

Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt

Eine Einladung zum Dialog

Herausgegeben von Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Religiöse Differenzierungen und verschiedene Glaubensrichtungen in Lateinamerika

von Diego Irarrazaval

Die Menschheit zu Beginn des 21. Jahrhunderts zeigt unzählige Facetten – soziokulturelle Unterschiede und verschiedene Wege des Glaubens werfen Fragen auf und zeigen unterschiedliche Möglichkeiten eines guten Lebens. Dieser Pluralismus kann durch Statistiken und Zustandsberichte nicht hinreichend erfasst werden. Die Vielfalt der Glaubensrichtungen und Rituale in Lateinamerika führt zu wissenschaftlichen Kontroversen und einer tiefen Verunsicherung in christlichen Kreisen. Zu glauben (oder zu zweifeln oder nicht zu glauben) bedeutet nicht Entmenschlichung. In diesem Zusammenhang hat Raimon Panikkar eine deutliche Erfahrung beschrieben: Es geht darum, sich weder vom Menschlichen in den anderen noch in sich selbst zu entfernen, so dass der Glaube gelebt werden kann, „ohne sich von den anderen zu trennen“ – wie das im Laufe der Jahrhunderte vielfach geschehen ist.¹

Im vorliegenden Beitrag sollen die Differenzierungsprozesse beschrieben werden, die von den Eigentümlichkeiten Lateinamerikas und vielen Besonderheiten geprägt sind. Im Süden von Peru habe ich beispielsweise mit Familien gearbeitet, die stark im Katholizismus verwurzelt sind, und trotzdem gibt es in diesen Familien Mitglieder (zum Beispiel Kinder oder Enkel), die Pfingstler, Zeugen Jehovas, Mormonen oder Agnostiker sind oder Katholiken, die indigene Traditionen in ihren Glauben einbeziehen. Das ist an sich nichts Problematisches, allerdings sind gleichermaßen Toleranz und Begegnungen wie Aggression und Distanz zu finden.

In meinem Beitrag untersuche ich zunächst die Daten und Lesarten der Realität. Anschließend beschreibe ich verschiedene Formen

¹ Vgl. Raimon Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1999, S. 45.

des Christentums in der Bevölkerung, die religiöse Selbstverwaltung der Völker und die spezifischen Sakralisierungen. Eine Vielfalt der Mediationen ist zu verzeichnen, die im Lichte des Evangeliums und der vielfältigen Gaben des Geistes zu verstehen sind. Dazu bedarf es Lesarten mit unterschiedlichen Ansätzen und eine sensible Vorgehensweise.

Daten und Interpretationen

Die religiöse Vielfalt in Lateinamerika geht im Wesentlichen auf das facettenreiche Christentum und spirituelle Strömungen zurück. Andere allgemeingültige Traditionen sind kaum zu finden. Darüber hinaus nimmt die Verabsolutierung des Säkularen und die Gleichgültigkeit gegenüber der Religion zu, wie es der große Poet Nicanor Parra (mit Humor und Realismus) formuliert hat: „In den Kirchen passiert nichts mehr; Gott ist in den Supermarkt umgezogen.“ Andererseits entwickelt die Mehrheit derer, die von sich behaupten, an Gott zu glauben, ein weites Spektrum an „selbstverwalteter“ Religionsausübung. Bedauerlicherweise lässt sich die Komplexität der transzendenten Erfahrungen nicht durch statistische Erhebungen erfassen.

Bestimmte Daten weisen jedoch auf Präferenzen und Tendenzen hin. In Lateinamerika gibt es 60 Prozent Katholiken, 19 Prozent Protestanten, 17 Prozent Konfessionslose, Atheisten oder Agnostiker sowie drei Prozent anderen Glaubens; ein Prozent geben auf die Frage nach ihrem Glauben nichts oder „weiß nicht“ an.² In Brasilien ist der Prozentsatz der Katholiken innerhalb von zehn Jahren von 83,8 Prozent auf 73,8 Prozent gefallen, während die Protestanten ihren Prozentsatz von 9,05 Prozent auf 15,45 Prozent steigern konnten, aber auch die Gruppe der Konfessionslosen wuchs: von 4,8 Prozent auf

² Latinobarómetro 2017, Opinión Pública Latinoamericana, www.latinobarometro.org (03.02.2018). 1995 gaben vier Prozent an, keiner Religion anzugehören (beziehungsweise Atheist oder Agnostiker zu sein); 2017 waren es 17 Prozent.

