

Barocke Christentümer? Die Pluralisierung des Christentums in Lateinamerika

I. Einführung

In seinem Roman „Todas las sangres“, 1964 in Peru erschienen, auf deutsch 1983 unter dem Titel „Trink mein Blut, trink meine Tränen“, bezieht sich der peruanische Autor *José María Arguedas* mehrfach auf Ritus und Liturgie katholischen Glaubens und Formen christlich-indianischer Religiosität, wie sie sich seit der Eroberung Perus durch die Spanier in den Dörfern der Anden entwickelt haben. Beim Sterben und der Beerdigung der Mutter der beiden verfeindeten Brüder, Don Bruno und Don Fermín de Aragón y Peralta, den Protagonisten des Romans, die beide auf ihre Weise für ein erneuertes Peru stehen wollen – der eine im Rückbezug auf die indianischen Traditionen, die alten Mythen, das Bewahren der traditionellen Kultur, der andere durch Investitionen in die Zukunft, durch neue technische Möglichkeiten im Bergbau, aber auch durch angemessene Löhne, durch Bildungsprogramme für die Arbeiter –, spendet der katholische Priester die letzte Ölung, die Mitglieder der indianischen Gemeinden sind beim Begräbnis dabei, sie singen ihre Lieder. Arguedas schreibt:

„Die beiden Indios bedeckten nicht nur den Mund mit dem Poncho, wie es die Frauen tun, sondern den ganzen Kopf. Sie sangen mit hohen, fast gebrochenen Stimmen. Ein paar Indios, die weit weg vom Grab standen, begannen zu weinen [...]

Schwarzer Wurm, ach weh! Sohn der Welt, Fuß des Baums. Bring meine geliebte Mutter, die stumme schwarze Blüte, auf die andere Seite des Flusses. / Sie ist nicht mehr, ach weh! Sie ist nicht mehr. Nur du bist noch. Den Schatten, der nicht spricht, nimm ihn mit. Bring ihn auf die andere Seite des Flusses, auf die Seite, die niemand kennt.

[...] Die comuneros erlebten es zum erstenmal, daß zwei Männer, zwei alte Männer, das Abschiedslied für einen Toten sangen. Die beiden Alten erinnerten sich an die Zeit, in der sie k'ollanas waren, und sangen mit hohen

Fistelstimmen. Der rote Apukintu wurde traurig und schwankte vor den mit Tränen gefüllten Augen der Männer hin und her.“¹

So werden die indianische und barocke spanische Tradition miteinander verwoben. José María Arguedas ist einer der von Gustavo Gutiérrez, einem der großen Begründer der Theologie der Befreiung in Lateinamerika, bevorzugten peruanischen Literaten. Arguedas hat in seinen großen Romanen, vor allem in „Todas las sangres“, aber auch in „Los rios profundos“, die Welt der Indígenas der peruanischen Anden in den Mittelpunkt gerückt und auf einfühlsame Weise ihre sich über Jahrhunderte – seit der Eroberung Perus durch die Spanier 1532 – entwickelnden und sich verwebenden Traditionen, das Mit- und Nebeneinander von spanisch-katholischer Barockkultur und indianischen Gebräuchen dargestellt, aber auch ihre Bedrohtheit durch die einbrechende Industrialisierung zu Beginn des 20. Jahrhunderts und die einsetzenden Säkularisierungsprozesse in einer zunehmend globalisierten Welt. Gustavo Gutiérrez hat 1990 eine Studie zum Werk von Arguedas veröffentlicht.² Mit der Rezeption von Arguedas oder auch anderer peruanischer und lateinamerikanischer Poeten und Literaten, so u.a. des peruanischen Dichters César Vallejo, hat er sich vor allem gegen den Vorwurf gewehrt, der neue Ansatz der Theologie der Befreiung sei zu stark an westlichen – europäischen – Methodiken der Sozialwissenschaften orientiert und nehme nicht das kulturelle Erbe Lateinamerikas in den Blick.

Die Geschichte des Romans spielt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das Bild des Katholizismus, das hier vorgestellt wird, ist das der spanischen Barockzeit. Sicher hat sich das Verhältnis zwischen Staat und Kirche seit der „Independencia“ geändert, de facto wirken aber Strukturen aus der Zeit eines Staatskirchentums nach, der Katholizismus ist weiterhin die mächtigste Religion, andere Konfessionen und Religionen haben zwar ein Existenzrecht, Macht und Aufstieg in der Gesellschaft sind aber an die katholische Konfession gebunden. Arguedas legt diese religiöse Struktur eines barock-katholischen Christentums gerade auch dadurch offen, dass er in einer faszinierenden Verbindung von

¹ J. M. Arguedas, *Trink mein Blut, trink meine Tränen*. Aus dem Spanischen von S. Heintz, Köln 1983, 272. – Vgl. dazu: D. Landgraf, *Kulturelle Hybridisierung bei José María Arguedas*, Röhrling 2008; M. Gutiérrez, *Estructura e ideología en todas las sangres*, Lima 2007; J. A. Portugal, *Las novelas de José María Arguedas: una incursión en lo inarticulado*, Lima 2007.

² G. Gutiérrez, *Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas*, Lima 1990.

anthropologischer Nüchternheit und poetischer Sensibilität die Bedeutung der alten indianischen Riten, Mythen und Lieder herausarbeitet, die sich gerade in dieser Konstellation eines barocken Katholizismus weiter entfalten konnten, in eigenständigen, zwar nicht unabhängigen und damit freien Autoritätsstrukturen.

In den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts, als Gustavo Gutiérrez an Arguedas und seine Romane erinnerte, war das Interesse an den politischen und kirchlichen Entwicklungen in Lateinamerika groß; aus sozialwissenschaftlicher und politologischer Perspektive, in kirchlicher und theologischer Sicht galten die Länder Lateinamerikas als „Laboratorium“ eines neuen sozialen und religiösen Aufbruchs, ein Kontinent der „Utopien“, in denen die Träume der Befreiung der Armen und Geknechteten hoch fliegen. Es war die Zeit der Hochblüte des Aufbruchs der Befreiungstheologie, eines neuen Ansatzes in der Theologie: Er wurde gerade auch aus internationaler und säkularer sozialwissenschaftlicher Perspektive mit Interesse verfolgt, weil es hier aus zutiefst christlicher, „evangelischer“ Motivation im Protest gegen Strukturen von politischer, sozialer, wirtschaftlicher Unterdrückung und Ungerechtigkeit und im Einsatz gegen Menschenrechtsverletzungen durch die Militärdiktaturen zu einer neuen gesellschaftlichen und religiösen Positionierung von Vertretern der katholischen Kirche kam. Mit ihrer „Option für die Armen“ und ihren klaren Aussagen gegen die unterschiedlichsten Formen der Gewalt, so z.B. in den bis heute lesenswerten Texten der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968), errang auch die Hierarchie der katholischen Kirche in Repräsentanz ihrer Bischöfe neues Ansehen und neue Glaubwürdigkeit. Die prophetische Kraft des Evangeliums, an die erinnert wurde, wurde für viele aber auch zur Provokation. Die Befreiungsbewegungen und mit ihnen auch die kirchlichen Vertreter der Befreiungstheologie wurden von den Geheimdiensten der USA beobachtet, der Vatikan sprach 1984/86 in den Instruktionen „*Libertatis nuntius*“ und „*Libertatis conscientiae*“ die Verurteilungen der Theologie der Befreiung aus, es wurden der befreienden Pastoral gegenüber aufgeschlossene Bischöfe versetzt und Bischofsstühle mit Vertretern konservativer religiöser Bewegungen wie dem Opus Dei oder dem Sodalitium besetzt. Das Jahr 1989 – der Fall der Berliner Mauer – hat für die Wahrnehmung Lateinamerikas große Veränderungen bedeutet: In sozial- und politikwissenschaftlicher Perspekti-

ve ist Lateinamerika zunehmend aus dem Blick geraten, und das wirkt sich auch in weltkirchlicher und theologischer Perspektive aus.

