

Lateinamerika: Dynamik des religiösen Feldes

Heinrich Schäfer

In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009, S. 481-505.

Der Religionsmonitor berücksichtigt in Lateinamerika zwei Länder: Guatemala und Brasilien. Beide sind für die religiösen Transformationen auf diesem Kontinent von besonderer Bedeutung. In diesem Beitrag soll mithilfe der Daten des Religionsmonitors in diesen Ländern die Dynamik des religiösen Feldes beispielhaft für den lateinamerikanischen Kontinent untersucht werden. Dazu werden zunächst die Akteure vorgestellt und die Stärke ihrer religiösen Überzeugungen taxiert. Dann folgt ein Blick auf ihre Strategien im religiösen Feld und in der weiteren gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Die beiden untersuchten Länder weisen ein sehr unterschiedliches gesellschaftliches Profil auf. Guatemala ist ein kleines mittelamerikanisches Land mit zwölf Millionen Einwohnern. Es ist ethnisch und sozial stark polarisiert. Mit wenigen Unterbrechungen erstickten Militärdiktaturen zwischen 1954 und 1986 gesellschaftliche Auseinandersetzungen, förderten eine extreme wirtschaftliche Ungleichheit sowie die ethnische und soziale Marginalisierung der indianischen Guatemalteken (40 % der Gesamtbevölkerung). Die starke gesellschaftliche Polarisierung bei gleichzeitig erzwungener Homogenität der Meinungen fällt, wie wir sehen werden, in verschiedener Weise auf die religiöse Praxis der Befragten zurück.

Brasilien (188 Mio. Einwohner) hingegen gilt als ethnischer und sozialer Schmelztiegel Lateinamerikas. Seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts läuft eine ehrgeizige Industrialisierung, gepaart mit einer Ideologie der Modernisierung und der ethnischen Mischung (»morenidade«) – die freilich einen latenten Rassismus bis heute nicht überwinden konnte, aber zu einer beachtlichen kulturellen Kreativität beigetragen hat. Trotz der Militärregierung zwischen 1964 und 1985 ist das Land wesentlich stärker von ethnischer Pluralität geprägt als Guatemala. Auch bei starker ökonomischer Polarisierung bleibt ein wesentlich größerer Spielraum für individuelles Fortkommen. Diese Situation spielt für die spezifische Ausprägung des religiösen Feldes ebenfalls eine Rolle.

Was die religiöse Gesamtentwicklung in den beiden Ländern angeht, so ist Guatemala Vorreiter für die Entwicklung des Protestantismus in Lateinamerika. Seit 1882 arbeiten protestantische Missionare aus den USA, traditionell im Einvernehmen mit den Liberalen, in Guatemala; die Pfingstbewegung kam seit den 30er Jahren dazu. Die traditionell sehr einflussreiche katholische Kirche hat in den 70er und 80er Jahren durch soziales Engagement die Unbill der Herrschenden auf sich gezogen, dadurch eine große Zahl ihrer ländlichen Aktivisten als Opfer von Gewalt verloren und an politischem Einfluss eingebüßt.

Brasilien steht ebenfalls für eine sozial engagierte katholische Kirche (Basisgemeinden, Landlosenbewegung etc.), deren Hierarchie allerdings gleichwohl an einer Restauration des kirchlichen Einflusses arbeitet und deren konservativer Rand sich zunehmend in liturgischen Gruppierungen organisiert. Dem liegen nicht zuletzt das starke Wachstum der Pfingstbewegung und deren politische Einflussnahme zugrunde. Diese Erweckungsbewegung prägt den brasilianischen Protestantismus seit 1910 (*Assembléias de Deus*) in zunehmendem Maße und hat heute eine klar dominante Rolle inne (vgl. den Artikel zur Pfingstbewegung in diesem Band).

Eine Möglichkeit, die Entwicklung des religiösen Feldes in Lateinamerika theoriegeleitet zu erfassen, ist, auf die religiösen Akteurstypen zurückzugreifen, die von Max Weber bestimmt und von Pierre Bourdieu im Zusammenhang der Konkurrenzsituation des religiösen Feldes interpretiert wurden (Weber 1985: 259 ff., 268 ff.; Bourdieu 2000).

Drei idealtypische Akteure konkurrieren (und kämpfen zuweilen auch) um die Gunst der Laien, indem sie nach deren Bedürfnissen Heilsgüter produzieren und die Machtverhältnisse des religiösen Feldes auch durch andere Strategien – etwa durch politische Allianzen – zum eigenen Vorteil zu manipulieren suchen. Die idealtypische religiöse Großinstitution (der »Priester«) hält das Monopol über das religiöse Feld – oder beansprucht es zumindest –, ist der Tradition verpflichtet und steht im Bunde mit den politisch Herrschenden.

Die religiöse Oppositionsgruppe (der »Prophet«) dagegen – häufig sektiererischer niederer Klerus und intellektueller Kleinbürger – bringt oppositionelle Religiosität zur Sprache und vertritt oft gesellschaftliche Positionen, die um den Aufstieg kämpfen. Insbesondere der »Prophet« muss auf die Organisation und Disziplinierung der Mitglieder achten, um aus seiner subordinierten Position heraus hinreichend schlagfertig zu sein. Dazu gehört auch, das Ohr am Volk zu haben beziehungsweise »dem Volk aufs Maul zu schauen« (Luther, ebenfalls ein »Prophet«).

Der »Zauberer« schließlich ist ein freier religiöser Dienstleister. Er hat kein besonderes Interesse an der Mobilisierung von Anhängern, sondern bietet seine

Dienste der magischen Beschwörung – oft für Geld – allen, die ihn aufsuchen, ungeachtet dessen, ob sie in einer der beiden anderen Positionen engagiert sind. Es liegt auf der Hand, dass er damit die Logik des Machtpokers um Mitglieder und Einfluss unterwandert.

Natürlich lässt sich ein Modell nicht eins zu eins auf eine konkrete Lage übertragen. Aber das skizzierte Modell des religiösen Feldes bietet einen theoretischen Rahmen, um die religiösen Transformationen und Auseinandersetzungen in Lateinamerika besser erklären zu können. Deutlich ist, dass die Rolle des »Priesters« der etablierten und hierarchieorientierten katholischen Kirche zufällt; der Sektor der Theologie der Befreiung wäre eher einer gemäßigt prophetischen Position zuzuordnen.

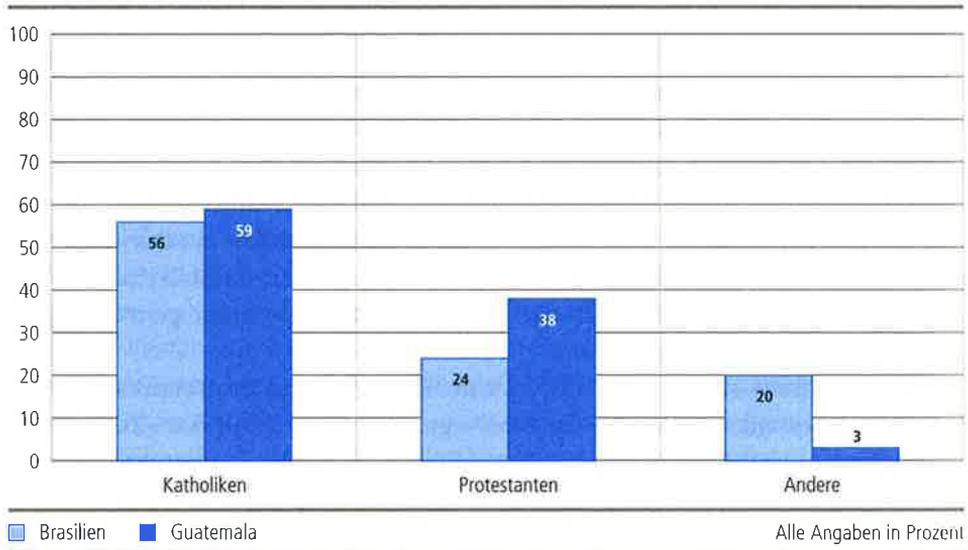
Der »Prophet« schlechthin wird in Lateinamerika vom Protestantismus verkörpert, insbesondere von der Pfingstbewegung. Die Funktion des »Zauberers« übernehmen – mutatis mutandis – die indigenen und afroamerikanischen Religionen. In der Statistik des Religionsmonitors bilden sich in verschiedenster Weise die entsprechenden Umwandlungen und Verschiebungen der Grenzen innerhalb des lateinamerikanischen Christentums ab.

Akteure des religiösen Feldes

Das Christentum ist in Lateinamerika weiterhin unangefochten die herrschende Religion. Diese Sonderstellung des Christentums und insbesondere der katholischen Kirche geht zurück auf die Eroberung des Kontinents durch die spanische und die portugiesische Krone. Die Region ist religiös homogen wie sonst keine andere auf der Welt (in Brasilien 80 %, in Guatemala 98 % Christentum an der Gesamtbevölkerung, Barrett 2001). Der Anteil sowohl nicht christlicher Religionen als auch der Religionslosen an der Gesamtbevölkerung ist gering. Zudem hat man es in Lateinamerika, auch bei den nicht christlichen Religionen, nur mit theistischen Varianten von Religion zu tun.

Allerdings sollte man sich im Blick auf die indigenen und afroamerikanischen Religionen – die Position des »Zauberers« also – Folgendes vergegenwärtigen: Die gewaltsame Christianisierung und der Sklavenhandel der katholischen Kolonialmächte haben die weder katholischen noch westlichen Religionen in den Untergrund gedrängt. Wirkung zeigen sie dennoch. Unter der afroamerikanischen und indigenen Bevölkerung, in Brasilien immer mehr auch bei Mestizen und Weißen, ist es verbreitet, sich mehrerer Religionen beziehungsweise Konfessionen gleichzeitig zu bedienen.

