommen. Es müsste die katholische Kirche zutiefst beunruhigen, dass sie gerade religiös besonders engagierte Personen verliert. Viele Konvertiten führen ihren Austritt darauf zurück, dass sie in ihrem Engagement zu wenig ernst genommen worden seien (Bastian u.a. 2000:306).

Die gängigen Verschwörungstheorien und Verteufelungen verstellen den Weg zur notwendigen Selbstkritik. In einem Gespräch erzählte mir ein katholischer Priester im Gestus moralischer Empörung, die »Sekten« würden die Menschen manipulieren und sie an sich binden, indem sie sympathisches, kommunikatives und in der Nutzung von Medien speziell geschultes Personal einsetzten, indem sie lebendige, ansprechende Gottesdienste feierten, den Menschen in konkreten Notlagen unter die Arme griffen, allen, die das wollten, Mitwirkungsmöglichkeiten in der Kirche einräumten und das Leben der Menschen bis in den Alltag hinein (z.B. durch das Alkoholverbot) bestimmen und ihnen eine emotionale Heimat geben würden. Diesem Priester war nicht bewusst, dass eine pastorale Praxis beschrieb, von der die katholische Kirche manches zu lernen hatte, um eigene traditionelle Gewohnheiten, starre Strukturen, mangelnde Partizipationsmöglichkeiten und fehlende Nähe zum Alltag der Menschen zu überwinden. Auch Anhänger der Theologie der Befreiung müssen sich fragen lassen, ob sie nicht bestimmte Aspekte religiösen Lebens vernachlässigt haben. Doch gibt es in der katholischen Kirche viele, die Defizite erkannt haben und auf mehr Partizipation, mehr theologische Bildung der Laien und größere Lebensnähe setzen. Dort, wo die Basisgemeinden stark sind, scheint der Zulauf zur Pfingstbewegung nicht so massiv auszufallen - auch für konservativere Bischöfe Anlass, die Forderung von Basisgemeinden in neuem Licht zu sehen (vgl. Bastian u.a. 2000:93, 95, 307). Andere kirchliche Gruppen versuchen, die Pfingstbewegung katholisch zu vereinnahmen und fordern die charismatische Erneuerung, handeln sich dadurch aber vielfach innerkirchliche Konflikte um liturgische Formen und dogmatische Fragen ein.

Sowohl soziologische wie theologische Debatten führen inzwischen zu einer vorsichtigen Neubewertung. Trotz vieler Kritik wird zumindest anerkannt, dass die Pfingstbewegung im Kontext sozial rücksichtsloser und unvollständiger Modernisierungsprozesse (Strobel-Gregor 2002:43) wirkliche Bedürfnisse der Menschen aufgreift, Räume hilfreicher sozialer Vernetzung schafft, die es ermöglicht, die sozio-ökonomischen Transformations- und Erosionsprozesse zu bewältigen und für Entwicklungen offen ist, die ihre Gläubigen in zivilgesellschaftlichem Engagement fordert, anstatt nur Weltflucht zu predigen (vgl. z.B. Bergunder 2000). Für Parker (1996) sind die neuen religiösen Gruppen ein Indiz dafür, dass in Lateinamerika Modernisierung eben in keiner Weise mit Säkularisierung einhergehen muss, sondern sich neue Formen moderner Volksreligiosität entwickeln, die mindestens als ambivalent anzusehen seien. Verschiedene Autoren sehen sehr deutliche Parallelen zwischen Basisgemeinden und »Sekten« (Self 2000) oder verweisen darauf, dass die Grenzen zwischen Basisgemeinden und charismatischer Erneuerung in der katholischen Kirche fließend geworden seien (Ahrens 2002: 113). Es gibt einen Prozess der Rezeption befreiungstheologischer Denks in der Pfingsttheologie (Sepulveda 2000). Inzwischen wächst zaghafte sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite die Bereitschaft zu einem echten Dialog (Bergunder 2000:28-30).