Über 20 Jahre nach diesen Entwicklungen tun wir aber gut daran, im neuen globalen Kontext der ambivalenten „Rückkehr“ der Religion den Blick wieder neu auf den lateinamerikanischen Kontinent zu richten. In diesem kurzen Zeitraum hat sich ein – sicher bereits früher angelegter – immenser Wandlungsprozess auf dem Feld des Religiösen in Lateinamerika vollzogen. Religionssoziologen sprechen von einer „Protestantisierung“ Lateinamerikas, in Ländern wie Brasilien, Guatemala oder Mexiko ist die Zahl der Pfingstkirchen stetig gewachsen, aber auch innerhalb des Katholizismus ist eine immense Pluralisierung zu beobachten. Die politischen Veränderungen und weitergehenden Demokratisierungsprozesse, die Wahl eines Präsidenten indianischer Herkunft in Bolivien, zutiefst kritisch der katholischen Kirche gegenüber, oder die Präsidentschaftskandidaturen von Mitgliedern einer Pfingstkirche in Brasilien oder Mittelamerika tragen zu einer massiven Veränderung der Stellung der katholischen Kirche in Gesellschaft, Öffentlichkeit und Medien bei. Ein José María Arguedas würde seine Romane heute wahrscheinlich in den Randzonen der Großstädte spielen lassen, in Canto Grande oder einem der anderen „barrios“ von Lima, in den Vierteln der Migrantinnen und Migranten aus den Dörfern der Sierra oder auch des Amazonas, es würden evangelikale Prediger und Heilerinnen auftreten, ein pfingstlicher Heilungsgottesdienst würde gefeiert, oder es würde von einem der Massenkonzerte von Pater Marcelo Rossi berichtet, der als charismatischer katholischer Prediger und Popsänger Hunderttausende von Menschen zu seinen Gottesdiensten anzieht. Und es wären da die Frauen, die nach den großen Gottesdiensten am Straßenrand Kerzen vor der Virgen de Aparecida anzünden würden, ein Gebet zu einem der „santos“ sprechen und sich am nächsten Tag in ihren Häusern zu einer charismatisch geprägten Bibelstunde treffen.

Die massive Pluralisierung und Fragmentierung des religiösen Feldes, die gerade auf das rasche Anwachsen der Pfingstkirchen zurückzuführen ist, ist den Zeiten, die Arguedas schildert, fern und wiederum nah. Der brasilianische Theologe *Luis Carlos Susin* spricht von den neuen „ba-

rocken Christentümern“³ in denen sich – so wie in den Zeiten des Barocks, als sich europäische Moderne und indianische Tradition verbunden haben – neue synkretistische Formen des Religiösen ausbilden, katholische, evangelikale, indianische und afrikanische Traditionen mit denen der elektronischen Megakirchen mischen. Meine Überlegungen knüpfen hier an – wobei ich aber ganz bewusst auch das Fragezeichen in der Überschrift gesetzt habe: Es wird mir um einen Blick auf die Entwicklung dieses Neuen im lateinamerikanischen Kontext gehen, das kann uns im deutschen kirchlichen und akademischen Kontext nicht unbeteiligt lassen, leben doch 44% aller Katholiken in Lateinamerika. Eine halbe Milliarde Menschen gehören in Lateinamerika zur katholischen Kirche, in Brasilien leben rund 138 Millionen Katholiken, wobei jedoch der prozentuale Anteil der Katholiken in Brasilien in den letzten 20 Jahren zurückgegangen ist. Wie geht die lateinamerikanische Kirche mit diesen Umbrüchen um, wie reagieren Theologinnen und Theologen – reagieren sie überhaupt? Meine Überlegungen werden sich mit dem Begriff der „barocken Christentümer“, auf dem Hintergrund der Erinnerung an den Weg der Kirche seit dem 2. Vatikanischen Konzil und an ihre neuen Optionen und die Debatten um diesen Weg, der in „postmodernen“ Zeiten eingesetzt hat, auseinandersetzen. Die lateinamerikanischen Theoretiker der Postmoderne haben mit dem Barock geliebäugelt und in gewisser Weise dabei die Errungenschaften der Aufklärung und der Moderne übersprungen – gerade darum werde ich das Fragezeichen des Titels verschärfen. Die Theologie der Befreiung und die neuen Optionen des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und auf den weiteren Konferenzen haben mit dem Ankommen der lateinamerikanischen Kirche in der Moderne zu tun – um ein solches Ankommen geht es auch heute. Insofern sind die Impulse der Theologie der Befreiung in den gegenwärtigen Zeiten einer Pluralisierung des Christentums auf eine neue Weise zu erschließen. Diese These möchte ich im Folgenden in den drei Abschnitten des Vortrags vorstellen.

³ L.C. Susin, *Jesus: ein „Ort“, um zu leben*, in: A. Bünker (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern 2010, 113-132.

II. Vom Barockkatholizismus zu einer Kirche des Volkes an der Seite der Armen? Eine Erinnerung an die Neuaufbrüche der katholischen Kirche in Lateinamerika⁴

Von großer Kreativität geprägt war die Entstehungszeit der Theologie der Befreiung. Die 60er und 70er Jahre waren eine Zeit der großen „Bewegungen“, die ihren Ursprung vor allem im Jahr 1968 genommen haben, dem Geburtsjahr der Befreiungstheologie, das durch ein weltweites revolutionäres Klima geprägt war. 1968 brachen die Studentenrevolten in Paris und Berlin, in Berkeley und Tokio aus, die Protestbewegung gegen den Vietnamkrieg sammelte sich; im Osten stand der – zwar rasch zu nichte gemachte – „Prager Frühling“ für einen Neuaufbruch, in den Ländern des Südens erreichten die politischen Befreiungsbewegungen ihren Höhepunkt, das Ende der Kolonialzeit war angebrochen. Ernesto „Che“ Guevara war einer der „Ikonen“ dieser revolutionären Bewegungen. Auch in kirchlichen Kreisen standen die Zeichen auf Erneuerung, das 2. Vatikanum wurde 1965 abgeschlossen; in Lateinamerika schlugen sich Priester wie Camillo Torres auf die Seite der Revolution und der Entmachtung der alten „Eliten“.

Angestoßen von Impulsen des 2. Vatikanischen Konzils hat die lateinamerikanische Kirche in diesen Jahren einen ganz entscheidenden Perspektivenwechsel vollzogen und in der Interpretation der „Zeichen der Zeit“ des lateinamerikanischen Kontinents zu einer neuen Identität als Kirche auf Seiten der Armen gefunden. Sowohl die Erinnerung von Papst Johannes XXIII. und Kardinal Lercaro von Bologna an die Kirche Christi, die „Kirche der Armen“ als auch der Austausch der auf dem Konzil versammelten „3. Welt“-Bischöfe über ihre Ortskirchen und die politische und wirtschaftliche Situation ihrer Länder waren Beginn eines neuen Selbstverständnisses der Ortskirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens. Aus Lateinamerika waren u.a. Don Manuel Larraín, Bischof von Talca/Chile, und der Weihbischof von Rio de Janeiro, Dom Helder Camara,

⁴ Zu diesem Abschnitt vgl. (als Auswahl): S. Silva, *Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945*, in: J. Meier/V. Straßner (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945. Lateinamerika und Karibik*, Bd. 6, Paderborn 2009, 29–58; M. Delgado (Hg.), *Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren*, Luzern 2000; M. Eckholt, *Kirche der Armen. Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika*, in: Herder-Korrespondenz Spezial. Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum, Oktober 2005, 50–55.