Abbildung 1: Religionszugehörigkeit der Gesamtbevölkerung



Der Begriff der »Doppelmitgliedschaften« ist hierbei irreführend, da er eine zu strikte innere Differenzierung des religiösen Feldes im Blick auf die Loyalitäten der Akteure suggeriert. Wer also nominell katholisch oder auch protestantisch ist, kann durchaus auch gleichzeitig eine indigene oder afroamerikanische Religion praktizieren. Barrett weist unter anderem deswegen auf die Bedeutung von Doppelzugehörigkeiten hin (in Guatemala ca. 14 %, in Brasilien sogar 32 % der religiös aktiven Bevölkerung).

Ein Fall wie der folgende ist also keineswegs ungewöhnlich: Eine wichtige Informantin eines Forschungsprojektes über »Religion in der Peripherie« in São Paulo etwa besucht mindestens drei religiöse Veranstaltungen in der Woche: einen Gottesdienst der *Assembléias de Deus* (wo sie auch eine Gemeindefunktion innehat), eine Zusammenkunft in einem »terreiro« des afroamerikanischen Candomblé und eine katholische Messe. Das einigende Band im Bereich der religiösen Symbolik bietet allenfalls Jesus selbst, der in Teilen des Candomblé und im Umbanda (ebenso wie in der kubanischen Santería) als die Gottheit Oxalá verehrt wird. Nicht einmal ihr Amt bei den *Assembléias* hält die Frau von multireligiöser Praxis ab.

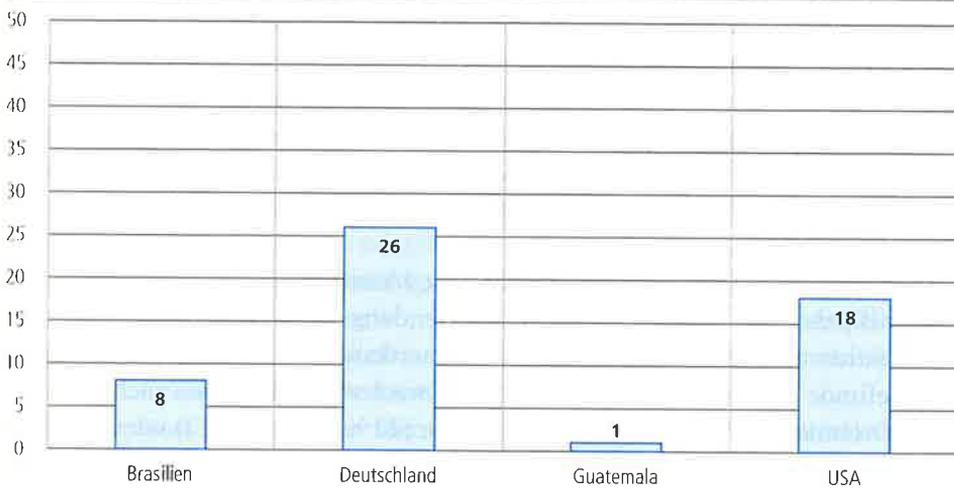
Bei schwächer gebundenen Personen ist eine multiple Teilnahme, orientiert an kurzfristigen Bedürfnissen, noch üblicher. Im Zuge der beginnenden religiösen Pluralisierung in Lateinamerika steigen generell die Chancen der institutionellen Profilierung und des sozialen Statusgewinns der indigenen und afroame-

rikanischen Religionen. In Guatemala finden sich indigen-religiöse Zirkel in der intellektuellen Mittelschicht; in Brasilien werben Gruppen wie Umbanda Nova Era um heilungs-, wellness- und einkommensbewusste Angehörige unter den modernisierenden Aufsteigern.

In methodischer Hinsicht heißt das, dass für die Interpretation einer streng mathematisch verfahrenen Statistik aufgrund der Vielfalt und Fluidität der religiösen Praxis große Vorsicht geboten ist. Generell gilt, dass die religiöse Praxis in der sogenannten Dritten Welt sehr wenig mit der verwaltungsmäßig organisierten und legalistisch differenzierten Kirchlichkeit in Deutschland zu tun hat. Das hat weitreichende Folgen für Theorie und Methode, die hier allerdings nicht diskutiert werden können.

Was die Religionslosen angeht, so ist ihr Anteil in Brasilien (Religionsmonitor: 8 %, Barrett: 3 %) und Guatemala (Religionsmonitor: 1 %, Barrett: 2 %) im Vergleich zu den USA und Deutschland erstaunlich niedrig (Abbildung 2). Im Falle von Guatemala könnte man dies auf eine nur langsame Modernisierung der Gesellschaft zurückführen. Damit dürfte man aber fehlgehen, denn eine solche Vermutung beruht auf der stillschweigend vorausgesetzten Annahme, der Zusammenhang von Modernisierung und Säkularisierung sei zwingend. Brasilien zeigt etwas anderes: Dort sind Modernisierung und Religion gleichermaßen dynamisch.

Abbildung 2: Religionslosigkeit in der Gesamtbevölkerung



Alle Angaben in Prozent

Wir haben es hier mit einer anderen Form von Moderne zu tun, als wir sie aus Europa kennen. Die lateinamerikanische Moderne ist – ähnlich wie die US-amerikanische – nicht auf den Trümmern der Religion errichtet. Es mag zwar zunächst diesen Anschein gehabt haben, als im 19. Jahrhundert in vielen Ländern des Kontinents liberale Eliten mit säkularistischen Programmen, auch in Kooperation mit Freimaurern, gegen die Allianz der Konservativen und der katholischen Kirche mobil machten. Doch in dieser Situation bot sich der historische Protestantismus aus den USA für die Liberalen als religiöse Gegenposition zur katholischen Kirche an. Die Liberalen sahen die Allianz mit dem Protestantismus vielfach als Chance, ihre Schlagkraft zu erhöhen, zunächst vor allem im Kampf um das Bildungswesen.

In diesem Sinne tritt der Protestantismus vom Beginn seiner Mission an tendenziell als Partner liberaler Interessen auf. Die Transformationsprozesse der spezifischen Moderne Simón Bolívars und José Martí gehen also mit einer inneren Umstrukturierung des religiösen Feldes einher, weniger mit einer generellen Säkularisierung. Der Protestantismus – in neuerer Zeit besonders die Pfingstbewegung (vgl. den entsprechenden Artikel in diesem Band) – ist in Lateinamerika zu einem Agenten gesellschaftlicher Modernisierung und zugleich zum wichtigsten Manager ihrer Widersprüche geworden.¹

Dementsprechend wächst der Protestantismus seit Mitte des 20. Jahrhunderts stark. Der Protestantismus, der im Rahmen der gesellschaftlichen Transformationen des 20. Jahrhunderts mobilisiert wird, ist allerdings nicht der europäische Protestantismus-Typ, sondern der sogenannte freikirchliche Protestantismus aus den USA: Pfingstkirchen, Heiligungskirchen, Methodisten, Baptisten, Presbyterianer usw. Im Religionsmonitor reflektieren sich dessen Mission und das folgende Wachstum in einem relativ hohen Anteil von Protestanten an der Gesamtbevölkerung. Im Vergleich zu den letzten offiziellen Volkszählungen (1999 in Guatemala und 2000 in Brasilien) liegt der Anteil der Protestanten im Religionsmonitor deutlich höher (Guatemala: 38 gegenüber 29 %, Brasilien: 24 gegenüber 16 %).

Das mag zum Teil an unterschiedlichen Messverfahren liegen. Es spiegelt aber auf jeden Fall die vielfach bewiesene Tendenz wider, dass der Protestantismus immer mehr Anhänger in den lateinamerikanischen Gesellschaften findet. Die Befunde aus Brasilien deuten auch die wachsende Rolle von nicht christlichen Orientierungen an, sei dies eine andere (20 %, Abbildung 1) oder auch gar keine (8 %, Abbildung 2) Religionszugehörigkeit. Dabei sollte man berücksichtigen, dass die in Lateinamerika relativ neue protestantische Option sich in den Gesellschaften sehr dynamisch präsentiert.

Woraus erklärt sich dieser erste, allgemeine Befund? Zunächst einmal hat er damit zu tun, dass in der lateinamerikanischen Modernisierung die Religion eine wichtige Rolle spielt. Zudem ist durch das Auftreten des Protestantismus in gesellschaftlich relevanter Form etwa seit Mitte des 20. Jahrhunderts die Rolle der Religion in der Modernisierung zum Gegenstand von Kämpfen im religiösen Feld selbst geworden – und dies nicht erst zwischen den Basisgemeinden der Befreiungstheologie und protestantischen, nicht zuletzt pfingstlichen Kirchen.

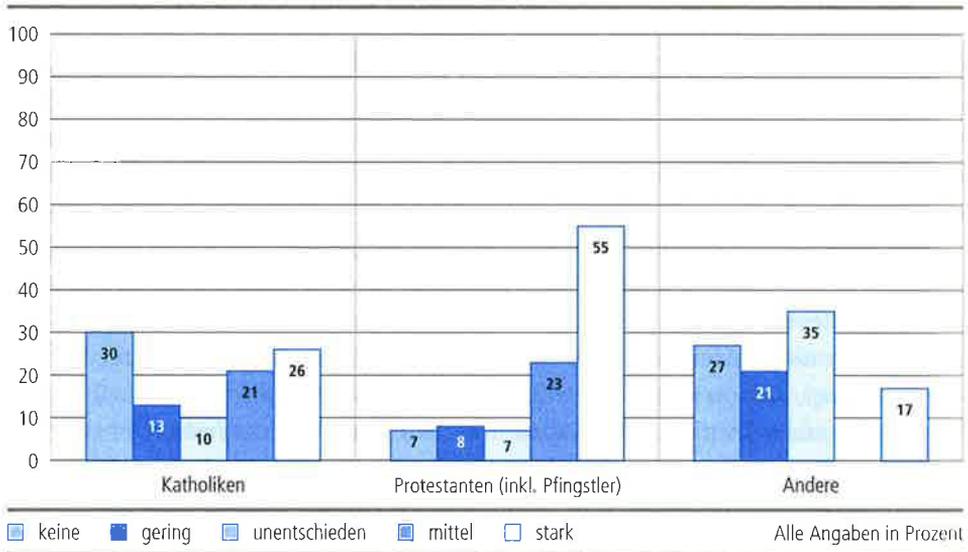
Schon seit den frühen Jahren protestantischer Mission in Lateinamerika gibt es eine immer wiederkehrende Polemik katholischer Amtsträger, die darauf abhebt, Protestanten als Agenten des US-amerikanischen Kulturmodells, des Imperialismus und zuweilen auch der CIA zu bezeichnen. Von besonderer Bedeutung ist dabei, dass in dieser Polemik die Akteure des religiösen Feldes zu Repräsentanten ganzer kontinentaler Kultur- und Modernitätsmuster gemacht werden. Religiöse Identitäten werden damit unmittelbar zu Strategieelementen im politischen und kulturellen Feld; und in der Gegenrichtung spitzen sich kulturelle und politische Strategien religiös zu.