7,3 Prozent.³ In stark katholisch geprägten Regionen wie beispielsweise Argentinien geben mehr als 90 Prozent an, an Gott und Christus zu glauben; wenn sie jedoch nach ihren Bindungen zu Gott befragt werden, meinen knapp über 60 Prozent, „aus sich selbst heraus“ mit Gott verbunden zu sein, wohingegen sich hier nur 23 Prozent auf die Institution Kirche beziehen.⁴ Wie statistische Erhebungen, Befragungen und spezifische Studien zeigen, hält sich die Mehrheit für gottesgläubig; Lateinamerikas kulturell-religiöse Prägung geht hauptsächlich auf das Christentum zurück; Pfingstkirchen und Neopfingstkirchen haben Zulauf und gewinnen an öffentlichem Gewicht; sowohl bei den Gläubigen als auch bei den Nichtgläubigen ist eine Tendenz zur Zersplitterung und Pluralität auszumachen.

Was lässt sich also festhalten? Die Realität in Lateinamerika (mit seiner jahrhundertelangen, bis heute wirkenden Kolonialgeschichte, den teilweise autonomen Prozessen und alternativen Stimmen) lässt sich nicht in Kategorien erfassen, die auf andere Kontinente zutreffen. Die Entwicklung in Lateinamerika entspricht nicht klassischen Religionen oder christlichen Bekenntnissen. Die Zugehörigkeit zu einer Kirche schließt in der Regel andere Formen der Spiritualität nicht aus. Neue „Religionsbewegungen“ oder „Heilungsagenturen“ (wie sie in Brasilien genannt werden) schießen wie Pilze aus dem Boden. Transzendente Erlebnisse, die keinen Bezug zur institutionalisierten Religion haben, werden von einem Großteil der Jugendlichen bezeugt.

Für die Mehrheit der Einwohner Lateinamerikas sind Formen des „gelebten Christentums“ wie das tägliche Brot, was sowohl objektive Faktoren wie Riten und Beteiligung in offiziellen Räumen als auch

³ Vgl. Marcelo Camurça, „A realidade das religiões no Brasil no censo do IBGE-2000“, in: Faustino Teixeira/Renata de Castro Menezes (Hrsg.), *As religiões no Brasil*, Petrópolis 2006, S. 37f. Zur afrobrasilianischen Religion bekennen sich nur 0,3 Prozent, zu den Spiritisten 1,4 Prozent, zum Buddhismus 0,3 Prozent und einige wenige zum Islam, Judentum, New Age oder indigenen Religionen.

⁴ Vgl. Fortunado Mallimaci, *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*, Buenos Aires 2008, <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/02/encuesta1.pdf> (28.08.2018).

subjektive Faktoren einschließt, die sich über Identitätsmerkmale mehr oder weniger stark zeigen. Dabei ist es unmöglich, das Ererbte vom Reproduzierten und das neu Geschaffene vom Umgedeuteten abzugrenzen sowie das Neue in verschiedenen synkretistischen Ausprägungen zu quantifizieren. Hierfür gibt es viele Hinweise, die Statistiken und Datenerhebungen eines wissenschaftlichen Positivismus widerlegen.

Trotz der bisherigen Ausführungen gibt es fundierte theoretische Annäherungen an die komplexe Vielfalt religiösen Erlebens. Es bleibt hervorzuheben, dass es sich um Interpretationsarten und nicht um fertige, unumstößliche Lesarten handelt. Wenn es um einen interdisziplinären Ansatz geht, wird das Religiöse in seinen symbolischen, soziopolitischen, spirituellen und emotionalen Dimensionen erfasst und lässt sich nicht genau definieren. Arbeiten aus Brasilien gehen auf soziokulturelle und ökonomische Aspekte ein.⁵

Wenn man moderne Prozesse (oder postmoderne Strömungen) betrachtet, erkennt man Asymmetrien, Verschiebungen, Vielfalt und gewisse Konstanten. In Brasilien beispielsweise spricht Antonio Pierucci von „einer universellen Religion individuellen Heils“, wohingegen Alberto Moreira den „Kapitalismus als Religion“ betrachtet und Regina Novaes sich auf die Jugend mit ihrer Spiritualität „ohne Religion“ konzentriert; Cecilia Mariz merkt an, dass sich die Zahl der katholischen Charismatiker in fünf Jahren verdreifacht hat, während Luiz Benedetti den Bezug zu Wundern aus vielfältigen subjektiven Gründen feststellt, die nichts mit der Institution Kirche zu tun haben. Das Heilige habe sich mit großer Leichtigkeit und auf vielfache Art verändert, wie Juan Martin Velasco in seiner Analyse der westlichen Modernität unterstreicht.⁶

⁵ In diesen Abschnitten beziehe ich mich auf Werke von Faustino Teixeira, Alberto Moreira, Renata de Castro Menezes, Pierre Sanchis, Brenda Carranza, Antonio Pierucci, Luiz Benedetti, Cecilia Mariz, Antonio Mendonça und Regina Novaes.