auf dem Konzil vertreten. Dom Helder Camara hatte bereits 1952 die Gründung der gesamtbrasilianischen Bischofskonferenz angeregt; 1955 kam es in Rio de Janeiro zur Gründung des CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). Solche Zusammenschlüsse waren wichtig als Foren für die Ausbildung eines lateinamerikanischen Bewusstseins. Dom Helder Camara und Don Manuel Larraín waren, vor allem nach der Wahl von Larraín zum Präsidenten des CELAM, federführend in der Einberufung der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968). Medellín wurde zum „lateinamerikanischen“ Konzil.⁵ Aus dem von den Bischöfen verabschiedeten Abschlussdokument über die „Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils“ spricht sicher die Entwicklungseuphorie der 60er Jahre. Neben den Konzilstexten bildet die Enzyklika „*Populorum progressio*“ Papst Paul VI. eine wesentliche Referenz des Dokuments. Zum Ausdruck kommt die Solidarität der Kirche mit den Armen und Entrechteten, es wird die in den Ländern Lateinamerikas „institutionalisierte Gewalt“ kritisiert,⁶ die Kirche versteht sich als Fürsprecherin der Rechte der Armen und Unterdrückten im Kampf um ihre Befreiung. Die weiteren Zusammenkünfte der Bischöfe, die 3. Generalversammlung des Episkopats in Puebla (1979), die 4. Generalversammlung in Santo Domingo (1992) und die jüngste Konferenz in Aparecida (2007) haben diesen Weg weiter entfaltet, auch wenn sich sicher die Akzentuierung des Befreiungsdenkens und der Anklage von Gewalt und Ungerechtigkeit in der Schärfe der Formulierung, wie Medellín es ausgesprochen hat, verändert haben und die neuen Herausforderungen durch den kulturellen und religiösen Pluralismus in Lateinamerika ganz anderes Gewicht erhalten. Es bleibt aber, gerade auch in Aparecida, die „Option für die Armen“ als Leitfaden eines neuen Profils

⁵ Zu Medellín: Vgl. G. Fuchs/A. Lienkamp (Hg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Münster 1997; T. Schreijäck (Hg.), *Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche*, Ostfildern 2007.

⁶ Vgl. z.B. das zweite Kapitel zum Frieden, hier wird „*Populorum Progressio*“ zitiert und die „Situation der Ungerechtigkeit“ und Gewalt kritisiert: Dokument von Medellín: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla*, Bonn 1979, 31ff; Enzyklika „*Populorum progressio*“ (Paul VI. 1967), in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V. (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Kevelaar 2007.

der Kirche in Lateinamerika: In den Armen kann Christus begegnet werden.⁷

Im neuen kirchlichen Klima und auch in einem akademischen Umfeld, das von den revolutionären Impulsen der 60er Jahre, den politischen und gesellschaftlichen Befreiungsprozessen in den Ländern des Südens entscheidend geprägt war, hat *Gustavo Gutiérrez* 1968 zum ersten Mal von einer „Theologie der Befreiung“ gesprochen. 1971 erschien seine „*Teología de la liberación*“ als Buch. Neben Gutiérrez arbeiteten in gleicher Richtung Theologen wie *Ronaldo Muñoz* (Chile), *Juan Luis Segundo* (Uruguay), *José Comblin*, *João Batista Libanio* (Brasilien), *Pablo Richard* (Chile/Zentralamerika). Die befreiungstheologischen Entwürfe in Lateinamerika buchstabieren den Weg des Konzils neu, indem sie, an den der sozialen Bewegungen der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts entstammenden methodischen Dreischritt des „Sehens, Urteilens und Handelns“ anknüpfend, bei der konfliktiven Realität des lateinamerikanischen Kontinents – bei Gewalt, Menschenrechtsverletzungen und Armut – ansetzen und von dort her dem Glaubensgeheimnis neu auf der Spur sind. So kommt es auf diesem Weg zur „Entdeckung Lateinamerikas“ durch Kirche und Theologie. Der Prozess dieser „Entdeckung Lateinamerikas“ wird vor allem seit der Konferenz von Santo Domingo mit dem Stichwort der „Inkulturation“ des Glaubens in die verschiedenen kulturellen Realitäten Lateinamerikas charakterisiert. Er führt zu einer neuen Lektüre der Geschichte, von „ihrer Kehrseite“ her, wie die Befreiungstheologie formuliert hat, nicht aus Perspektive der Eroberer, sondern der eroberten Völker und Kulturen. In diesem – sicher schmerzlichen und auch bis heute nicht abgeschlossenen –

⁷ Vgl. dazu: Dokument von Puebla: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas*; Dokument von Santo Domingo: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo*, (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992; Dokument von Aparecida: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007*, Bonn 2007; DA 398: „Nur wenn wir den Armen so nahe kommen, dass Freundschaft entstehen kann, werden wir wahrhaft schätzen lernen, was den Armen von heute wichtig ist, wonach sie sich legitim sehnen und wie sie selbst ihren Glauben leben. Die Option für die Armen soll uns dahin bringen, Freundinnen und Freunde der Armen zu werden [...] Im Licht des Evangeliums erkennen wir, dass sie eine unendliche Würde und eine heilige Größe in den Augen Christi besitzen, der arm und ausgeschlossen war wie sie. Mit dieser im Glauben gewonnenen Erfahrung stehen wir ihnen bei der Verteidigung ihrer Rechte zur Seite.“

Prozess entdeckt Lateinamerika sich als „multiethnischen und plurikulturellen Kontinent“ (SD 226), es wird nicht mehr wie noch auf der Konferenz in Puebla (1979) auf dem „katholischen Substrat“ des Subkontinents beharrt.⁸ Puebla hatte – auch im Sinne einer Konfrontation mit dem Befreiungsdanken – Traditionen des Volkskatholizismus stark gemacht, die mit Formen indianischer Religiosität einen Synkretismus eingegangen sind und sich vor allem in den vielen Wallfahrten, in der Heiligenverehrung ausdrücken, damit in gewisser Weise an Formen des „Barockkatholizismus“ angeknüpft und so die Spannung zwischen Barock und Moderne wieder in die Theologie hineingetragen. Sicher geht es nicht um falsche Polarisierungen: Die Soziologie der Modernisierung und Entwicklung ebenso wie die Dependenztheorie haben den Volkskatholizismus als „Rest einer agrarischen, vormodernen und kolonialen Vergangenheit betrachtet“, aber in Volkskatholizismus und Volksfrömmigkeit ist auch ein großes Widerstandspotential gesammelt, eine religiöse Kraft, ohne die das soziale und politische Engagement seine Wurzeln abschneidet. Der Volkskatholizismus ist, so wurde auf der Konferenz in Puebla formuliert, „Ausdruck der religiösen Identität eines Volkes“ (DP 108). In diesem Sinne hat dann ein Gustavo Gutiérrez an Autoren wie José María Arguedas oder den großen Dominikaner des 16. Jahrhunderts, Bartolomé de Las Casas, angeknüpft. Aber Frage ist, ob nicht bereits in diesen Jahren die Ambivalenzen und Konflikte angelegt sind, die in Zeiten eines globalisierten Christentums heute in verschärfter Form zutage treten. Das sind Fragen, die nicht wirklich ausgetragen worden sind, bzw. durch die Verurteilungen der Befreiungstheologie letztlich ausgebremst worden sind.