Zudem wird das vom Katholizismus eingeführte defensive Argument heute mit umgekehrtem Vorzeichen von der neopfungstlichen Bewegung aufgegriffen, die sich weithin als der wahre Vertreter »wirklicher«, das heißt US-amerikanischer Modernität im Kampf mit romanischer Ineffizienz und Korruption geriert. Diese Sachlage provoziert religiöses Engagement auf protestantischer und katholischer Seite, polarisiert das religiöse Feld und überlagert dessen Dynamik mit politischer Bedeutung.

Dass der Protestantismus einen hohen Anteil stark engagierter Mitglieder hat, erklärt sich allerdings keineswegs allein aus einer Polarisierung des religiösen Feldes – zu der der Protestantismus selbst aktiv beiträgt. Ein wichtiger Grund liegt darin, dass protestantische Kirchen – insbesondere Pfingstler – in den letzten Jahrzehnten viele Konvertiten werben konnten. Damit hängen viele Gläubige erst in der ersten oder zweiten Generation ihren neuen religiösen Überzeugungen an. Die Überzeugungen sind also relativ frisch erworben und müssen durch Verkündigung konsolidiert sowie gegen eine tendenziell abgeneigte katholische Öffentlichkeit verteidigt werden. Nur so werden sie habitualisiert und zu einer klaren protestantischen Identität.

Durch diese Prozesse der Identitätskonsolidierung ist der Protestantismus generell – insbesondere aber die Pfingstbewegung – ein sehr viel dynamischerer Faktor im religiösen Feld als der Katholizismus. Dies wird deutlich, wenn man die Bereitschaft der Befragten vergleicht, ihren eigenen Glauben möglichst vie-

Abbildung 3: »Ich versuche möglichst viele Menschen für meine Religion zu gewinnen.« – Guatemala

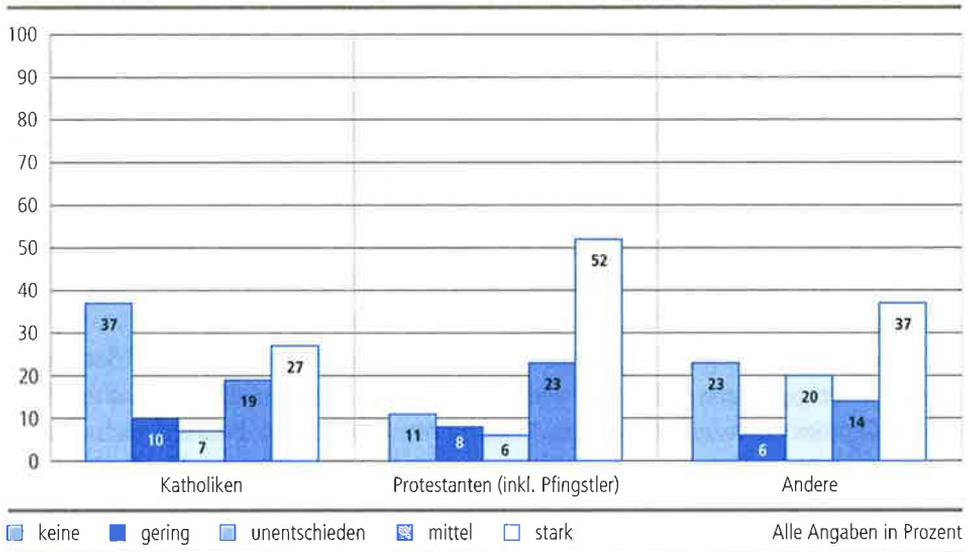


len Menschen nahezubringen (Abbildungen 3 und 4), Es zeigt sich sowohl in Guatemala als auch in Brasilien ein deutlicher Unterschied zwischen Katholiken (Guatemala: $M = 3.03$, Brasilien: $M = 3.10$) und Protestanten (Guatemala: $M = 1.91$, Brasilien: $M = 2.05$) – allerdings bei einer recht großen Streuung in beiden Ländern.

Die Protestanten sind in signifikantem Maße (Fehlerwahrscheinlichkeit $p \leq .000$) eher dazu bereit, für ihren Glauben aktiv zu werben. Dies lässt sich im Straßenbild, in den Medien sowie an der Zahl der öffentlichen Veranstaltungen und der Hausbesuche deutlich erkennen. Die katholische Kirche reagiert darauf mit Evangelisierungsprogrammen und unterstützt eine katholisch-charismatische Bewegung, die von besonderen bischöflichen Beauftragten kontrolliert wird. Die befragten Katholiken allerdings zeigen sich in ihrer Meinung über missionarische Aktivitäten polarisiert. Etwa gleich große Teile sind deutlich dafür oder dagegen. Die Protestanten indes signalisieren, dass sie die aktive missionarische Projektion ihres Angebots auf das religiöse Feld deutlich unterstützen.

Ein zweiter Grund für die zunehmende Stärke der Protestanten ist die Tatsache, dass der Protestantismus in Lateinamerika ein Begleitphänomen gesellschaftlicher Umbruchprozesse ist. Er kommt mit seinem Angebot an religiöser und gesellschaftlicher Praxis der religiösen Nachfrage bestimmter, von den Um-

Abbildung 4: »Ich versuche möglichst viele Menschen für meine Religion zu gewinnen.« – Brasilien



brüchen besonders betroffener Bevölkerungsschichten besonders entgegen. Der erste Missionar in Guatemala etwa kam 1882 aus den USA auf Einladung des diktatorischen liberalen Reformers Justo Rufino Barrios mit einer kulturellen Agenda gegen den katholischen Konservatismus des alten Kolonialregimes. Die ersten Anhänger des Protestantismus gehörten konsequenterweise der liberalen Mittelschicht an.

In den Großstädten des lateinamerikanischen Südens verstärkte sich das Wachstum des Protestantismus mit der Industrialisierung in den 40er Jahren, in den Agrarwirtschaften Mittelamerikas mit der Technisierung der Landwirtschaft in den 50ern. Der Protestantismus in Lateinamerika – vor allem die Pfingstbewegung – ist eine Form der Verarbeitung des entsprechenden krisenhaften Wandels. Die religiösen Überzeugungen lateinamerikanischer Protestanten vermitteln folglich in hohem Maße Sinn- und Identitätsstiftung in sozialen Lagen von kultureller und sozialer Entwurzelung, sozialer oder ethnischer Marginalisierung, relativer Deprivation oder blockierten kollektiven Aufstiegserwartungen.

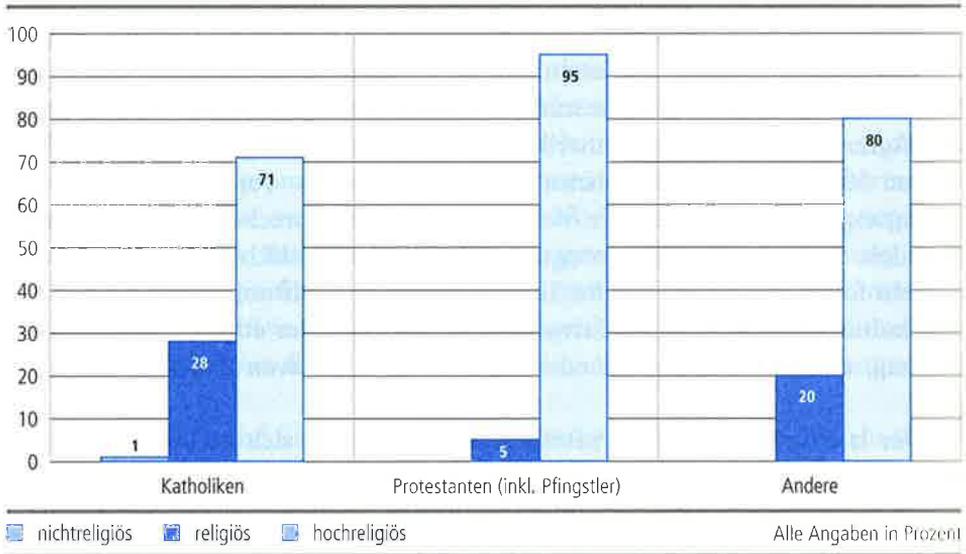
Der lateinamerikanische Protestantismus profiliert sich so als gestaltender Akteur gesellschaftlichen Wandels, auch durch seine Missionstätigkeit. Der Katholizismus steht hingegen in seiner Gesamtheit – Differenzen wie die zwischen Orthodoxie, Volksreligion und Theologie der Befreiung (die gewissermaßen im

Inneren der katholischen Kirche die Positionen des »Priesters«, »Zauberers« und »Propheten« reproduzieren) lassen sich hier nicht darstellen – und im Vergleich mit dem Protestantismus eher für die Wahrung gesellschaftlicher Kontinuität, auch über die Brüche konfliktiver und ungleicher Modernisierung hinweg. Dementsprechend bietet der Protestantismus im Blick auf religiöse Praxisformen und Überzeugungen sowie deren Wirkung auf gesellschaftliches Handeln die dynamischere Variante des Christentums in Lateinamerika.