⁶ Vgl. Juan Martin Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander 1999.

Bleibt die Frage nach einer unaufhaltsamen und weltweiten Säkularisierung, obwohl das Heilige in modernen Formen wieder aufgebaut wird und Heilszeichen subjektiv wieder auftauchen. Die Glaubensformen sind vielfältig; es besteht zwar ein christlicher Hintergrund, aber die Differenzierung der Religionen erfolgt immer schneller. Im Allgemeinen zeigt sich Religiosität im Zeitalter des modernen Fortschritts nur noch spontan und emotional und wird getragen von Subjektivität. All dies lädt dazu ein, die Zukunft des Christentums zu überdenken.

Über die modernen Kommunikationsmittel wird zudem eine „Neue Heiligkeit“ des Hier und Jetzt, des sozialen Erfolgs und persönlichen Glücks verbreitet. Andererseits verstärkt sich die Tendenz, das Spirituelle individuell auszuwählen, zu verstehen und zu praktizieren; es ist sehr verbreitet, katholisch „auf meine Art“ oder „auf eigene Rechnung“ zu sein, ebenso wie der Glaube an Gott zwar zunimmt, aber ohne Rückbindung an eine Religion oder Kirche. Diese Entwicklungen lassen sich nicht durch Statistiken erklären, sind aber für das Verständnis der religiösen Differenzierung mit postmodernen Zügen und lateinamerikanischen Synkretismen entscheidend.

Folglich deuten die erfassten Daten und deren Interpretationen in Lateinamerika auf eine Tendenz in Richtung auf ein kulturelles Christentum und eine moderne Sakralisierung hin. Gleichzeitig sind Abweichungen zu verzeichnen, die auf weit verbreitete persönliche Wege (und nicht so sehr auf religiöses Schubladendenken) zurückzuführen sind. Diese Phänomene können in ihrer Gesamtheit als „Zeichen der Zeit“ menschlicher Prozesse angesehen werden, die eine interdisziplinäre Herangehensweise erfordern. Es bleibt zu hoffen, dass die Kirche ihre Zukunft in der heutigen Welt wiederfinden kann.

Verflechtung und Differenzierung

Der Pluralismus Lateinamerikas ist geprägt von großen historischen Phasen: der christlichen Kolonialisierung und den Emanzipationsbemühungen, der republikanischen Gegenbewegung und besonderen

Behandlung von Wohlhabenden und Randgruppen sowie der Sakralisierung der heutigen Zeit. Jede Phase hinterlässt Spuren und bedingt einen sehr komplexen Pluralismus, der verschiedene Tendenzen zeigt. Manchmal führt er zu Kontinuität oder Intoleranz, oder zu kulturellen Verhandlungen, zu Relativismus, einem menschlicheren Umgang oder zur Verstärkung realer oder latenter Konflikte.

Die Situation ist von Unübersichtlichkeit und Widersprüchen geprägt, zumal es unterschiedliche Ansichten gibt. Um die laufende Entwicklung abzubilden, muss man die Prozesse umfassend untersuchen: katholische Szenarien, eigenständige und gemischte spirituelle Entwicklungen sowie die ganze Palette der Sakralisierung. Diese Fragen des soziokulturellen Pluralismus in Lateinamerika haben zweifellos Einfluss auf die Ausgestaltung der Verantwortlichkeiten auf Seiten der Kirche.

Der Katholizismus ist organisch und subjektiv vielfältig, wobei seine Verzweigungen auf Inkulturations- und Differenzierungsprozesse zurückgehen, die Hand in Hand mit verbindenden Faktoren gehen. Beim Marienkult beispielsweise zeigen sich starke lokale Besonderheiten, aber gleichzeitig eine gemeinsame Hinwendung zu Gott über Maria. Allgemein finden sich vier große „Konfigurationen“: ein auf Andacht und Feste ausgerichteter Katholizismus, ein klassischer, normativer Katholizismus, eine Vereinigung im Gemeinschaftlichen und Charismatischen sowie eine subjektive Identität, die in der Regel synkretistisch ist.⁷ Diese vier „Konfigurationen“ beschreiben verschiedene Weisen, katholisch zu sein, die sich teilweise überlappen, aber partiell auch konträr sind.