Der brasilianische Historiker José Oscar Beozzo hatte zu Beginn der 90er Jahre eine positive Einschätzung der Inkulturationsthematik gegeben und sie mit dem Befreiungsgedanken in Verbindung gebracht:

⁸ Die neue Präsenz unter den indianischen Völkern wurde auch von einzelnen Bischöfen vorangetragen: von Mons. Cazaldáliga, Mons. Proaño, Mons. Samuel Ruiz: „Man stand einem neuen Prozeß, nämlich der Renaissance der indigenen und afroamerikanischen Kulturen und ihrer reichen kulturellen und spirituellen Traditionen gegenüber. Und man stand im Angesicht eines Katholizismus, der sich in neuen kulturellen und religiösen Mustern auszudrücken versuchte.“ (zitiert in: J. O. Beozzo, *Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Lateinamerika. Medellín, Puebla, Santo Domingo und die 500-Jahrfeier*, in: P. Hünermann (Hg.), *Das 2. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn u.a. 1998, 165–203, 180).

„Dies ist vielleicht das Neue am lateinamerikanischen Beitrag zur Diskussion der ‚Inkulturation‘: Die Inkulturation ist integraler Teil des Kampfes um Befreiung, die andere Seite der vorzugsweisen Option für die Armen, die ihrerseits durch die Einbeziehung der kulturellen Dimension, besonders der der unterdrückten Kulturen, qualitativ bereichert wird [...]“⁹

Diese Einschätzung wird heute, knapp 20 Jahre später, wohl eine andere sein: Sicher sind viele neue, mit der Inkulturationsthematik verbundene Themen formuliert worden: der Blick auf Geschichte und Glauben in den indianischen Gemeinden, das Entdecken der indianischen Religiosität, ihrer Mythen, damit verbunden ein interreligiöser Dialog, die stärkere Präsenz der Basisgemeinden in den Städten, die Mitarbeit der Frauen, die Entwicklung einer lateinamerikanischen feministischen Theologie. Aber verhandelt wurden und werden diese Themen eher in den „Vorhöfen“ der großen Kirchen, sie stehen im Herzen einer Kirche des Volkes, aber sie werden nicht an das Herz der Kirche herangelassen. Insofern birgt gerade die Inkulturationsthematik ein zutiefst kritisches Potential, wie Befreiungstheologen wie der Brasilianer João Batista Libanio bereits Anfang der 90er Jahre formuliert haben:

„In der Frage der Kultur erscheint die Kirche unmittelbar als die unterdrückende Kraft. Sie selbst zeigt sich gezeichnet durch eine Kultur der Weißen, des Chauvinismus, des Eurozentrismus und hat, vor allem in ihren Machtzentren, Schwierigkeiten mit einer tiefgehenden Inkulturation des Glaubens, der Liturgie, des Kirchenrechts in die schwarze, die indianische und feministische Kultur. Daher der explosive Charakter des Themas.“¹⁰

Was von Befreiungstheologie angemahnt worden ist, um die lateinamerikanische Kirche wirklich zu einer Kirche des Volkes weiter zu entfalten, ist auch heute noch Desiderat: eine Reform in der Kirche, wirklicher Dialog und Partizipation, die Ausbildung von Laien, Männern und Frauen als kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen. Die Gestalt der lateinamerikanischen katholischen Kirche ist in vielem eine solche des Barockkatholizismus geblieben, die die Auseinandersetzung mit der Moderne, mit Menschenrechten, einem Freiheitsdenken im Außen und Innen der Kirche, mit

⁹ Vgl. J. O. Beozzo, *Vatikanum*, 200/201.

¹⁰ J. B. Libanio, *VIII Encontro Intereclesial das CEBs (eventos no evento)*, in: *REB* 52 (1992), zitiert in: J. B. Beozzo, *Vatikanum*, 190.

einer pluralistischen Gesellschaft nicht wirklich an sich heranlässt. Die Zeiten eines Barockkatholizismus sind aber vorbei, der lateinamerikanische Kulturkatholizismus ist in einer ganz massiven Weise im Einbruch begriffen. Es entstehen neue „barocke Christentümer“, über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus, vielleicht auch an der katholischen Kirche vorbei.

III. Vom Barockkatholizismus zu den barocken Christentümern? Die „Protestantisierung“ des Christentums in Lateinamerika¹¹

Die Globalisierungsprozesse auf Ebene von Ökonomie, Kapitalverkehr, Informationsmedien, Wissenschaft und Technik prägen auch die lateinamerikanischen Gesellschaften zutiefst und in ihnen verschärfen sich die „Kehrseiten“ dieser Prozesse: eine immer größere Armutsschere in den Ländern bei wirtschaftlichen Fortschritten auf Ebene des gesamten volkswirtschaftlichen Einkommens. Chile oder Brasilien gehören sicher nicht mehr zu den sog. Ländern der „dritten Welt“, aber weisen die größten Differenzen in der Einkommensverteilung auf; eine massive Zunahme der ökologischen Probleme und ein immenser Prozess der Metropolisierung. So leben in Brasilien heute 80% der Bevölkerung in den Städten, während es vor 40 Jahren nur 20% waren. Massive Wanderungsbewegungen prägen den lateinamerikanischen Kontinent, Binnenmigration vom Land in die Stadt, Menschen auf der Suche nach Arbeit oder auf der Flucht vor Gewalt, so in Kolumbien oder in Peru vor allem in Zeiten des Sendero luminoso, aber auch innerlateinamerikanische Migrationsprozesse: Bolivianer z.B. siedeln sich in den Randzonen der großen Städte in Argentinien oder in Chile an und dann vor allem die Migration in die Länder des Nordens; aus

¹¹ Vgl. Literatur: D. Stoll, *Is Latin America Turning protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley 1990; E. Rohr, *Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge. Über den Einfluss protestantisch-fundamentalistischer Sekten in Lateinamerika und die Zukunft des indianischen Lebensentwurfes*, München 1993; H. J. Prien, *Der Protestantismus in Lateinamerika (18.-20. Jh.)*, in: *Anuario de historia de la iglesia* 9 (2000) 171–195; J.-P. Bastian, *Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique Latine*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 42 (1997) 97–114, hier: 97; „protestantisation de l'Amérique latine“. Für Brasilien: R. Reyes Novaes, *Pentecotisme à la brésilienne. Des controverses en cours*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 44 (1999) 125–143; A. Bünker (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern 2010.

Ecuador, den mittelamerikanischen Staaten und Mexiko kommend suchen Männer und Frauen – oft illegal – neues Glück in den USA oder Spanien. Länder wie Ecuador leben vom Transfer der Gelder der Emigrierten. Es sind gerade die innerlateinamerikanischen Migrationsprozesse, die zur Entstehung der Mega-Cities von São Paulo, Buenos Aires, Mexiko-Stadt, Lima oder Bogotá geführt haben. In den Randzonen der Städte konzentriert sich die Armut.¹²

Wie die Menschen, so ist auch der Glaube in den Fluss geraten, ist er auf der Suche nach neuen „Räumen“. In den großen Favelas der Mega-Cities wachsen die pentekostalen Gemeinden und machen bereits – so in Brasilien – über 40% der Christen und Christinnen aus.¹³ In Mittelamerika ist Ähnliches zu beobachten, aber auch in eher noch geschlossenen „katholischen“ Milieus wie der argentinischen oder mexikanischen Kirche brechen die neuen christlichen Bewegungen in einer starken Weise ein. Aus religionssoziologischer Perspektive tritt Lateinamerika wieder in den Blick, es hat innerhalb kurzer Zeit ein massiver Prozess einer religiösen Pluralisierung eingesetzt, Religionssoziologen wie Jean-Pierre Bastian sprechen von einer „Protestantisierung“ Lateinamerikas, der mit einem Rückgang der Bindung an die katholische Kirche überein geht. Gesucht werden neue religiöse „Zugehörigkeiten“, neue Räume, den Glauben zu leben.¹⁴

¹² Vgl. dazu: M. Eckholt, *Christsein an den Crossroads der Städte. Zwischen Nicht-Orten und neuen Räumen der Gnade, von Passagen, Schwellen und Rasthäusern*, in: M. Sievernich/K. Wenzel (Hg.), *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt*, Freiburg i. Br. 2013, 27–65; A. D. Marlin, *The options for the poor and Pentecostalism in Brazil*, in: *Voices from the Third World* 25 (2002) 205–238, hier: 228: Über 80% leben in Brasilien in den Städten, vor 40 Jahren waren es noch 20%.