Stärke religiöser Überzeugungen

Die ausgeprägte religiöse Dynamik protestantischer Akteure lässt stärkere religiöse Überzeugungen bei ihnen vermuten. Es liegt zudem die Annahme nahe, dass religiöse Überzeugungen und Positionen im religiösen Feld sich umgekehrt proportional zueinander verhalten: Je stärker sich Akteure der Position des »Propheten« annähern, der Opposition im religiösen Feld, umso stärker sind ihre religiösen Überzeugungen, und umso größer ist die Bedeutung der Religion für sie; je stärker sie sich der Position des »Priesters« annähern, dem Monopol im Feld, umso schwächer wird der Einfluss der Religion auf die Akteure. Damit stellt sich die Frage, welche Unterschiede im Blick auf die Bedeutung von

Abbildung 5: Zentralität von Religion in Brasilien

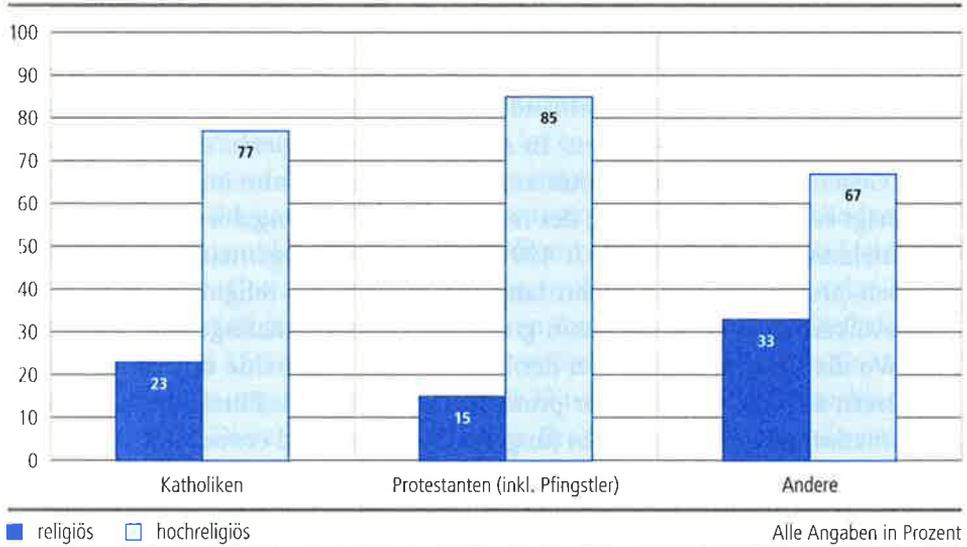


Religion und die Stärke der Überzeugungen sich unter den Befragten finden lassen.

Die oben festgestellte positive Einstellung der Protestanten zur Propagierung des eigenen Glaubens findet in der Tat darin eine Entsprechung, dass die Protestanten mehr als alle anderen religiösen Befragten als hochreligiös bezeichnet werden können. Das Instrument des Religionsmonitors zur Messung der Zentralität von Religion gibt darüber Auskunft, wie wichtig den Befragten die religiöse Praxis für ihr Leben ist. Betrachten wir zunächst Deutschland zum Vergleich. In Deutschland finden sich unter den Hochreligiösen, also den sich stark über Religion verstehenden Menschen, deutlich mehr Katholiken als Protestanten (53 zu 38 %), während es unter den nur mittelmäßig Religiösen umgekehrt ist (43 zu 51 %).

Die Katholiken sind also tendenziell ernsthafter bei der religiösen Sache. Dies kann man vielleicht am ehesten darauf zurückführen, dass die katholische Kirche höhere Ansprüche an das Mitgliederengagement stellt als die evangelischen Kirchen (Messbesuch, Beichte etc.). In Lateinamerika stellt sich das Bild der Zentralität gänzlich anders dar. Schaut man unter den nur mäßig Religiösen in Brasilien, so findet man fast nur Katholiken und kaum Protestanten (84 zu 15 % aus der Gruppe der mäßig Religiösen).

Abbildung 6: Zentralität von Religion in Guatemala



Anders dargestellt (vgl. Abbildung 5): Die Protestanten sind fast vollständig (95 %) hochreligiös; es finden sich nur 5 Prozent mittelmäßig religiöse Befragte unter ihnen und gar keine nichtreligiösen. Unter den Katholiken finden sich dagegen immerhin 28 Prozent nur mittelmäßig Religiöse gegenüber 71 Prozent Engagierten – ein Prozentsatz von Hochreligiösen, der gleichwohl weit höher liegt als der in Deutschland.

Diese übergreifenden Beobachtungen erklären sich zum einen daraus, dass die Modernisierung in Lateinamerika kaum mit einer Säkularisierung einhergegangen ist, allenfalls bei einer kleinen Schicht von Intellektuellen in kulturell aktiven Schwellenländern wie etwa Brasilien, Argentinien, Chile oder Mexiko. Zum anderen zeigt sich darin der Zusammenhang von gesellschaftlichen Transformationen und religiöser Mobilisierung, der den religiösen Akteurstypus des »Propheten«, in diesem Falle die Protestanten, besonders stark in Aktion setzt.

Dabei dürfte von besonderer Bedeutung sein, dass der korporatistische katholische Klerikalismus, der noch dazu auf eine Geschichte der Kollaboration mit den Machteliten zurückblickt, unter den Verhältnissen einer zunehmenden Industrialisierung und Individualisierung eine weniger überzeugende Option religiösen Handelns bietet als ein Protestantismus, der im Allgemeinen – von den historischen Kirchen bis zur Pfingstbewegung – individuelles Engagement und vor allem Mitbestimmung in ungleich stärkerem Maße fördert. Eine hohe Wertschätzung religiöser Praxis und starkes religiöses Engagement trifft in den protestantischen Kirchen auf ein weites Feld von Aktions- und Aufstiegsmöglichkeiten für die Mitglieder.

Katholischerseits leisten vor allem die katholischen Basisgemeinden eine an den Gläubigen orientierte Auseinandersetzung mit den sich rasch und prekär verändernden Lebensumständen. In diesem Sinne fungieren sie als eine wirkungsvolle Gegenstrategie gegen protestantische Terraingewinne im religiösen Feld. Dies zeigt etwa die Auswertung der regionalen Verbreitung des Protestantismus in Mittelamerika (Schäfer 1992: 139 ff.). Wo die Basisgemeinden stark sind, wachsen protestantische Kirchen langsamer, denn die religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung werden zu einem großen Teil von den Basisgemeinden befriedigt. Wo die Basisbewegung von der katholischen Hierarchie unterdrückt wird, verbessern sich die Chancen für protestantische Kirchen. Einzig die katholisch-charismatische Bewegung hält in jüngerer Zeit den Trend etwas auf.

Ein Blick auf die Bedeutung des Lebensbereichs Religiosität (Frage 1.6) für die Befragten erlaubt, deren subjektive Einschätzung von Religiosität noch etwas genauer kennen zu lernen. Im Vergleich mit Deutschland ist sie den lateiname-

rikanischen Befragten deutlich wichtiger als den deutschen, nämlich zwischen »ziemlich« und »sehr wichtig« (Katholiken in Guatemala: Mittelwert $M = 4.67$, gegenüber Deutschland: $M = 3.26$). In Lateinamerika zeigen sich wiederum bedeutsame Unterschiede zwischen Protestanten und Katholiken.

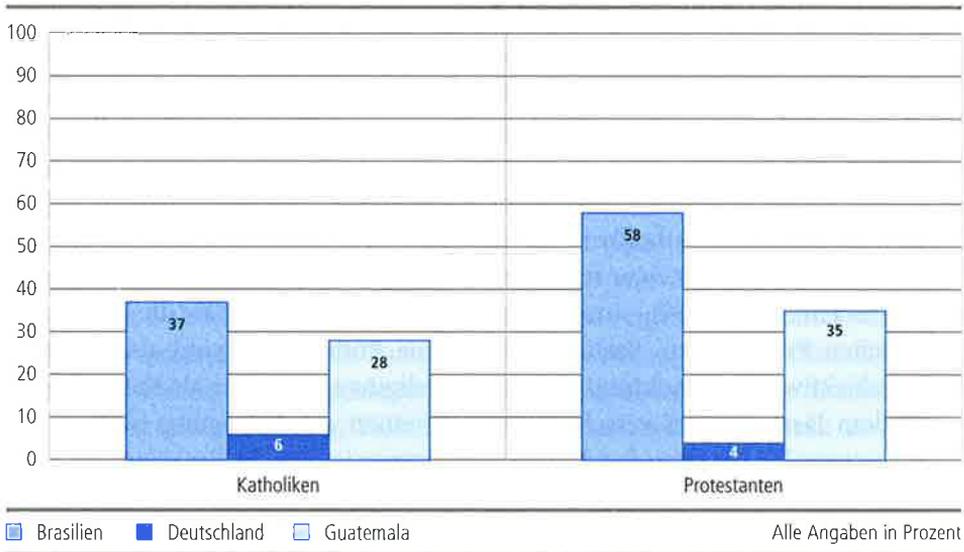
Guatemalteckische und brasilianische Protestanten bewerten die Religiosität gleichermaßen nahezu als »sehr wichtig« ($M = 4.74$) und tun dies auch recht homogen (Guatemala: Standardabweichung $SD \approx .58$, Brasilien: $SD \approx .72$). Lateinamerikanische Katholiken, im Vergleich zu deutschen, bewerten den Lebensbereich Religiosität zwar immer noch hoch, aber sie liegen damit – besonders in Brasilien ($p \leq .000$) – immer noch signifikant niedriger als die lateinamerikanischen Protestanten. Lateinamerikanische Protestanten sind also auch an ihrer subjektiven Wahrnehmung gemessen religiös engagierter als Katholiken.