Über die Gesamtheit der christlichen und insbesondere der katholischen Aktivitäten erfolgen religiöse Mediationen des Glaubens. Mit großer Weitsicht spricht Pierre Sanchis in Brasilien vom Katholizismus als der „Religion, die Religionen in sich trägt“; auch bewertet er die brüchigen Identitäten und katholischen Synkretismen kri-

⁷ Hierbei beziehe ich mich auf Überlegungen von Faustino Teixeira, „Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo“ in seinem Werk *Catolicismo Plural* (Petrópolis 2009, S. 17–30), die ich erweitert habe.

tisch, die Religion und Glauben verbinden (daher kam es zu Inkulturation und dem Versuch, die Götzenverehrung bei den indigenen Völkern auszurotten).⁸ Andererseits gibt es in den Andengebieten – sowohl bei den indigenen Völkern als auch bei den Mestizen – eine selektive und symbiotische Vereinnahmung des Christentums. Die Menschen suchen sich beispielsweise Bilder von Jesus Christus, der wie sie leidet, und führen Gesundheitsriten durch, bei denen eigene Gesten mit Riten des offiziellen Christentums verknüpft werden. Etwas Ähnliches lässt sich von den Gebräuchen der Bevölkerung in den Städten sagen; hier werden die Religionen vermischt, was sich auch in der Abfolge der katholischen Feste zeigt.

Daher ist das mehrdimensionale Universum des Katholizismus in sich selbst interreligiös und pluralistisch, so dass es wissenschaftlich als interkulturell und synkretistisch beschrieben wird. Abgesehen von diesen Attributen ist es wichtig, dass der pluralistische Charakter nach außen und nach innen (*ad extra* und *ad intra*) wirkt. Im bischöflichen Dokument von Aparecida legt man daher Wert auf einen Dialog mit anderen Glaubensformen zum Wohle der Menschheit. Es heißt dort: „Der interreligiöse Dialog hat neben seinem theologischen Charakter auch eine besondere Bedeutung bei der Herausbildung einer neuen Menschheit [...] [und] fördert die Freiheit und Würde der Völker“⁹. Diese genießt weder pastorale Aufmerksamkeit, noch hat sie sich von der Tradition entfernt. Vielmehr besteht eine Interaktion zwischen dem Glauben der von Gott auserwählten leidenden Menschen (einerseits) und dem Glauben derjenigen, die in der Kirche eine führende Rolle einnehmen (andererseits). Daher stellt der pluralistische Katholizismus eine große Herausforderung dar und das spirituelle und synkretistische Verhalten des Volkes muss daran angepasst (oder bekämpft) werden.

⁸ Vgl. Pierre Sanchis, „Perspectivas antropológicas sobre o catolicismo“, in: Faustino Teixeira, a. a. O., S. 181–206.

⁹ Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, Nr. 239.

Der Pluralismus zeigt sich sowohl in einer kulturellen Mannigfaltigkeit wie auch in der synkretistischen Religiosität in Lateinamerika und im Karibikraum. Der Aufschwung der charismatischen Bewegungen in den etablierten Kirchen, die Neopfingstbewegung in den Städten, bei den Randgruppen ebenso wie bei den Mittelschichten, die zwischen Katholizismus und Pfingstbewegungen „hin- und herwandern“, sind Zeichen für spirituelle Vermischungen. Es gibt Gebiete, in denen die Spiritualität der Urvölker wieder auflebt und neue Gruppen entstehen. Es gibt Regionen, in denen die afroamerikanische Kultur stärker präsent ist und der Candomblé erstarbt sowie der Voodoo-Kult und andere spirituelle Strömungen zu finden sind. Ein anderer vervielfältigender Faktor ist die Zugehörigkeit zu einem zivilen (nicht religiösen) Humanismus, der mit säkularen Riten und Glaubensinhalten kompatibel ist. Dabei handelt es sich um verschiedene Erscheinungsformen des Pluralismus in Lateinamerika.