¹³ Vgl. L. C. Susin, *Jesus*, 113–131, 126: Susin nennt diese Zahl für Rio de Janeiro.

¹⁴ Vgl. R. Gerloff, *Vorreiter und Anfänge der Pfingstkirchen und charismatischen Bewegungen in Afrika, Asien und Lateinamerika*, in: *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen: europäische Missionsgesellschaft*, Stuttgart 2005, 525–545, hier: 532: Im Jahr 2001 waren 71 Prozent der pentekostalen und charismatischen Christen nicht-weiß, arm (87%), familien- und gemeinschafts-orientiert und lebten in urbanen Großräumen. – Ein Punkt, der im Zusammenhang dieses Beitrages nicht behandelt werden kann, ist die Zugehörigkeit von Frauen zur neuen Pfingstbewegung. Gerade sie finden hier Orte, in denen sie ihren Glauben so leben können, dass sie die Gemeinde aktiv mitgestalten können. Vgl. hier auch die Publikation: V. R. Azcuy/M. Eckholt (Hg.), *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*, Zürich/Berlin 2009.

Entscheidend für diese neue religiöse Pluralisierung ist der Kontext der Mega-City, gerade hier haben die Pfingstkirchen, vor allem in ihrer Variante des „Neo-Pentekostalismus“ den größten Zulauf. Sie sind neue Ausdrucksformen des Glaubens in den fragmentierten Prozessen der Modernisierung:

„the Pentecostal churches of the different denominations multiplied in the specifically urban context, constituting a popular urban religion in full coherence with the formation of modern society“,¹⁵

so der Soziologe Andrea Marlin. Pfingstgemeinden wachsen in den von den ambivalenten Modernisierungsprozessen, von Armut, Arbeitslosigkeit, mangelnder Bildung und den ökologischen Problemen am meisten betroffenen Kreisen der Migranten, unter Indígenas oder Menschen afrikanischer Abstammung, die in der Großstadt von Entwurzelung und Sehnsucht nach neuer Beheimatung am meisten betroffen sind. Charakteristisch ist die charismatisch geprägte Liturgie, die Herz und Seele anspricht, das Versprechen von Heilung und Bestehen der alltäglichen Existenzkämpfe im Dschungel der Großstadt. Die Gemeinden, die in den Armenvierteln entstehen, sind klein, anpassungsfähig, beziehen die Herkunftste und volkstümlichen religiösen Traditionen der Migranten und Migrantinnen ein. Christlicher Glaube durchläuft hier vielfältige Prozesse einer Inkulturation in die Lebenswelten der Menschen, gefördert wird die Aktivierung vieler Mitglieder, die Partizipation der Laien, die Förderung ihrer Subjektwerdung, gerade auch der Frauen. Emanzipationsprozesse gehen dabei eine Verbindung mit konservativen Einstellungen zu Familie, Frauenbild und Partnerschaft ein. Erfolg haben die neuen Gemeinschaften vor allem auch über die intensive Nutzung der neuen Medien, Vernetzung läuft über Fernsehen und Internet und „mediengerechte“, das heißt die Bedürfnisse der Menschen ansprechende, Vermarktung der religiösen Botschaften. Im Mittelpunkt steht dabei eine enge Jesusbeziehung, die Heilung und Wohlstand verspricht, es ist nicht das Kreuz und der Blick auf Leid und Schuld, der anziehend ist, sondern ein weltlicher, unmittelbaren Erfolg versprechender Erlöser.

Die kulturellen Ausdrucksformen christlichen Glaubens in Lateinamerika sind in Fluss geraten, Religion wird, so der brasilianische Theologe

¹⁵ A. D. Marlin, *Pentecostalism*, 227.

Luis Carlos Susin, „zu einer Angelegenheit der ‚Bekehrung‘, die auf das Verhältnis von Glaube und aktuellen Mitteln der Gesundheit baut“, Religion wird zur „Lebensgarantie“ und zum „Schutz familiärer Beziehungen“. Die Gefahr ist dabei, dass Religion in den Strudel der Marktgesetze hineingezogen wird, dass Kirchen entstehen, „die Geld zum Sakrament gemacht haben und den Wohlstand zum Segen“.¹⁶ Sicher kann nicht von einem grundsätzlichen Verrat der „Option für die Armen“ gesprochen werden, die die lateinamerikanische Kirche seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts getroffen hat, die Einschätzungen von Religionssoziologen differieren hier, aber sicher pluralisiert sich auch die Ausdrucksform der „Option für die Armen.“¹⁷

Der Protestantismus in Lateinamerika hat eine längere Geschichte. Mit den europäischen Einwanderern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben sich protestantische Gemeinden in Südamerika etabliert, vor allem in den Ländern des Cono Sur, in Chile, Argentinien und in Brasilien. Neben dem dominanten Katholizismus sind sie kaum wahrgenommen worden, Ökumene war (und ist) kein Thema, unabhängig von

¹⁶ L. C. Susin, *Jesus*, 112. – Zur Entwicklung der Pfingstkirchen vgl. H. Schäfer, *Homogenität – Transformation – Polarisierung. Religiosität in Lateinamerika*, in: *Religionsmonitor 2008*, hg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008, 186–198; D. Chiquete, *Pentekostale Kirchen in der Metropole*, in: *Kirche in der Stadt. Die ökumenische Zukunft der Metropolen*, Jahrbuch Mission 2001, Hamburg 2001, 147–157. – Interessant ist, dass die Stadt aus protestantischer Perspektive schon weitaus eher als ökumenischer und interreligiöser Lernort vorgestellt worden ist, z.B. R. Bakke/J. Hart, *Gott in der City. Die Herausforderung der modernen Stadt und die Antwort des Christentums*, Lörrach 1990. – Aus migrationswissenschaftlicher Perspektive werden die Pfingstkirchen ebenfalls in den Blick genommen: G. Hüwelmeier/K. Krause (Hg.), *Traveling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities*, New York/London 2010.

¹⁷ Untersuchungen zur Pfingstbewegung: Vgl. P. Freston, *Pentecostalism in Latin America. Characteristics and Controversies*, in: *Social Compass* 45 (1998) 335–358; J.-P. Bastian, *The New Religious Map of Latin America. Causes and Social Effects*, in: *Cross Currents* 48 (1998), 330–346; A. Langerak, *The witness and influence of Pentecostal Christians in Latin America*, in: *International review of mission*, 87 (1998) 175–187. – A. D. Marlin, *Pentecostalism*, 236/7: „we cannot say that there was a massive and direct migration of the members of the CEBs to Pentecostalism. The CEBs never were a mass movement, and the number of communities remains the same over the last few decades. On the other hand the appeal of Pentecostalism is directed to nominal Catholics, with little or no ecclesiastical connections and not tied to traditional Catholicism. The growth of Pentecostalism does not present an immediate relationship of cause and effect, with the option for the poor, as we have tried to demonstrate. Both, as religious options, are rooted amongst the poor, they represent diverse spaces in which the impoverished of Brazilian society construct their identity and their value as human beings.“

der gelebten Ökumene an der Basis, je nach persönlichen Beziehungen zwischen den Menschen in den einzelnen Wohnvierteln.¹⁸ Pfingstkirchen haben seit Anfang des 20. Jahrhunderts auch in Südamerika Fuß gefasst, 1909 in Chile, 1911 in Brasilien; in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts machen Religionssoziologen zwei weitere Schübe der Ausbreitung der Pfingstbewegung fest, in den 60er Jahren im Kontext der ersten Urbanisierungsprozesse, dann in den 80er Jahren bis in die Gegenwart im Zusammenhang mit den Migrationsbewegungen, der Entstehung von Migrantengemeinden in den urbanen Peripherien, aber auch dem vor allem auf charismatische Elemente setzenden Neopentekostalismus:

„Le migrant, perdu dans la grande ville, se convertit pour avoir accès à la communauté des frères dans la foi'. Les ‚lacunes‘ (dans le processus d'urbanisation et d'industrialisation du monde sous-développé) et les ‚manques‘ (d'éducation politique et de formation religieuse) expliqueraient le fondamentalisme et la fonction des dénominations pentecotistes“,¹⁹

so die brasilianische Soziologin Regina R. Novaes. Die Pfingstkirchen bilden ca. 2/3 des lateinamerikanischen Protestantismus; ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung beträgt ca. 10%, das entspricht ca. 50 Millionen Menschen in Lateinamerika und der Karibik.²⁰ Sicher ist es nicht möglich, pauschale Einschätzungen über die Entwicklung der Pfingstbewegung zu geben, von Region zu Region unterscheiden sich die Charakteristiken; interessant ist, dass die größten Erfolge vor allem in Brasilien, Mittelamerika und Südmexiko zu verzeichnen sind. Der jüngste Schub der Pfingstbewegung hat dazu geführt, dass zwischen 1980 und 1991 4000 neue religiöse Denominationen entstanden sind. Mittlerweile werden in Brasilien über 15% zu den neuen Kirchen gezählt, nur noch 73,9% sind Katholiken im Vergleich zu 88% im Jahr 1980; in Guatemala ist

¹⁸ Vgl. H.-J. Prien, *Zur Geschichte der Pfingstbewegung in Lateinamerika*, Göttingen 1978.

¹⁹ R. R. Novaes, *Pentecotisme a la bresilienne: des controverses en cours*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 44 (1999) 125–143, hier: 134.

²⁰ H. Spitzbeck, *Ökumene in Lateinamerika. Kirchen auf dem Weg zu einer Lerngemeinschaft?*, in: *Evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks* 71 (2002) 56–72, hier: 62. – Die großen jüngsten Pfingst-Kirchen in Brasilien: Igreja Universal do Reino de Deus; Igreja Internacional da Graça de Deus.

der Anteil der Pfingstgemeinden auf 35-40% gewachsen.²¹ Erst auf dem Hintergrund dieses letzten Schubs beginnt die katholische Kirche, die Pfingstbewegung wahr- und ernst zu nehmen. Noch auf der Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) wurden die Pfingstgemeinden und andere evangelische Gemeinschaften als „Sekten“ bezeichnet, in dieser Form gelebter christlicher Glaube wurde nicht als rechtläubig betrachtet. Das hat sich in den letzten Jahren – zum Glück – geändert, die jüngste Konferenz von Aparecida verwendet nicht mehr den Begriff der Sekte, aber die Aufarbeitung dieser Erfolgsgeschichte der „Protestantisierung“ des lateinamerikanischen Kontinents und ihrer Herausforderungen für die katholische Kirche steht sicher noch aus.²²

Dabei treffen die neuen Entwicklungen der religiösen Pluralisierung auch das Herz der katholischen Kirche. Interessant ist, dass nun Momente durchbrechen, die sich die katholische Kirche mit dem 2. Vatikanum ins Herz ihrer neuen „Verfassung“ geschrieben hat: als Volk Gottes „Sakrament der Völker“ zu sein, eine Kirche des Volkes an der Seite der Armen, die auf die Taufberufung und Heiligkeit aller Christinnen und Christen setzen wollte. In der Pfingstbewegung bildet sich hier heraus, was in den 70er Jahren unter veränderten Konstellationen als „Kirche des Volkes“ bezeichnet worden ist. Es kommt – darauf weisen viele Soziologen hin – zu einer neuen Selbstorganisation und Gemeinschaftsbildung unter den Armen.²³ Es kommt zu einer ähnlichen Verbindung von Mystik und Politik, wie es in den 70er und 80er Jahren des letzten

²¹ Vgl. A. Langerak, *Zeugnis und Einfluß der Pfingstbewegung in Lateinamerika und ihre ökumenischen Auswirkungen*, in: *Ökumenische Rundschau* 47 (1998), 315–328, hier: 317. – Gefährlich ist die Kommerzialisierung des Religiösen: Die „Universal Church of the Kingdom of God“ kauft z.B. für 45 Millionen Dollar einen brasilianischen Fernsehkanal und eine Wochenzeitschrift mit 800 000 Exemplaren. – Vgl. V. Hanf/M. Huhn, *Abgrenzen oder von den anderen lernen? Pfingstbewegungen verunsichern die Kirche in Lateinamerika*, in: *Herder Korrespondenz* 59 (2005) 300–304, hier: 301.

²² Vgl. Dokument von Puebla: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas*: Hier ist noch von Sekten die Rede, oder auch von freien religiösen Bewegungen: 80, 262, 342, 366, 419, 469; 1102, 1109, 1122. – Dokument von Aparecida: Hier wird nicht mehr allein von Sekten gesprochen, sondern von Sekten und anderen religiösen Gruppen (185), es wird ein Dialog mit verschiedenen gesellschaftlichen und religiösen Akteuren angestrebt. – Die Einschätzung der Gründe für das rasche Anwachsen der Pfingstbewegung sind vielschichtig. Vgl. dazu z.B.: J.-P. Bastian, *Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique Latine*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 42 (1997), 97–114.

²³ A. D. Marlin, *Pentecostalism*, 230ff.

Jahrhunderts in den Hochzeiten der katholischen Befreiungstheologie der Fall gewesen ist. Christlicher Glaube ist es, der zum Engagement in sozialen Bewegungen, zum Kampf um sauberes Wasser, um Bildung usw. motiviert, der dabei aber aus einer intensiven, an Jesus Christus orientierten Spiritualität lebt. Das schreibt aus einer protestantischen Perspektive der lange Jahre in Lateinamerika tätige Religionssoziologe Stephen Armet:

„BECs have provided a renewed religious experience for thousands in a collective and reflective context while finding a new way to relate to society through cooperatives, unions, and similar associations that promote the interest of their lower-class members.“²⁴

Sicher ist die Entstehung dieser neuen Gemeinden hochgradig ambivalent. Es gibt auf der einen Seite Gemeinden, die die „Option für die Armen“ leben und durchlässig sind zur Mittel- oder auch Oberschicht der Stadt und mit Nicht-Regierungsorganisationen zusammenarbeiten, andererseits gibt es viele andere Gruppierungen, die sich nach innen abschließen, aggressiv mit überzogenen Missionierungsansprüchen nach außen auftreten. Die religiöse Pluralisierung und Fragmentierung in Lateinamerika, die Prozesse der „Protestantisierung“, sind im Fluss. In dieser Situation spricht *Pater Luis Carlos Susin* von einem „barocken Christianismus“, von einem „barocken Christentum“, in Analogie zum lateinamerikanischen Barockkatholizismus, der das religiöse Feld in Lateinamerika seit der Eroberung des Kontinents durch die Spanier bis weit in das 20. Jahrhundert geprägt hat. Susin verwendet den Begriff im Sinne einer phänomenologischen Beschreibung: Gott lebt in der Stadt, Spiritualität bricht sich in einer großen Pluralität die Bahn, wobei die Grenzen der institutionellen Verfasstheit christlichen Glaubens aufgesprengt werden. Formen indianischer Religiosität treffen auf barocke Formen des Katholizismus, die kubanische Santería und der brasilianische Candomblé werden intensiv gelebt und am Sonntagmorgen gehört die Eucharistiefeier bzw. das Abendmahl dazu. Auch die pentekostalen Kirchen grei-