Zudem lässt sich bei verschiedensten Themen der Befragung beobachten, dass Guatemalas religiöse Landschaft homogener ist als die Brasiliens, sowohl im Blick auf die Differenzen zwischen Katholiken und Protestanten als auch hinsichtlich der Meinungsvielfalt innerhalb der Konfessionen. Diese Tatsache macht auf die unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexte Brasiliens und Guatemalas in ihrer Bedeutung für die religiöse Praxis aufmerksam. In Guatemala herrscht ein wesentlich höherer gesellschaftlicher Konformitätsdruck als in Brasilien. Dies hat nicht nur damit zu tun, dass Guatemala klein ist und die soziale Kontrolle stark; es liegt auch an der langjährigen Tradition extrem gewalttätiger Diktaturen, rassistischer Intoleranz und einer entsprechenden Habitusbildung.

Die größere Ähnlichkeit zwischen katholischen und protestantischen Meinungen in Guatemala sagt gleichwohl nichts über ein friedfertiges Verhältnis zwischen den Konfessionen aus. Unter großem äußerem Druck können auch weniger große Differenzen bemerkbare Konflikte erzeugen. Für die Protestanten, den kleineren der religiösen Akteure, ist es dann umso wichtiger, sich des Eingreifens Gottes auf der eigenen Seite zu vergewissern.

Das religiöse Engagement des Protestantismus geht in beiden Ländern einher mit einem gegenüber Katholiken signifikant (Fragen 10.2 und 10.3, $p \leq .000$) erhöhten Gefühl, Gott greife häufig direkt in ihr Leben ein oder zeige ihnen etwas. Ein sehr häufiges Eingreifen halten in Brasilien 58 Prozent der befragten Protestanten und 37 Prozent der Katholiken für wahrscheinlich. In Guatemala liegt das Ergebnis insgesamt niedriger (mit 35 und 28 %) – von Deutschland gar nicht zu reden. Diese Differenz zwischen Brasilien und Guatemala ist nicht leicht zu interpretieren. Vermutlich dürfte sie mit der durch die afroamerikanische Tradition Brasiliens größeren Bereitschaft zusammenhängen, »übernatürliche« Eingriffe in das Leben für wahrscheinlich zu halten.

Abbildung 7: »Gott greift sehr oft direkt in mein Leben ein.«



Dafür spricht, dass in Brasilien 39 Prozent aller Angehörigen nicht christlicher Religionsgemeinschaften und sogar 18 Prozent der religiös nicht Vergemeinschafteten der Meinung sind, Gott (oder eine Gottheit) greife stark in ihr Leben ein. Auf der ganzen lateinamerikanischen religiösen Praxis gesehen – und besonders im Vergleich mit Deutschland – ist die Überzeugung eines direkten Eingreifens Gottes in das Leben ein Ansatz, lebensweltliche Unsicherheit zu bewältigen (wozu in Deutschland die Sozialversicherung einen nicht unerheblichen Beitrag leistet). Salopp gesagt: In einer Lage, in der Müßiggang der garantierte Weg zur vollständigen Verelendung ist, mag man nicht an einen dem Handeln entrückten »deus otiosus« glauben.

Religiöses Engagement ist unter anderem auch über den Gottesdienstbesuch messbar, ebenfalls mit sehr unterschiedlichen Resultaten in Lateinamerika und Deutschland. Die Protestanten gehen signifikant häufiger zum Gottesdienst als die Katholiken, nämlich im Schnitt mehr als einmal in der Woche (Frage 7, $M = 1.70$ in Brasilien und Guatemala). Sie besuchen neben dem Sonntagsgottesdienst noch Bibelschulen und Gebetsgottesdienste an verschiedenen Wochentagen. Die Katholiken in Guatemala (»einmal die Woche«, $M = 2.18$) sind Sonntagskirchgänger und zuverlässiger als ihre brasilianischen Glaubensbrüder (»ein bis drei Mal im Monat«, $M = 3.04$).

Zudem sind die Katholiken nicht alle gleich gute Gottesdienstbesucher (Brasilien: $SD \approx 1.50$), was darauf hindeutet, dass unter den Katholiken der Anteil

der lediglich nominellen und wenig interessierten Mitglieder deutlich höher ist als unter den Protestanten. (Das spiegelt sich auch im persönlichen Gebet wider: 68 % der brasilianischen Protestanten beten mehrmals am Tag, jedoch »nur« 42 % der Katholiken.)

Der Gottesdienstbesuch zeigt zunächst einmal an, wie stark die entsprechenden religiösen Akteure mobilisiert sind, das heißt also indirekt auch, wie stark sie sich als konkurrierende Anbieter im religiösen Feld präsentieren. Darüber hinaus ist der Gottesdienst für die Gläubigen auch eine Gelegenheit, ihre religiösen Überzeugungen zu festigen. Weiterhin trägt er dazu bei, dass funktionstragende Laien (Diakone, Presbyter, Vorbeter, Lektoren, Musiker, Saalordner bzw. Tranceassistenten, Exorzisten etc.) Anerkennung akkumulieren und mit diesem symbolischen Kapital soziales Kapital in Form von nützlichen Beziehungen erwerben können.

Für die protestantischen und insbesondere die pfingstlichen Gottesdienste in Lateinamerika gilt eben auch, dass sie für alle Mitglieder in hohem Maße zentrale Umschlagplätze sozialen Kapitals sind. In den Gottesdienst, die Sonntagschule oder das Gebetsfasten zu gehen bedeutet immer auch, Menschen zu treffen und sozialen Umgang zu haben, der über die unmittelbare Nachbarschaft in der Regel hinausreicht. Vor allem in den kleineren Kirchen in den Slums und Wohngebieten der unteren Mittelschicht – nicht in den sogenannten »megachurches« – werden folglich neue Gottesdienstbesucher direkt angesprochen.

Außerdem kommunizieren die regulären Gemeindeglieder sehr eng miteinander. Liturgische Elemente (vor allem das Zeugnis-Geben und die Präsentation von Kindern) fördern die persönliche Einbeziehung von Menschen in den kirchlichen Sozialzusammenhang. Die Begegnung der Gemeindeglieder untereinander findet auf der Grundlage eines Vertrauens statt, das aus der Zugehörigkeit zu einer relativ überschaubaren Gemeinschaft erwächst. Sie ermöglicht den Austausch über die jeweilige persönliche Lage und eröffnet nicht selten wichtige Möglichkeiten, diese Lage zu verbessern, zum Beispiel durch Jobangebote oder einschlägige Informationen.

Die protestantischen Gottesdienste sind in diesem Sinne Knotenpunkte in der sozialen Vernetzung – und die Erfahrung sozialer Stabilisierung durch die religiöse Gemeinschaft verstärkt ihrerseits wieder die Überzeugung, dass Gott direkt in das eigene Leben eingreift. Eine solche Kommunikationsdichte wird in katholischen Gottesdiensten allenfalls in Gemeinden erreicht, die ähnlich wie Basisgemeinden arbeiten, oder aber im kleinen Kreis der parochialen Kernmitglieder.

In diesen Kommunikationsprozessen, die sich unter Einsatz der religiösen Überzeugungen in den sozialen Praktiken der Gemeinden ereignen, werden kollektive Identitäten geprägt. Diese stärken und profilieren die religiösen Gemein-

schaften für die Konkurrenz im religiösen Feld. Aber sie erschöpfen sich nicht darin. Die kollektiven Identitäten und Strategien der religiösen Gemeinschaften entstehen aus der Orientierung der Akteure an einem kollektiv geteilten Konzept von einer transzendenten Wesenheit, die das Leben bestimmt. Diese eingeübten und habitualisierten Überzeugungen im Zusammenspiel mit sozialen Lagen und religiöser Nachfrage sind bei religiösen Bewegungen die entscheidenden Operationsbedingungen, aus denen heraus ihre Strategien und die Stärke ihrer Präsenz im religiösen Feld erwachsen.

In der nicht europäischen Welt haben wir es in zunehmendem Maße mit religiösen Bewegungen und in abnehmendem Maße mit religiöser Institution zu tun. Wenn dort also Positionen und Dynamiken des religiösen Feldes untersucht werden, so wird man nicht vom spezifischen Verhältnis zwischen Soziallagen, Feld und Habitus absehen können. Es erklärt sich aus der spezifischen Dynamik des lateinamerikanischen Protestantismus – speziell der Pfingstbewegung – als einer religiösen Bewegung, dass er mit seiner Position des »Prophe-ten« im religiösen Feld auch das stärkste Engagement der Mitglieder verbindet. Im Blick auf die Strategien dieser Bewegung im religiösen Feld stellt sich nun die Frage, in wie starkem Maße sie exklusivistisch sind.

Strategien im religiösen Feld

Wer das Monopol eines Feldes hält – der »Priester« –, kann größere Bereitschaft zur Kooperation und Offenheit zeigen als ein Akteur in einer Randposition mit dem Ziel, seinen Einfluss im Feld zu erhöhen. »Propheten« mobilisieren damit, dass sie ihre Variante von Religion als die einzig wahre propagieren. Statt Offenheit gegenüber der Diversität vertreten sie die Exklusivität des eigenen religiösen Angebots. Auch in diesem Zusammenhang lokalisieren die Zahlen des Religionsmonitors die lateinamerikanischen Protestanten in der Position des »Prophe-ten« und die Katholiken in der des »Priesters«.