Die Stadtbevölkerung und die Mittelschicht haben eigene Formen synkretistischer Transzendenz herausgebildet, wobei es hier bemerkenswerte Verflechtungen gibt. In Brasilien beispielsweise hat die Volkszählung ergeben, dass 70 Prozent der schwarzen Bevölkerung katholisch und 17 Prozent evangelisch sind; drei Prozent gehören der afrobrasilianischen Religion an. In der Praxis fühlt sich ein Großteil der Schwarzen und Mulatten sowohl dem katholischen Glauben als auch der Religion ihrer afrikanischen Vorfahren zugehörig. Ähnlich ist es im Karibikraum, wo Voodoo und Katholizismus von der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung gleichzeitig praktiziert werden.¹⁰ Das, was einige als unverständliche synkretistische Verwirrung sehen, scheint vielmehr die wertvolle Fähigkeit zu sein, eine „Selbstverwaltung der Symbole“ zu praktizieren, bei der verschiedene Elemente verbunden werden.

Eine andere Dimension unseres komplexen Pluralismus ist die Sakralisierung des Alltags. Der moderne Güterkonsum und die Vorstel-

¹⁰ „Für Gläubige besteht kein Widerspruch zwischen Voodoo und dem römisch-katholischen Glauben“, Margerite Fernandez/Lizabeth Paravisini-Gebert, *Creole Religion of the Caribbean*, New York 2003, S. 1005.

lung von Glück stellen Formen der Transzendenz dar, wobei es sich nicht um neue „Religionen“ handelt, sondern eher um die Aufwertung des Alltäglichen. Das Glück wird in Dingen oder Vorstellungen gesucht, die Fülle verkörpern. Dies zeigt sich beispielsweise bei Sportlern und Künstlern von internationalem Rang, die nachgeahmt und verehrt werden wie Heilige. Auch wird dem modernen Erfolg gehuldigt, und allmächtige Technologien, zum Beispiel Produkte von Samsung oder LG (letzterer Markenname bedeutet „Leben ist gut“), oder auch angesagte Nahrungsmittel (wie Coca Cola oder Hamburger) verheißen ein „Fünkchen Glückseligkeit“.

Diese Phänomene werden unterschiedlich interpretiert. Einige sprechen von einem weltlichen Phänomen, von der Untugend des Konsums oder von einem Mangel an Spiritualität; nach meinem Dafürhalten sind dies eindimensionale Sichtweisen. Die grundlegenden Fragen entzündeten sich an der fast unbegrenzten Fähigkeit, menschliche Bedürfnisse zu wecken und zu befriedigen, oder an säkularen Vorstellungen, die mit Religiösem angereichert und auf eine wissenschaftlich-technische Ebene gehoben werden, oder an der omnipräsenten Wirtschaft, die Wünsche, Verbindungen und Strukturen beeinflusst. Laut William Cavanaugh ist Konsum für viele Menschen eine „Art Spiritualität“, auch wenn sie sie nicht so verstehen würden; Franz Hinkelammert spricht von einer „Totalisierung des Marktes und seiner Logik“; Alberto Moreira macht eine „eingeschränkte Korrelation zwischen Kapitalismus und Religion“ aus.¹¹ Andere wichtige Fragen – die hier jedoch nicht behandelt werden können – sind Gewaltverherrlichung und die Perversion des Religiösen, die immer noch das tägliche Leben kennzeichnen, und die Transzendenz des Wunsches nach unbegrenztem Fortschritt in einer modernen Welt, die trotz der Krise konkrete materielle Güter bietet und unerreichbare Sehnsüchte weckt.

¹¹ Vgl. William Cavanaugh, *Being Consumed*, Grand Rapids 2008, S. 36; Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*, San José 1998, S. 228; Alberto Moreira da Silva (Hrsg.), *O capitalismo como religião*, Goiania 2012, S. 40.

Ereignisse, die den Glauben nähren

In Lateinamerika wird die Art des Sehens und Handelns durch den ausgeprägten Pluralismus im Christentum und gleichzeitig durch vielfältige spirituelle Innovationen erneuert. Auf internationaler Ebene wird mehr Aufmerksamkeit auf die Interaktion mit arabischen, asiatischen und afrikanischen Traditionen gelegt, was sich in wunderbaren Arbeiten niederschlägt. Hans Küng unterhält einen systematischen Dialog mit den genannten Glaubensstraditionen und bietet ihnen demütig „christliche Antworten“ an.¹² Peter Phan hingegen schlägt einen „interreligiösen Dialog“ vor, durch den in den Herangehensweisen eines jeden Volkes „Symbole des Lebens“ anerkannt werden können.¹³ In amerikanischen Regionen liegt der Schwerpunkt auf einem Pluralismus, der interkulturelle, kreolische und synkretistische Strömungen und Symbole beinhaltet. All das nährt den christlichen Glauben. Daher sollte man sich nicht um den guten Umgang zwischen den Religionen Sorgen machen, sondern schauen, wie sich der gelebte Glaube der Völker auf lokaler und regionaler Ebene damit in Einklang bringen lässt.