Katholische Kirche und politische Macht

Nach wie vor genießt die katholische Kirche in Lateinamerika, anders als in Westeuropa, ein hohes Ansehen. Bei Umfragen schneidet sie sehr gut ab, ähnlich wie interessanterweise die Presse, während Politik, Polizei und Justiz sehr wenig Vertrauen genießen. Leider wird diese starke Stellung der Kirche in der Forschung wenig beachtet. So konnte die Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerika-Forschung 1997 ihre Jahrestagung zum Thema »Zivilgesellschaft« durchführen, ohne dass ein einziger Beitrag sich mit dem Thema Kirche und Religion beschäftigt hatte (Hengstenberg/Kohut/Maihold 2000). Nur Luis Inacio Lula da Silva bekannte sich in seinem Vortrag zur Bedeutung der Befreiungstheologie, der »Pastoral da Terra« und der stark von der katholischen Kirche mitgetragenen Bewegung der Landarbeiter ohne Land (Lula 2000). Brasilien ist ein gutes Beispiel für die spürbaren Folgewirkungen eines fortschrittlichen Katholizismus (vgl. Whitaker 2002; Burdick 2002). Offizielle Stellungnahmen von Bischofskonferenzen in ganz Lateinamerika überraschen immer wieder durch ihren kritisch-prophetischen Charakter. Sie beschäftigen sich mit der Armutproblematik, den Menschenrechten, den Gewaltproblemen, der Korruption und in letzter Zeit zunehmend mit Migrationsfragen. Das mutige Eingreifen der Kirche fordert heute noch Opfer. So wurde z.B. 1998 in Guatemala Weihbischof Juan Gerardi ermordet, zwei Tage nachdem er den Bericht einer von der Kirche eingerichteten Wahrheitskommission der Öffentlichkeit vorgestellt hatte. Aus Platzgründen kann ich hier nur exemplarisch an zwei Ländern diese zivilgesellschaftliche Bedeutung der katholischen Kirche skizzieren. Auf der Basis bereits vorliegender Studien wähle ich Bolivien und Mexiko.

Der starke Einfluss der katholischen Kirche Boliviens ist besonders im Zusammenhang mit der Debatte um die Auslandsverschuldung deutlich geworden (zum Folgenden

Kruij 2001). Schon früher war in kirchlichen Kontexten eine durchgreifende Entschuldung der Entwicklungslander gefordert worden. Der Papst hat in seinem Schreiben Tertio Millennio Adveniente einen solchen Schuldenerlass angeregt (Nr. 50-51) und damit vielen entsprechenden Initiativen Rückhalt gegeben. In Bolivien wurde 1998 von der katholischen Kirche die Kampagne »Jubeljahr 2000« mit der Forderung nach einem Schuldenerlass initiiert. Schnell schlossen sich viele Organisationen an, und binnen kurzer Zeit kamen 420 000 Unterschriften zusammen. Der Appell richtete sich nicht nur an die Regierenden im Norden, sondern auch an die eigene Regierung, bei der eine armutsorientierte Verwendung der frei werdenden Mittel angemahnt wurde.

Beim Kölner Weltwirtschaftsgipfel und bei der Jahrestagung von IWF und Weltbank 1999 wurde dann tatsächlich eine Entschuldungsinitiative (HIPC II) beschlossen, die unter bestimmten ökonomischen Voraussetzungen den armen der hoch verschuldeten Länder eine Entschuldung anbietet, wenn die Zivilgesellschaft bei der Erarbeitung, Kontrolle und Fortsetzung eines Armutsbekämpfungsprogramms beteiligt wird.

In Bolivien machten es die Erfahrungen mit der Kampagne »Jubeljahr 2000« möglich, ein breites Bündnis gesellschaftlicher Organisationen unter Federführung der katholischen Kirche zusammenzuführen. Mit dem Ziel, die Erarbeitung des Armutsbekämpfungsprogramms nicht allein der Regierung zu überlassen, sondern einen möglichst breiten Konsultationsprozess zu initiieren, wurde im Dezember das »Forum Jubeljahr 2000« einberufen. Tragende Säule für die Organisation war die Kommission für Sozialpastoral der bolivianischen Bischofskonferenz. Neben dem Armutsbekämpfungsprogramm sollte vor allem ein Modell für eine zivilgesellschaftliche Kontrolle (»Control Social«) von Parteien, staatlicher Verwaltung und Regierung entwickelt werden.