Offenheit für andere Religionen beziehungsweise Konfessionen ist ein interessanter Indikator für Strategien im religiösen Feld. Unter anderem signalisiert diese Offenheit die Bereitschaft zur Toleranz. Offenheit gewinnt man unter anderem dadurch, dass man religiöse Fragen von verschiedenen Seiten aus betrachtet (Frage 13.9, ein eher weiches Kriterium). Die Eingangshypothese lautet, dass die Protestanten dabei schlecht abschneiden müssten. Wider Erwarten liegen sie aber erkennbar vor den Katholiken (Brasilien: $p \leq .000$, Guatemala nur: $p \leq .185$). Gemäß den Daten tendieren Protestanten dazu, die Wahrneh-

mung verschiedener Perspektiven für »ziemlich wichtig« (Brasilien: $M = 3.97$, Guatemala $M = 3.74$) zu halten; 41 Prozent der brasilianischen Protestanten halten sie sogar für »sehr wichtig«, im Unterschied zu 28 Prozent der Katholiken.

Aus dieser protestantischen Bereitschaft zur Multi-Perspektivität sollte man freilich nicht gleich religiöse Toleranz ableiten. Dass man religiöse Fragen aus unterschiedlicher Perspektive reflektiert, deutet zunächst einmal darauf hin, dass man sich inhaltlich und einigermaßen offen mit seinem eigenen Glauben im Angesicht anderer Glaubensmöglichkeiten auseinandersetzt. In marginalen Positionen von Praxisfeldern – wie der protestantischen im religiösen Feld Lateinamerikas – ist man sozusagen zur Perspektivenverschränkung gezwungen, denn es ist von einer gewissen Bedeutung für das eigene Handeln, Identität und Strategie des beherrschenden Akteurs zu kennen.

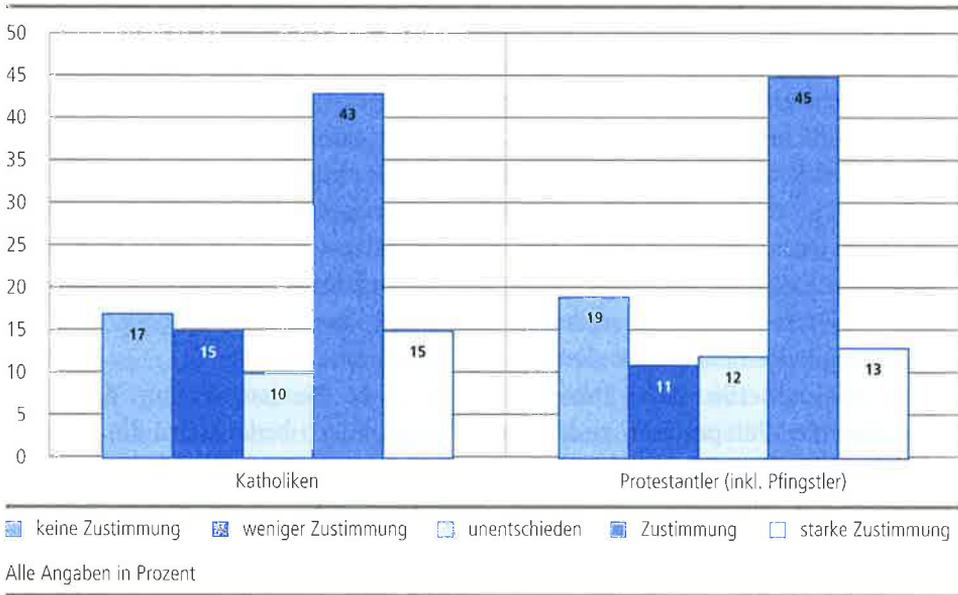
Für lateinamerikanische Protestanten ist diese Bereitschaft zur Wahrnehmung fremder Perspektiven zudem auch biographisch bedeutsam; die meisten von ihnen – insbesondere bei der Pfingstbewegung – haben selbst Konversionen durchgemacht, wissen also aus eigener Erfahrung, was ein Perspektivenwechsel ist, und sind häufig mit der Verarbeitung des Wechsels beschäftigt. Perspektivenvielfalt bedeutet noch nicht, dass man die fremden Perspektiven auch positiv bewertet oder für richtig hält.

Die Frage, ob man für sich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurückgreift (Frage 16.6), ist ein härteres Kriterium für Offenheit. Es relativiert den bisherigen Befund. In welchem Maße sind katholische und protestantische Akteure bereit, auf andere als die eigenen religiösen Praxisformen zurückzugreifen, beziehungsweise – zugespitzt – bereit zur religiösen Bastellei, zum »bricolage« (Lévi-Strauss)? Die Ergebnisse in beiden Ländern fallen sehr unterschiedlich aus.

In Guatemala herrscht deutlich mehr Homogenität als in Brasilien. Die Positionen der Katholiken und Protestanten sind einander ziemlich ähnlich (Abbildung 8) und häufen sich bei einer verhaltenen Zustimmung zur religiösen Bastellei. Das verwundert auf den ersten Blick und erklärt sich nicht nur aus Konformitätsdruck und Unentschlossenheit. Guatemala hat einen sehr hohen Anteil an indigener Bevölkerung. Diese wurde von der blutigen Aufstandsbekämpfung in den 80er Jahren schwer in Mitleidenschaft gezogen, hat allerdings diese Krise auch als Chance begreifen können und ist mittlerweile im gesellschaftlichen Diskurs stark präsent.

Dazu kommt, dass sowohl die katholische Kirche eine »Indianerpastoral« vorangetrieben hat als auch viele protestantische Kirchen die Frage der Ethnizität thematisieren – außer den Neopfingstlern. Es könnte also sein, dass diese Ent-

Abbildung 8: »Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück.« – Guatemala

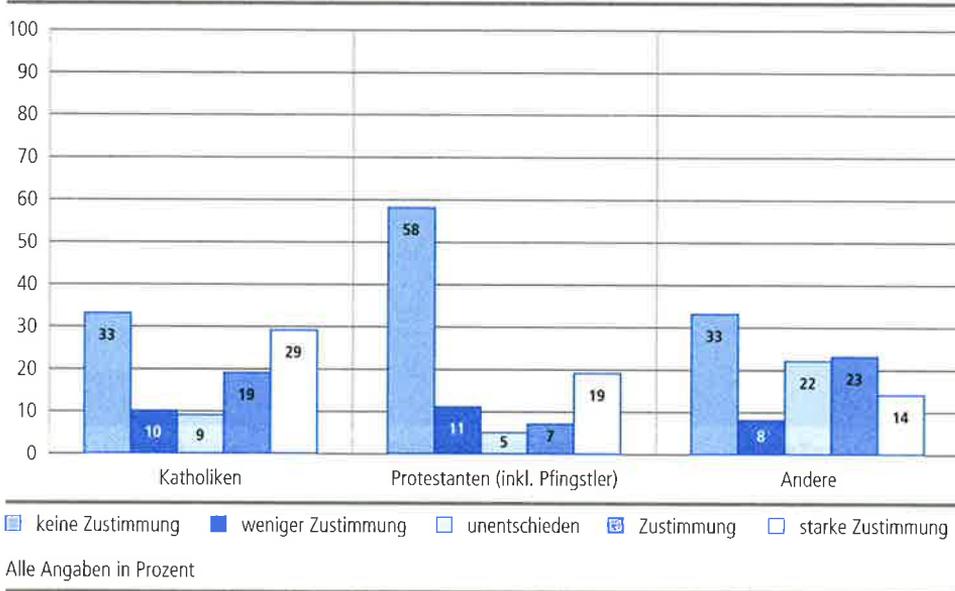


wicklungen – ähnlich wie in Ecuador, Peru und Bolivien – die Offenheit für andere Traditionen haben wachsen lassen. Dies aber hieße nicht richtungsloser »bricolage«, sondern bewusste Auseinandersetzung mit der autochthonen Kultur und Religion.

In Brasilien, einem offenen und pluralistischen gesellschaftlichen Kontext, ist der Befund vollkommen anders. Die Meinungen sind stark polarisiert ($SD \approx 1.65$): 58 Prozent der Protestanten stimmen dem persönlichen Rückgriff auf verschiedene religiöse Traditionen »überhaupt nicht« zu; aber immerhin 19 Prozent sind »voll und ganz« dafür. Moderater, aber auch polarisiert fällt das Ergebnis bei den Katholiken aus: 33 Prozent lehnen ihn ganz ab, 29 Prozent stimmen voll zu (Abbildung 9). Dieselbe Polarisierung findet sich auch bei den anderen, und zwar weitgehend unabhängig davon, ob sie einer Religionsgemeinschaft angehören oder nicht.

Vermutlich zeigt sich in dieser Datenlage die konfliktive und ungleiche Einbeziehung Brasiliens in die kulturelle und ökonomische Globalisierung insofern, als der Befund unterschiedliche Strategien andeutet, mit den entsprechenden Anforderungen umzugehen. Einerseits kann man sich für Strategien des »bricolage« und der Neukonstruktion von sozialer und religiöser Identität entscheiden, die per definitionem relativ offen gehalten werden für Veränderungen.

Abbildung 9: »Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück.« – Brasilien



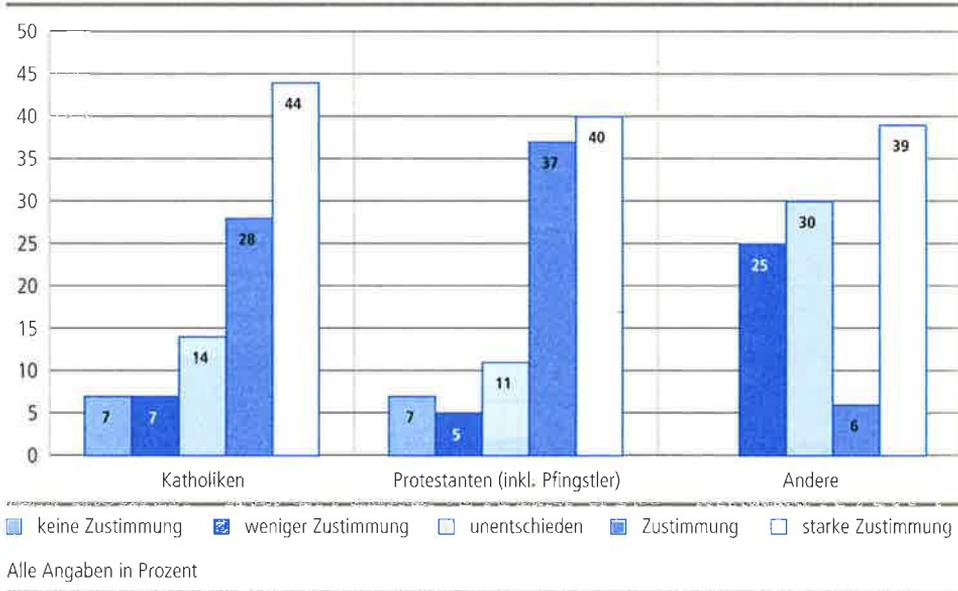
In diese Richtung gehen in Brasilien etwa moderne Varianten des Umbanda oder des Spiritismus.