²⁴ S. Armet, *Urban Realities amidst Social Complexities in Latin American Cities*, in: *Missiology: an international review* 28 (2000) 459–470, hier: 465. – Aus katholischer Perspektive hat der brasilianische Jesuit Marcelo de C. Azevedo ein umfangreiches Werk zu den Basisgemeinden vorgelegt: *Basic Ecclesial Communities in Brazil. The Challenge of a New Way of Being Church*, Washington 1987.

fen auf diese Vielfalt an Formen zurück; Pater Susin vergleicht die pentekostalen Kirchen an der Peripherie mit einer „aus Bauresten kreativ konstruierten Hütte“ und diese Kirchen suchen „ihren Namen, ihre Kultur, ihre Symbole etc. aus den im Gewässer der Urbanität schwimmenden Überresten der großen christlichen Tradition“ zusammen.

„Der koloniale barocke Katholizismus in aktuellem Zustand wird zu einem *modernisierten barocken Christianismus* jenseits des institutionellen Raumes der historischen Kirchen, mit einer Prise Autonomie und Subjektivität, aber doch synkretistisch, *schamanistisch* und Widersprüche in sich verbindend.“²⁵

Eine solche postmoderne Variante des barocken Christentums ist auch in der katholisch-charismatischen Bewegung Brasiliens um Padre Marcelo Rossi²⁶ zu finden, die Elemente der neuen elektronischen Kirchen aufgreift, den professionellen Umgang mit den neuen Medien, die Vermarktung der Kirchen, die Nähe zur Popkultur und zur Welt „religiösen Designs“. Not tut hier – aus katholischer Perspektive – eine kurze Klärung. Und vor allem: Kann das eine Vision für die Zukunft des Christentums sein? Ist hier nicht ein deutliches Fragezeichen zu setzen?

IV. Die Unumgänglichkeit eines Ankommens in der Moderne: Kirche als Volk Gottes an der Seite der Armen

Mit dem Barockkatholizismus wird die Epoche charakterisiert, die zu der neuen Kultursynthese geführt hat, die sich in Lateinamerika nach Eroberung des Kontinents durch die Spanier herausgebildet hat. Die geschilderte Szene aus dem Roman von José Maria Arguedas steht beispielhaft dafür, für die Fähigkeit des Barocks, synkretische Kulturformen auszubilden, katholischen Ritus und indianischen Gesang zu verbinden, Parallelstrukturen de facto zu dulden, auch wenn de jure kein Raum für sie ist, eine kakophone Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Barocke Christentümer heute? Der Blick in die konkrete Realität urbaner Peripherien in Lateinamerika kann dies verifizieren, die Ambivalenz des Barocken und die ambigue Vielfalt der Formen scheinen das Merkmal der

²⁵ L. C. Susin, *Jesus*, 17.

²⁶ www.padremarcelorossi.com.br [10.01.2011].

neuen Epoche zu sein, eine Ökonomisierung und Stilisierung religiöser Formen, verbunden oftmals mit der bewussten Abgrenzung nach Außen, gerade der eigene Ritus, die ausgewählte Musik, die besonderen Gewänder usw. scheinen der jeweiligen Kirche ihre „corporate identity“ zu geben. Im Titel der Vorlesung habe ich aber bewusst ein Fragezeichen gesetzt. Warum?

Das Interesse am Barock ist in der sozialwissenschaftlichen Literatur vor allem in den Auseinandersetzungen um die Geschichtsinterpretation anlässlich der 500-Jahr-Feier der Entdeckung bzw. Eroberung Lateinamerikas in den 90er Jahren gewachsen.²⁷ Hier wurden auch bewusst Gegenthesen zu Entwicklungen in der Theologie der Befreiung formuliert. Während die Theologie der Befreiung den Versuch darstellte, Lateinamerika auf die Moderne hin zu öffnen, also ein aufklärerisches Denken beinhaltet, das Demokratie, Menschenrechte, Religionsfreiheit in den Blick nimmt, haben lateinamerikanische postmoderne Autoren mit der Erinnerung an den Barock versucht, eine eigene – lateinamerikanische – Moderne auszuprägen.²⁸ Die Moderne in ihrem universalen Anspruch wird „von der Kehrseite der Geschichte“ als die partikulare Errungenschaft eines europäischen Logos griechisch-mittelalterlichen Erbes verstanden, in deren Projekt das „Andere“ der Moderne vergessen bzw. mehr als vergessen: bewusst ausgeschlossen worden ist. Diese Kritik wurde auch gegenüber der Theologie der Befreiung und sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorien formuliert. In der Postmoderne-Debatte in Lateinamerika bündeln sich die Diskussionen, die anlässlich der Erinnerung

²⁷ J. Noemi, *Postmodernismo y postmodernidad en teología*, in: *Stromata* 51 (1995) 287–299. Dazu: M. Eckholt, *Schwierige Identitätssuche. Die lateinamerikanische Diskussion über Moderne und Postmoderne*, in: *Herder-Korrespondenz* 48 (1994) 358–363. Der Begriff „ethos barroco“ wird vor allem von P. Morandé in seinen Arbeiten verwendet. P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile 1984; ders., *La formación del ethos barroco como núcleo de la identidad cultural iberoamericana*, in: C. Galli/L. Scherz (Hg.), *Identidad cultural y modernización*, Buenos Aires 1991, 91–120.

²⁸ Während in der nordatlantischen soziologischen Literatur der Akzent doch stark auf den Individualisierungsprozess gelegt wird, werden vom Süden aus die Momente von Solidarität, von Gemeinschaft stärker betont. So kann es hier zu einer Korrektur kommen. Dies wird z.B. in den lateinamerikanischen Studien deutlich; es wird hier oftmals auf ein „ethos comunitario“ verwiesen: C. Parker/R. Salas (Hg.), *Cristianismo y culturas latinoamericanas*, Santiago de Chile 1992; J. C. Scannone, *La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad*, in: J. C. Scannone/M. Perine (Hg.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires 1993, 213–239; CELAM (Hg.), *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá 1996.

an die fünfhundert Jahre der Präsenz „Europas“ auf dem Kontinent ange- stoßen wurden: Der Blick „von der anderen Seite“ der Geschichte macht diese als eine Geschichte der europäischen Expansion deutlich, deren universaler Anspruch in der Relecture dieser Geschichte aus der Perspektive der eingeborenen Völker infrage gestellt wird. Lateinamerikanische Post- moderne ist die neue Erfahrung einer Moderne im Plural, in Differenz und Alterität, einer „Radikalmoderne“, die die Differenz in der eigenen Ge- schichte aufdeckt und sich dabei gleichzeitig als Alterität und darin Her- ausforderung der europäisch-nordamerikanischen Moderne behauptet. Vor allem auf den Ebenen der Kunst, der Literatur, der Poesie sei eine la- teinamerikanische Moderne im Entstehen begriffen, die Anleihen bei den Formen eines „ethos barocco“ nehme. Traditionen der eingeborenen Kul- turen, der Volkskulturen, ihre Ansätze einer Ethik der Gemeinschaft und Gegenseitigkeit, des Austausches, der Liebe zum Leben, die vor allem in der gemeinschaftsstiftenden Kraft des Festes zum Ausdruck kommt, un- terschiedliche Gestalten der Volksreligiosität, werden als eine kulturelle Matrix erarbeitet, die wert- und sinnstiftend ist und die lebensnotwendi- gen Utopien in sich trägt, die ein geschichtliches Kontinuum gewähren.²⁹ „Todas las sangres“ von José María Arguedas kann in vielen Punkten si- cher als Beispiel herangezogen werden.