Der Konsultationsprozess kulminierte im »Nationalen Forum Jubeljahr 2000« im April 2000 in La Paz. Mit insgesamt 4 000 Teilnehmern von ca. 800 Organisationen war das »Forum Jubeljahr 2000« der in der Geschichte Boliviens größte Dialogprozess dieser Art. Als Ergebnis wurde schon im Mai ein Text publiziert, der die wesentlichen Forderungen zusammenfasst. Er enthält Vorschläge für Gesetzesänderungen, zur Steuerreform und zur Landfrage, geht also weit über eine Zusammenstellung von Einzelprojekten oder ein in engem Sinn verstandenes Armutsbekämpfungsprogramm hinaus. Angesichts der immer wieder beklagten Korruption und der Unzufriedenheit mit den politischen Parteien sind detaillierte Forderungen für einen gesetzlich zu schaffenden Kontrollmechanismus zum Zweck der Überwachung der durch den Schuldenerlass frei werdenden Finanzmittel wichtig.

Diese Forderung fand dann auch Eingang in das offizielle Armutsbekämpfungsprogramm der bolivianischen Regierung. Die katholische Kirche wurde beauftragt, ein Verfahren zu entwerfen und zu organisieren, nach dem diese Kommissionen der Sozialkontrolle besetzt werden. Inzwischen wurden entsprechende Gremien und Organisationen geschaffen und funktionieren trotz vieler finanzieller und politischer Probleme verhältnismäßig gut.

In Mexiko ist der katholischen Kirche ein großer Anteil am Demokratisierungsprozess zu attestieren, der im Jahre 2000 mit der Abwahl der PRI und der Wahl von Vicente Fox zum mexikanischen Präsidenten einen Ziel- und Höhepunkt erreicht hat (zum Folgenden Kruij 2000b). Seit den 1970er-Jahren hat eine mehr oder weniger befreiungstheologisch ausgerichtete Kirche vor allem in langfristiger Arbeit in Bildungsprojekten, in Basis-

gemeinden, in der Forderung von Kooperativen und Nicht-Regierungsorganisationen sowie der öffentlichen Kritik gesellschaftlicher Missstände einen erheblichen Beitrag dazu geleistet, dass die Menschen selbstbewusster und politisch mündiger wurden. In vielen kirchlichen Projekten wurde großes Gewicht auf die Ausbildung christlicher Führungspersonlichkeiten für Basisorganisationen gelegt. Viele katholische Christen engagierten sich in zivilgesellschaftlichen Organisationen, insbesondere bei den Gruppen, die die Abhaltung sauberer Wahlen kontrollierten. Spätestens seit dem kirchlichen Protest gegen den Wahlbetrug 1986 in Chihuahua gehörte der Kampf für Demokratie und Einhaltung der Menschenrechte sowie die Kritik an allen Formen der Korruption zum Standardrepertoire kirchlicher Stellungnahmen. Die Bischöfe ließen sich von ihrer Kritik nur wenig dadurch abhalten, dass die PRI-Regierung mit einer rechtsstaatlichen Regelung des Staat-Kirche-Verhältnisses durch eine Verfassungsänderung die kirchliche Hierarchie für die eigenen Zwecke der Legitimitätserschaffung einzuspannen versuchte. Am 25. März 2000, wenige Monate vor den Präsidentschaftswahlen, traten die Bischöfe mit einem Hirtenwort unter dem Titel «Von der Begegnung mit Christus zur Solidarität mit allen», dem bedeutsamsten Dokument seit Anfang der 1970er-Jahre, an die Öffentlichkeit. Das Hirtenwort schlug neue Töne an: Beispielsweise wurden die beiden Helden des Unabhängigkeitskrieges, die damals exkommunizierten katholischen Priester Hidalgo und Morelos, durchaus positiv gewürdigt. Wichtiger jedoch waren die Äußerungen zur gegenwärtigen Situation, die in ihrer Kritik an den bestehenden Verhältnissen sehr deutlich ausfielen. Die Bischöfe konstatierten einen dringenden Reformbedarf im Land. Trotz guter makroökonomischer Daten gebe es immer noch eine zu große soziale Ungleichheit. Die Armut habe in den letzten Jahren noch zugenommen und die Vorteile des Globalisierungsprozesses seien nur wenigen zugute gekommen. Die Bischöfe forderten eine umfassende politische Partizipation aller und ein Wahlrecht, das endlich den Wahlbetrug und die Ungleichheit der Chancen überwindet. Sie kritisierten den immer noch verbreiteten Stimmenkauf und die Einschüchterungspraktiken, die zu einer »Stimmabgabe aus Angst« führten. Immer noch bestehe deshalb die Gefahr einer »autoritären Regression«. Sie betonten, dass zu einem wirklichen Übergang zur Demokratie auch die »reale Möglichkeit« eines Regierungswechsels gehöre – eine Textpassage, die den Oppositionskandidaten natürlich sehr gelegen kam und dementsprechend ausgeschlachtet wurde.