Andererseits kann man mit der Konstruktion geschlossener Identitäten reagieren, entweder indem man sich reaktiv auf angestammte Gruppenidentitäten konzentriert oder indem man neue, geschlossene Identitäten aus einem »bricolage« formt, deren Ursprung aus der Bastellei allerdings in Abrede gestellt wird. Die erste Variante dieser geschlossenen Konstruktion findet sich etwa in reaktionären katholischen Gruppierungen wie Canção Nova oder bei manchen Evangelikalen; die zweite Variante kann man exemplarisch in der neopfingstlichen Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) beobachten.

Folgt man den Daten, so ist der Protestantismus in diesem Szenario der heftigste Gegner kultureller und religiöser Bastellei. Das lässt vermuten, dass er auch der stärkste Protagonist religiös integrierender Strategien ist. Religiös integristische Strategien funktionieren so, dass die betreffenden Akteure andere von der Wahrheit und vom Heil ausschließen und nur die eigene Position als wahr und heilbringend behaupten. Auch in dieser Hinsicht unterscheiden sich Guatemala und Brasilien stark voneinander.

In Guatemala sind die Auffassungen von Katholiken und Protestanten wiederum ähnlich. Der Auffassung, dass nur die eigene Kirche Recht habe, andere

Abbildung 10: »Vor allem meine eigene Religion hat Recht.« – Guatemala

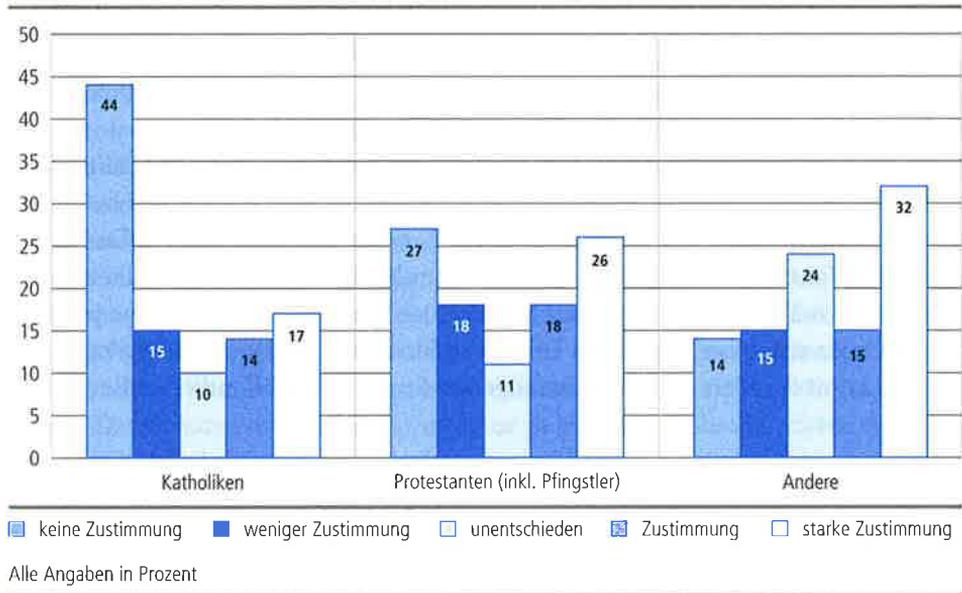


aber Unrecht (Frage 16.11), stimmen im Schnitt die Katholiken ($M = 2.08$) und die Protestanten ($M = 2.01$) »eher« zu; je etwa 42 Prozent finden die Aussage sogar vollständig zutreffend (Abbildung 10). Mit der Bejahung dieser Frage zeigen die Katholiken ihre Übereinstimmung mit einer traditionellen und mutatis mutandis auch heute noch geltenden Auffassung der römisch-katholischen Kirche über sich selbst, im Unterschied zu anderen christlichen Kirchen und nicht christlichen Religionen. Im religiösen Feld läuft diese Position – neben der faktischen Ausübung des Monopols – auch auf die religiös-symbolische Absicherung dieses Anspruchs und somit auf anti-protestantische Strategien hinaus.

Die guatemalteckischen Protestanten entsprechen mit der Bejahung dieser Frage in gleicher Weise der offensiven missionarischen Tradition US-amerikanischer Kirchen, in der sie stehen, als auch ihrer marginalen Position im religiösen Feld. Das läuft darauf hinaus, dass die beiden Konfessionen sich gerade wegen ihrer bereits festgestellten Ähnlichkeit in religiösen beziehungsweise theologischen Fragen eher unversöhnlich und in gleicher Weise doktrinär gegenüberstehen. Der äußere Konformitätsdruck der guatemalteckischen Gesellschaft setzt sich im Inneren der Konfessionen fort als ein Druck zur Integration und zur Abgrenzung nach außen.

In Brasilien ergibt sich ein ganz anderes Bild. Hier sind die Positionen der katholischen und der protestantischen Befragten signifikant unterschiedlich.

Abbildung 11: »Vor allem meine eigene Religion hat Recht.« – Brasilien



Die Aussage, nur die eigene Religion habe Recht (Frage 16.11, Abbildung 11), polarisiert das Feld ähnlich wie das Problem des »bricolage«. Die Protestanten sind gespalten zwischen 26 Prozent Zustimmung und 27 Prozent Ablehnung dieser heilsexklusivistischen Position. Die Katholiken haben mit 17 Prozent gegenüber 44 Prozent ein deutliches Übergewicht auf der toleranten Position – gespalten sind sie aber dennoch. Die tolerante Mehrheit bei den Katholiken setzt sich, wie es scheint, aus einem Mix sehr unterschiedlich intensiv praktizierender Menschen zusammen.

Misst man den Kirchgang nur dieser toleranten Gruppe, so ergibt sich eine mittlere Häufigkeit ($M = 3.22$) von etwa ein bis drei Mal pro Monat, allerdings bei einer starken Streuung ($SD \approx 1.51$) – ein etwas geringerer Kirchgang als bei den intoleranten Katholiken ($M = 2.79$, $SD \approx 1.44$). Es gibt keinen starken Grund zur Annahme, die Toleranz hänge eng mit geringem Kirchgang (als Indikator für Säkularisierung) zusammen. Es dürfte sich vielmehr um »Alltagschristen« handeln, die auf den praktischen Nutzen religiöser Betätigung für das diesseitige Leben achten und deshalb – entsprechend dem in Brasilien verbreiteten religiösen Pragmatismus – auch gelegentlich die Dienste von Umbanda oder Candomblé in Anspruch nehmen.

Die auf exklusive Wahrheit ihrer Position bedachten Katholiken hingegen werden vermutlich eher konservativen Kreisen angehören, die sich vor dem Vor-

dringen des Protestantismus und dem nachlassenden gesellschaftlichen Einfluss der katholischen Hierarchie in Brasilien fürchten. Die Protestanten auf der toleranten Position sind sehr wahrscheinlich Mitglieder historischer Kirchen (etwa Angehörige der brasilianischen lutherischen Kirche), auf der intoleranten Position so gut wie sicher Evangelikale und Pfingstkirchen.

Ähnlich wie in der Frage nach dem »Rückgriff auf verschiedene Traditionen« (Frage 16.6) zeigt sich hier im Vergleich zu Guatemala eine in der gesellschaftlichen und religiösen Vielfalt Brasiliens begründete, weite Streuung der Auffassungen über die Wahrheitsbehauptung der eigenen religiösen Position. Brasilien bietet damit sehr viel mehr Möglichkeiten für religiöse Verständigung und eine pragmatische Praxis religiöser Vielfalt im Leben des Einzelnen. Diese religiöse Praxis entspricht damit deutlich der wenig homogenen Struktur des öffentlichen Raumes.

Religion und Öffentlichkeit

Es bedarf keiner weiteren Erklärung, dass der Katholizismus in Lateinamerika von seinen ersten Tagen an öffentliche Religion zu sein beansprucht hat und – durch seine Verbindung zur Staatsmacht – auch ist beziehungsweise lange war. Diese Verbindung schwächt sich aber seit dem 19. Jahrhundert kontinuierlich ab. Zunächst verlor die katholische Kirche durch die sukzessive Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Nationen von den Kolonialmächten und die zunehmende Bedeutung liberaler Parteien an Einfluss auf die Regierenden. Im 20. Jahrhundert pluralisierte sich auch das religiöse Feld mit dem Wachstum des Protestantismus und der Legalisierung der indigenen und afroamerikanischen Religionen. Schließlich lockerten sich noch die traditionellen Bande der katholischen Hierarchien mit den christdemokratischen Parteien.

Die katholische Kirche in Lateinamerika befindet sich langsam, aber sicher auf dem Weg von einer Monopolstellung im religiösen Feld (»ecclesia« in der Terminologie J. Milton Yingers) mit starkem Einfluss auf die Politik zu einer deutlich schwächeren Position: einer – gewiss starken – »denomination« unter anderen. In der öffentlichen Wahrnehmung ist es gleichwohl immer noch weniger ihre religiöse Publicity als ihr Anspruch auf Leitlinienkompetenz in Politik und öffentlicher Moral, womit sich die Kirche präsentiert.