Es kann hier nicht um eine erschöpfende Darstellung dieses „Barock- ethos“ gehen, das die Jahrhunderte des lateinamerikanischen Barockka- tholizismus geprägt hat. Vorsicht im Blick auf die Charakterisierung des gegenwärtigen Momentes mit dem Begriff der „barocken Christen- tümer“ ist für mich gerade aus einer katholischen Perspektive angesagt: Es gibt in kirchlichen Kreisen eine Faszination für den Barock und ein Tändeln mit der Postmoderne. Die Modernisierung der Kirche, die hier angestrebt wird, baut eine Brücke zwischen dem Barockkatholizismus und der Postmoderne und überspringt dabei die Moderne – und vor al- lem den mit ihr verbundenen Freiheitsgedanken (und damit die Fragen von Demokratie, Menschenrechten, Religionsfreiheit, Partizipation und Reform gerade auch nach innen). Was sich ereignet, wenn die Kirche von

²⁹ Vgl. z.B. J. N. Callejas, *La fe en busca de inteligencia. Ensayos teológicos*, Santiago de Chile 1993, 67; J. C. Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid/Buenos Aires 1987, Kap. V: Poesía popular y teología. Contribución del „Martín Fierro“ a una teología de la liberación, 133–144; ders., *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires 1990; D. Irrarrazaval, *Rito y pensar cristiano*, Lima 1993.

einem Kulturkatholizismus barocker Prägung in einen postmodernen Katholizismus fällt, wird an vielen Stellen in Lateinamerika – aber sicher auch weltweit – deutlich: Es werden weiterhin autoritäre Strukturen forciert, es ist Abschluss nach außen und die Entfaltung des eigenen „barocken“ „corporate design“ angesagt, und gerade ein solcher – letztlich oberflächlich bleibender – Katholizismus führt zur Zunahme von pfingstlerischen Bewegungen. Das 2. Vatikanische Konzil steht für ein Ankommen der Kirche in der Moderne, das war das Anliegen der Befreiungstheologie, das – sicher unter verändertem weltpolitischen Vorzeichen – heute noch genauso angesagt ist wie vor 50 Jahren. Von barocken Christentümern zu sprechen, ist eine zutreffende Phänomenbeschreibung, aber nicht die Zukunftsperspektive für das Christentum in Lateinamerika. Und es darf auch nicht übersehen werden, dass viele der neuen christlichen Gemeinschaften, die sich ausgebildet haben und weiter ausbilden, für ein Ankommen in der Moderne stehen, wenn sie Demokratie und Partizipation, neuen Formen eines Miteinanders von Klerus und Laien, Männern und Frauen, neuen Vernetzungen mit der Gesellschaft im Kampf gegen Armut usw. einen Raum geben.

Auf diesem Hintergrund möchte ich abschließend – eher zusammenfassend und ausblickend – ein paar Desiderate formulieren für die katholische Kirche: Letztlich geht es um nichts anderes als um eine Überprüfung ihrer Wege der Inkulturation, die sie seit dem Konzil entfaltet hat. Die Texte des Konzils – und die Dokumente des lateinamerikanischen Episkopates – beinhalten auch heute entscheidende Visionen, in denen sich die Kirche als Kirche des Volkes Gottes, als „Sakrament für die Völker“, als Kirche an der Seite der Armen definiert hat. Wie sieht es in der Realität aus? Haben die neuen religiösen Bewegungen hier nicht etwas – außerhalb des Raumes der Kirche – eingeholt, was der Kirche in ihr Herz geschrieben ist?

Für die katholische Kirche stellen die religiöse Pluralisierung und Fragmentarisierung in Lateinamerika insofern eine große Herausforderung dar, vor allem im Blick auf ihre eigene Reform und ihre pastoralen Projekte. Sie wird langfristig auf dem lateinamerikanischen Kontinent nur Zukunft haben, wenn sie sich der religiösen Pluralisierung gegenüber öffnet, sonst entsteht die Gefahr, dass sie sich in die Milieus der Mittel- und Oberschicht abschließt und den weiten Horizont der Reich-Gottes-Perspektive aus den Augen verliert. Sie hatte über lange Jahrhun-

derte diese Fähigkeit – der Volkskatholizismus hat es verstanden, sich dem Anderen und Fremden gegenüber zu öffnen, die Öffnung muss nun auch den neuen evangelischen Bewegungen des Pentekostalismus gegenüber gelten. Entscheidendes Merkmal der Kirche des Konzils ist es, „Sakrament der Völker“ zu sein und die Wege zur Gemeinschaft und Gastfreundschaft des Reiches Gottes zu bahnen. Angesagt ist ein neues Bewusstsein dieser ihrer „ökumenischen“ Aufgabe.³⁰ Gerade darum hat sie einen neuen Ort in den Großstädten, vor allem den urbanen Peripherien zu finden. Der Hamburger Theologe Wolfgang Grünberg schreibt:

„Die gelebte Ökumene der Stadt entprivatisiert das Christentum und bleibt ein Hoffnungssignal für die eine Welt, deren Struktur, wenn überhaupt in den Großstädten entwickelt und ausprobiert werden muss.“³¹

Spiritualität und Subjekthaftigkeit des Glaubens sind „Zeichen der Zeit“, die gerade in den Großstädten auf neue – und die traditionellen kirchlichen Strukturen sicher auch „durcheinanderwirbelnde“ – Weise aufbrechen. Die vielen neuen christlichen Gemeinden – oft pentekostalen Ursprungs – setzen in den Ländern des Südens auf diese Verantwortung, die alle Christen und Christinnen für das Volk Gottes übernehmen. Spiritualität und Politik begegnen sich hier. Die katholische Kirche tut darum gut daran, an die vergangenen 40 Jahre ihres Prozesses der Inkulturation christlichen Glaubens in die kulturellen Realitäten Lateinamerikas zu erinnern, vor allem auch an die Impulse, die in den verschiedenen befreiungstheologischen Ansätzen gegeben worden sind. Die Wunden, die die Ausbremsung dieses Weges geschlagen haben, brechen heute erneut auf: Die „Jüngerschaft“ und „pastoral de acogida“, zu der die Konferenz von Aparecida aufgefordert hat, muss als „Bekehrung zur Stadt“ gelebt werden, das heißt, die „citizenship“ aller Christen und Christinnen zu fördern, den Geist von Gemeinschaft und Partizipation, Einsatz für ein menschenwürdiges Miteinander, gegen Armut und Gewalt in den unterschiedlichsten Ausprägungen. Das wird dann die „Bekehrung der Stadt

³⁰ Zur Ökumene in Lateinamerika: H. Spitzbeck, *Ökumene*, 65.71: Ökumenische Aufbrüche gibt es vor allem in Brasilien.

³¹ W. Grünberg, *Christliche Identität und ökumenische Vielfalt in der Stadt*, in: *Kirche in der Stadt. Die ökumenische Zukunft der Metropolen*, Hamburg 2001, 12–24, hier: 24.

zu Gott“ sein, wenn die Kirche das vollziehen und leben wird, was Gott in Jesus Christus in ihr Herz geschrieben hat: „Sakrament der Völker“ zu sein, eine Kirche des Volkes, gerade an der Seite der Armen und Schwachen, die Hoffnungs- und Zukunftsperspektiven eröffnet in utopiefernen Zeiten.³²

³² Zur Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung: A. Kalliath, *Revisión de la teología de la liberación en un mundo neoliberal*, in: *Misiones extranjeras* 228 (2009) 59–83.