Auch nach den Wahlen von 2000 begleitet die katholische Kirche kritisch den Weg ihres Landes. In einer Erklärung vom April 2002 würdigten die mexikanischen Bischöfe die Neuregelung des Staat-Kirche-Verhältnisses, wobei sie selbst das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat bekräftigen, religiösen Pluralismus akzeptierten und der Selbstverpflichtung Ausdruck gaben, künftig aus einem größeren ökumenischen Geist leben zu wollen (Bischöfe, Mexiko 2002). Jüngst erregte ein gemeinsames Hirtenwort der US-amerikanischen und der mexikanischen Bischöfe Aufsehen, in dem die Kirchenvertreter sehr deutlich für eine bessere Regelung der Migration zwischen beiden Ländern, insbesondere für die Beachtung der Menschenrechte der Migranten eintraten (Bischöfe, USA, Mexiko 2003).

Zivilgesellschaftliches Engagement entsteht nicht aus dem Nichts, sondern braucht Möglichkeiten der Anknüpfung an traditionelle Organisationsformen bzw. etablierte Institutionen. Im Fall Lateinamerika geschah dies vielfach durch den institutionellen

Rückhalt der katholischen Kirche, die sich aus früheren Bindungen an die herrschenden Eliten gelöst und auf eine praktische »Option für die Armen« eingelassen hatte. Beide Beispiele zeigen, dass die katholische Kirche Einfluss hat und durch ihren Dienst an positiven Entwicklungen mitwirkt. Sie zeigen aber auch, dass dies ihr selbst als Organisation nur begrenzt zugute kommt. Auch wenn viele Menschen die Kirche schützen und viele politisch Engagierte kirchlich sozialisiert sind, so unterscheiden sie doch zusehends zwischen ihrem Glauben und ihrem politischen Engagement, so dass ein solches Wirken der Kirche keine unmittelbaren Effekte auf die Rekrutierung von Mitgliedern bzw. eine finanzielle Unterstützung durch ihre Gläubigen haben dürfte.