Der Protestantismus hingegen ist in Lateinamerika vor allem deshalb öffentliche Religion, weil er sich durch Missionsaktivitäten sichtbar macht (Frage 16.9), und zwar in hoch signifikantem Maße mehr als der Katholizismus ($p \leq .000$). Mit zunehmender numerischer Präsenz entwickeln leitende Protestanten – vor

allem Neopfingstler – freilich auch die Präention, in der politischen Öffentlichkeit Präsenz zu zeigen. In ganz Lateinamerika kommt es seit den 80er Jahren immer mehr zu protestantischer Sozialarbeit, zu politischen Stellungnahmen protestantischer Kirchenräte, zur Gründung protestantischer Ethik-Kommissionen, protestantischer Zeitungen, Fernsehkanäle und politischer Parteien und in wenigen Fällen auch zu protestantischen Staatsoberhäuptern.

Besonders aktiv sind in diesem Sektor einerseits historische Protestanten sowie andererseits die Führungskader neopfingstlicher Kirchen. Erstere tendieren mit einem schwächeren öffentlichen Einfluss religiös eher zur Ökumene und politisch zu Positionen, die der Sozialdemokratie ähnlich sind. Letztere vertreten religiös einen autoritären Exklusivismus und verfolgen politisch eher neoliberale Ideen, und zwar mit einem erheblichen Medieneinsatz. Für Guatemala zeigen Daten zum Wahlverhalten und zur politischen Selbsteinschätzung, dass sich historische Protestanten kaum von Katholiken unterscheiden; Neopfingstler allerdings sind deutlich stärker nach rechts orientiert (vgl. Schäfer 2008 mit weiterer Literatur).

Besonders die neopfingstlichen Akteure greifen in der Öffentlichkeitsarbeit in hohem Maße auf die Medien zurück. Aufgrund der wohlhabenden Klientel sowie reger Geschäftstätigkeit ihrer Leitungen besitzen einige neopfingstliche Kirchen das ökonomische Potenzial, sich eigene Fernsehsender zu leisten. An der Spitze dieser Entwicklung dürfte die IURD in Brasilien liegen. Ihr »Bischof« Edir Macedo hat im September 2007 in dem von ihm 1989 gekauften Fernsehsender Rede Record unter Beisein des linksliberalen Präsidenten Luiz Inácio »Lula« da Silva einen 7/24-Nachrichtenkanal eröffnet. Nach Schätzungen gehört ihm damit das drittgrößte Sendeimperium nach der milliardenschweren Rede Globo und der Rede Bandeirante.

Das verschiebt nicht nur die Machtverhältnisse im religiösen Feld. Der konservative Sender Rede Globo gilt als Unterstützer konservativer Politik und der katholischen Kirche. Er hatte sich in den Wahlen 1989 als Kritiker des damaligen linksliberalen Kandidaten Lula profiliert; heute ist er allerdings weitgehend regierungsfreundlich. Macedos Rede Record kann es kaum gelingen, sich als besonderes Sprachrohr des Präsidenten zu profilieren – zumal auch Macedo aus Eigeninteresse den konservativen Collor de Mello gegen Lula unterstützt hat. Aber der Sender spielt eine große Rolle bei der politischen Beeinflussung der protestantischen Öffentlichkeit und kapitalisiert somit religiöse Überzeugungen im politischen Feld.

Die IURD hat bereits eine beachtliche Geschichte politischer Einflussnahme, Manipulation und Korruption, etwa durch eigene Abgeordnete, Bestechung etc.,

und ist schon seit geraumer Zeit ein viel untersuchter Gegenstand der brasilianischen Soziologie. Sie wird versuchen, ihre Medienmacht geltend zu machen; sie ist aber – wegen Macedos generell neoliberaler Einstellung – keineswegs ein zuverlässiger Verbündeter einer linksliberalen Regierung. Für den Protestantismus insgesamt gilt allerdings, dass große Teile der verbreiteten pfingstlichen *Assembléias de Deus* sowie des *Candomblé* den Präsidenten Lula und eine Politik des breiten Sozialpakts unterstützen.

Bei aller Eigendynamik – wie etwa einer gewissen religiösen Frontstellung von Pfingstbewegung und *Candomblé* – lassen sich das religiöse und das politische Feld nahezu als homologe Entsprechung zueinander darstellen. Die Unabhängigkeit der Felder ist also höchst relativ, und der interessante Forschungsgegenstand ist die Transformation zwischen den Feldern.

Wie stark religiöse Akteure im religiösen Feld sind und wie sehr sie auf das politische zugreifen können, hängt nicht zuletzt davon ab, wie gut sie die religiöse Nachfrage der Laien befriedigen und damit Anhänger gewinnen können. Damit werden die religiösen Bedürfnisse der Gläubigen zum Thema. Welches sind die Lebensbereiche, für die nach Auskunft der Gläubigen die religiöse Praxis von besonderer Bedeutung ist?

Die Antworten auf die Fragen 1 und 14 des Religionsmonitors verweisen deutlich auf den Alltag und das Privatleben. Gläubige beider Konfessionen bezeichnen die Lebensbereiche Kindererziehung, Partnerschaft, Freizeit und den Umgang mit wichtigen Lebensereignissen als die vornehmlichen Wirkungsbereiche von Religion. Arbeit und Beruf werden diesen privaten Lebensbereichen gleichgestellt. Der Politik hingegen wird von den Befragten nur mittelmäßige Bedeutung beigemessen (Mittelwerte um 3).

Allerdings variieren die möglichen Positionen hinsichtlich der Politik stärker als andere (Standardabweichungen um 1.40). In Brasilien (und ganz ähnlich in Guatemala) ist einigen Protestanten (30 %) und Katholiken (26 %) die Politik überhaupt nicht bedeutsam; anderen (26 und 18 %) hingegen ist die Politik sehr wichtig. Welchen Gruppierungen die Befragten im Einzelnen angehören und wo diese Gruppen sozialstrukturell verortet sind, kann aus den Daten nicht entnommen werden.

Aufgrund der Kenntnis des Feldes kann man hier begründete Vermutungen anstellen. Die an der Politik orientierten Katholiken dürften einerseits der traditionellen oberen Mittelschicht und Oberschicht angehören und andererseits engagierten, modernisierenden Gruppierungen aus der unteren Mittelschicht und Unterschicht. Die politisch engagierten Protestanten sind mit aller Wahrscheinlichkeit vor allem neopfingstliche Aufsteiger – etwa in der IURD, in Re-

nascer oder anderen ähnlichen Organisationen –, pfingstliche Mittelschichtsangehörige – etwa aus den Assembléias de Deus – und sozialreformerische klassische Protestanten der unteren Mittelschicht.

Alles in allem kann man festhalten: Gleichgültig, ob man von Guatemala, Brasilien oder anderen lateinamerikanischen Ländern spricht, es ist schon lange nicht mehr nur der Katholizismus, der auf die politischen Geschehnisse der Länder einwirkt. Das religiöse Feld und die Politik pluralisieren sich, und es erstarken neue Akteure. Die indigenen und afroamerikanischen Religionen und damit auch die ethnische Revitalisierung machen sich in sehr unterschiedlicher Weise bemerkbar. Doch der Protestantismus ist in Lateinamerika derzeit noch deutlich stärker im Kommen, vor allem die Pfingstbewegung. Wurde in der Vergangenheit die religiöse, politische und kulturelle Praxis von der katholischen Kirche dominiert, so pluralisieren sich derzeit sowohl die Identitätspolitik als auch das religiöse Feld.

Für das Gegenlesen, Erledigen von Technika und wichtige Hinweise danke ich Dr. Carsten Gennerich, Jens Köhrsen, Elena Rambaks und Adrian Tovar.

Anmerkung

- 1 Da es um einen Vergleich zwischen Katholiken und Protestanten insgesamt geht, habe ich in den statistischen Berechnungen die Kategorien »evangelisch«, »freikirchlich«, »pfingstlich« und »charismatisch« in einer neuen Variablen zu der einen Kategorie »Protestanten« zusammengezogen.

Literatur

- Barrett, David B., George T. Kurian und Todd M. Johnson (Hrsg.). *World Christian Encyclopedia*. Oxford 2001.
- Bourdieu, Pierre. »Eine Interpretation der Religion nach Max Weber«. *Das religiöse Feld*. Hrsg. Stephan Egger, Andreas Pfeuffer und Franz Schultheis. Konstanz 2000. 11–37.
- Schäfer, Heinrich. *Protestantismus in Zentralamerika*. Frankfurt 1992.
- Schäfer, Heinrich. »Modernisierung und Identitätskonstruktion: Zum Protestantismus in Zentralamerika (1980 bis heute)«. *Zentralamerika heute*. Hrsg. Sabine Kurtenbach et al. Frankfurt 2008 (im Erscheinen). Online unter <http://www.homes.uni-bielefeld.de/hschaefer3/>.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen [1922] 1985.

Bertelsmann Stiftung (Hrsg.)

Woran glaubt die Welt?

Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008

| **Verlag BertelsmannStiftung**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh

Projektleitung: Dr. Martin Rieger

Redaktion: Matthias Jäger

Redaktionelle Mitarbeit: Christiana Bagusat

Lektorat: Heike Herrberg, Bielefeld; Dr. Karoline Harthun, Berlin

Übersetzung: Ulrich Enderwitz, Berlin

Herstellung: Sabine Reimann

Umschlaggestaltung: Bertelsmann Stiftung

Umschlagabbildung: © epd/Norbert Neetz

Satz und Druck: Hans Kock Buch- und Offsetdruck GmbH, Bielefeld

ISBN 978-3-89204-949-4

www.religionsmonitor.com

www.bertelsmann-stiftung.de/verlag