Schluss

Die kurz dargestellten Veränderungen der religiösen Landschaft in Lateinamerika sind in den breiteren Horizont der Analyse augenblicklicher Trends der gesellschaftlichen Veränderungsprozesse weltweit einzuordnen, von denen auch Lateinamerika zunehmend erfasst wird. Es wird heute kaum bestritten, dass sich das alte Säkularisierungsparadigma überholt hat, Modernisierung also durchaus mit bestimmten Formen einer Renaissance des Religiösen einhergehen kann (Minkenberg/Willems 2002). Diese kann je nach Ausgangslage mit einem verstärkten gesellschaftlichen Engagement dieser religiösen Bewegungen verbunden sein, so dass es zu dem Phänomen einer Entprivatisierung des Religiösen kommt (Casanova 1994). Modernisierungsprozesse mit funktionaler Differenzierung, Individualisierung und Pluralisierung der Lebensformen, vor allem wenn dies mit massiver Migration und prekären sozialen Situationen verbunden ist, erzeugen Probleme der Identitätskonstitution der Individuen, die diese zu einer intensiven Suche nach Identifikationsmöglichkeiten zwingen. Da religiöse Differenzen sich besonders zur Formulierung und Inszenierung individueller Identität eignen, überrascht es nicht, dass auf sie zurückgegriffen wird. Freilich vollzieht sich dabei eine Umstellung von Religion als Einheitssemantik auf die Nutzung religiöser Symbolik als Differenzsemantik. Damit müssen dann gerade die großen, etablierten religiösen Institutionen wie die katholische Kirche Schwierigkeiten haben, weil sie in ihren Strukturen und ihrer Dogmatik noch auf Einheitssemantiken abstellen. In jedem Fall führt diese neue Religionsproduktivität zu Formen des Synkretismus, die in der Identität von Individuen und Gruppen höchst Disparates zusammenbinden und so zu neuen kulturellen Formen führen. Bastian u.a. (2000:266) ordnen die neuen protestantischen Gruppen explizit den von García Canclini (1990) als »hybride Kulturen« benannten Phänomenen zu.

Literatur

- Ahrens, Norbert (2002): Ein Schiffbruch mit vielen Überlebenden. Von der »Theologie der Befreiung« spricht heute niemand mehr - aber sie hat in Lateinamerika tiefe Spuren hinterlassen. In: Gabbert u.a., Hg.: 104-118
- Alvarado, Rolanda (1999): Teología de la liberación en el post-socialismo? In: Revista Latinoamericana de Teología 16: 173-175

- Aquino, Marfa Pilar (1997): Lateinamerikanische Feministische Theologie. In: Fomet-Betancourt, lig.: 291-325
- Azcuy, Virginia (2003): Theologie vor der Herausforderung der Armut. Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft [im Erscheinen]
- Bastian, Jean-Pierre u.a. (2000): Religiöser Wandel in Costa Rica. Eine sozialwissenschaftliche Interpretation. Mainz: Gri.newald
- Bergunder, Michael, Hg. (2000): Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie. Hamburg: Ev. Missionsw. in Deutsch!.
- Bergunder, Michael (2000): Zur Einführung - Pfingstbewegung in Lateinamerika. Soziologische Theorien und theologische Debatten. In: Bergunder, Hg.: 7-42
- Bischofe, Mexiko (2002): Die Religionsfreiheit im demokratischen Mexiko. Botschaft der Vollversammlung der Bischofskonferenz zum IO. Jahrestag der Verfassungsreform. In: Weltkirche 22/4: 104-108
- Bischofe, USA, Mexiko (2003): Nicht langer Fremde. Miteinander auf dem Weg der Hoffnung. Gemeinsamer Hirtenbrief der Bischöfe Mexikos und der USA zum Problem der Migration. In: Weltkirche 23/3 u. 4: 63-73 bzw. 89-98
- Brusco, Elizabeth (1995): The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia. Austin: Univ. of Texas Press
- Burdick, John (2002): Das Erbe der Befreiung. Fortschrittlicher Katholizismus in Brasilien. In: Gabbert, Hg.: 13-35
- Carranza, Brenda (2002): Die Feuer der Pfingstbewegung im heutigen Brasilien. In: Concilium 38/3: 326-336
- Casanova, Jose (1994): Public Religions in the Modern World. Chicago
- Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Yenez, Hermann-Josef, Hg. (2000): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutierrez zu Ehren. Luzern: Exodus
- Eckholt, Margit (2000): »Zwischen Entrüstung und Hoffnung«. Theologische Frauenforschung als Befreiungstheologie? In: Delgado/Noti/Yenez, Hg.: 151-170
- Ellacurfa, Ignacio/Sobrino, Jon, Hg. (1995): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. 2. Beleg. Luzern: Exodus
- Fomet-Betancourt, Raul, Hg. (1997): Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Bd. 2 Kritische Auswertung und neue Herausforderungen. Mainz: Gri.newald
- Fomet-Betancourt, Raul (1997): Zur neuen theoretisch-methodologischen Abgrenzung. In: Fomet-Betancourt, Hg.: 361-381
- Freston, Paul (1998): Pentecostalism in Latin America. Characteristics and Controversies. In: Social Compass 45: 335-358
- Gabbert, Karin u.a., Hg. (2002): Religion und Macht. Münster: Westfälisches Dampfboot
- Garay, Joaquín (2003): Teología del pluralismo religioso y teología de la liberación. In: Revista Latinoamericana de Teología 31 O: 1-29. - Im Internet: <http://servicioskoinonia.org/rclat/310.htm>
- Garda Canclini, Nestor (1990): Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Mexico D.F.: Grijalbo; CNCA
- Gebara, Ivone (1995): Teología a ritmo de mujer. Madrid: San Pablo
- Gutierrez, Gustavo (2000): Situation und Aufgaben der Theologie der Befreiung. In: Delgado/Noti/Yenez, Hg.: 9-24
- Hengstenberg, Peter/Kohut, Karl/Maihold, Günther, Hg. (2000): Zivilgesellschaft in Lateinamerika. Frankfurt am Main: Vervuert
- Kirchliche Basisgemeinden Brasiliens (2002): 2000 Jahre auf dem Weg. Schlussbotschaft des IO. Interökumenialen Treffens der Basisgemeinden Brasiliens. In: Weltkirche 22/7: 193-197

- Kruij, Gerhard (1996a): Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus - eine unbewältigte Herausforderung. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 80/1: 3-25
- Kruij, Gerhard (1996b, 2. überarb. u. akt. Aufl.): Religion, Kirche und Staat. In: Mexiko heute. Politik, Wirtschaft, Kultur, Hg. Dietrich Briesemeister/Klaus Zimmermann. Frankfurt am Main: Vervuert: 292-310
- Kruij, Gerhard (1998): Befreiung im Kontext der Hegemonie des Neoliberalismus. Zur Neoliberalismus-Kritik der lateinamerikanischen Kirche. In: Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung, Hg. Hildegund Keul/Hans-Joachim Sander. Würzburg: Echter: 121-137
- Kruij, Gerhard (2000a): Impulse der Theologie der Befreiung für die kirchliche Solidaritätsarbeit. In: Delgado/Noti/Venez, Hg.: 200-214
- Kruij, Gerhard (2000b): Politisches Erdbeben. Der Beitrag der Kirche zum Ende der PRI-Herrschaft in Mexiko. In: Herder Korrespondenz 54/9: 478-482
- Kruij, Gerhard (2001): Dritter Sektor und Zivilgesellschaft in der Dritten Welt. Bolivien als Vorbild? In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 42: 168-194
- Lampe, Armando (1998): Problemas de la historiografía del cristianismo en el área del Caribe. In: Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía, Hg. Hans-Jürgen Prien. Frankfurt am Main: Vervuert; Iberoamericana: 147-154
- Lienkamp, Andreas/Lienkamp, Christoph, Hg. (1997): Die »Identität« des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand. Würzburg: Echter
- Lienkamp, Christoph (1999): Kritisch und kreativ fortschreiben. Bleibende Herausforderungen und hinftige Themen der Befreiungstheologie. In: Herder Korrespondenz 53/7: 358-362
- Lucchetti Bingemer, Maria Clara (2002): Die Frau in der brasilianischen Kirche. In: Concilium 38/3: 336-344
- Lula da Silva, Luis Inacio (2000): Ohne Zivilgesellschaft gibt es keinen politischen Fortschritt. In: Peter Hengstenberg/Karl Kohut/Günther Maihold, Hg.: 521-528
- Mader, Elke (2002): Reisende zwischen den Welten. Schamanismus und Globalisierung in Lateinamerika. In: Gabbert, Hg.: 69-86
- Marroquín, Enrique (1989): La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena. Oaxaca: Palabra Ediciones
- Mette, Norbert (2001): »Ein neues Millennium ohne Ausgeschlossene!« Neuere Entwicklungen in der lateinamerikanischen Theologie und Pastoral der Befreiung. In: Pastoraltheologische Interventionen im Quintett. Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft, Hg. Ottmar Fuchs. Münster: Lit: 35-68
- Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (2002): Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 42-43: 6-14
- Moltmann, Jürgen (1995): Die Zukunft der Befreiungstheologie. In: Orientierung 59/19: 207-210
- Nebel, Richard (1992): Santa Maña Tonantzín, Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko. Imensee: Neue Zeitschr. für Missionswiss.
- Palacio, Carlos (2002): Neuere Wege der Theologie in Brasilien. Verschiebungen in der Theologie - gesellschaftlich-kirchliche Veränderungen. In: Concilium 38/3: 305-312
- Parker, Christian (1996): Popular Religion and Modernization in Latin America. New York: Orbis
- Poppel, Hubert (1997): La teología en América Latina. In: Notas 4/2: 16-27
- Pollak-Eltz, Angelina (1998b): El Pentecostalismo en la América Latina hoy. Introducción. In: El Pentecostalismo en América Latina entre Tradición y Globalización, Hg. Angelina Pollak-Eltz/Yolanda Salas. Quito (Ecuador): Abya-Yala: 7-18
- Riesebrock, Martin (2001b): Die fundamentalistische Erneuerung der Religionen. In: WeltTrends 30 (Frühjahr): 9-27

- Schoenborn, Ulrich (1996): Ausgeschlossen vom Markt - ausgeschlossen vom Heil? Anmerkungen zur »teología dos excludidos«. In: *Una Sancta* 51: 209-218
- Self, Charles E. (2000): Bewusstseinsbildung, Bckehrung und Konvergenz. Oberlegungen zu Basisgemeinden und zur aufkommenden Pfingstbewegung in Lateinamerika. In: Bergunder, Hg.: 67-81
- Sepulveda, Juan (2000): Pfingstbewegung und Befreiungstheologie. Zwei Manifestationen des Wirkens des heiligen Geistes für die Erneuerung der Kirche. In: Bergunder, Hg.: 82-94
- Sievernich, Michael (2000): Gezeiten der Befreiungstheologie. In: Delgado/Noti/Venez, Hg.: 100-116
- Stoli, David (1990): *Is Latin America Turning Protestant? The politics of evangelical growth in Latin America*. Berkeley
- Strobele-Gregor, Juliana (2002): Politik im Namen Gottes. Protestantische Evangelikale und Fundamentalisten in Lateinamerika. In: Gabbert, Hg.: 36-56
- Suess, Paulo (2001): Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor der Herausforderung des »dritte Subjekts«. Frankfurt am Main: IKO
- Teixeira, Faustino (2002): Geschichten von Glauben und Leben in den kirchlichen Basisgemeinden. In: *Concilium* 38/3: 273-282
- Tamez, Elsa (1997): Zur feministischen Hermeneutik der Befreiung. In: Fommet-Betancourt, Hg.: 45-58
- Waigua, Aiban (1997): Indianische Theologien? In: Fommet-Betancourt, Hg.: 259-276
- Weber, Franz (1998): Senfkörner und Sauerteig. Widerspruch gegen die Verleugnung der Basisgemeinden (2 Teile). In: *Orientierung* 62/7: 74-77 u. 8: 87-90
- Whitaker Ferreira, Francisco (2002): Kirche und Politik in Brasilien heute. In: *Concilium* 38/3: 352-358