Hier treten verschiedene grundsätzliche Probleme auf: Geistliche Nahrung ohne populistische Merkmale, Mediationen, die den Glauben verändern, und Kriterien des Evangeliums. Wir wollen auf alle diese Punkte eingehen.

Die Verbindung zwischen christlichem Glauben und Pluralismus ist durch verschiedene Faktoren gekennzeichnet: ein Aufschwung der Spiritualität und gleichzeitig eine Abkehr von beziehungsweise die Neuformulierung der religiösen Formen beim Volk. Das Spirituelle in Lateinamerika ist sehr lebendig und biozentrisch, aber auch vieldeutig und widersprüchlich. Daher bedeutet die Idealisierung der „christlichen Frömmigkeit“ eine Verkennung der Realität. Tatsäch-

¹² Vgl. Hans Küng, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München 1984.

¹³ Vgl. Peter Phan, *Being Religious Interreligiously. Asian perspectives on interfaith dialogue*, New York 2004, S. 277.

lich gibt es ein breites Spektrum an spiritueller Dynamik mit Wurzeln und fruchtbaren Ablegern des katholischen Glaubens: Ökumene, Konflikte zwischen Christen sowie verschiedene kulturelle und spirituelle Traditionen. Daneben gibt es viele egozentrische Praktiken und wirtschaftliche Muster, die sich in katholische Glaubensinhalte und Riten einschleichen. Der ambivalente Devotionalismus und gewisse spirituelle Formen des „New Age“ begünstigen jedoch tendenziell private Herangehensweisen, so dass Ressourcen der lateinamerikanischen Tradition relativiert und vergessen werden.

Der Glaube wird durch tiefgreifende Erfahrungen genährt. Die Hauptquelle ist Gott, der sich jedem Volk zeigt und das Fundament und die Richtschnur für grundlegende Verhaltensweisen darstellt. Für diejenigen, die katholisch sind, bedeutet dies alles, anderen zuzuhören, sie als Bereicherung zu verstehen und von anderen Wegen des Glaubens herausgefordert zu werden. Hier ist es notwendig, genau auf die Sprache zu achten. Im Text des Schlussdokuments von Aparecida (2007) wird beispielsweise in den Abschnitten über „Orte der Begegnung mit Jesus Christus“ als erstes der Glaube genannt, „der in der Kirche empfangen und gelebt wird“¹⁴ und anschließend die „Volksfrömmigkeit“ betont, die als „kostbare[r] Schatz der katholischen Kirche in Lateinamerika“ bezeichnet wird.¹⁵ Im Rekurs auf das Schlussdokument von Puebla (1979) heißt es: „Die Religion des lateinamerikanischen Volkes ist in ihrer ausgeprägtesten kulturellen Form Ausdruck des katholischen Glaubens. Es ist ein Volkskatholizismus“¹⁶. Wenn man die Erlebnisse des Volkes und viele diesbezügliche Studien ernst nimmt, ist es nicht möglich, diese symbolischen Ausdrucksformen zu standardisieren und einzuebnen. Es ist leicht, in Populismus abzugleiten. Wenn das Volk mit populistischen Taktiken evangelisiert wird, schadet man der Sache. Der richtige Weg ist, dass die Menschen sich der Wirkmacht des Heiligen Geistes öffnen, um die christliche Tradition zu nähren und zu erneuern. Zwi-

¹⁴ Aparecida 2007, a. a. O., Nr. 246.

¹⁵ Ebenda, Nr. 258.

¹⁶ Ebenda; vgl. auch Nr. 259–265.

schen den verbreiteten spirituellen Ausdrucksformen und dem facettenreichen Katholizismus gibt es wechselseitige Einflüsse.

In den Jahren 2006 bis 2011 hat sich ein fruchtbarer Prozess zwischen dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog, dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Weltweiten Evangelischen Allianz entwickelt. Im Schlussdokument der Konsultation von Bangkok „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ werden Christen dazu berufen, „Elemente in ihrer eigenen Kultur zu erkennen, die durch das Evangelium hinterfragt werden“¹⁷ und ermutigt, „ihre eigene religiöse Identität und ihren Glauben zu stärken und dabei gleichzeitig ihr Wissen über andere Religionen und deren Verständnis zu vertiefen“¹⁸. Wir bewegen uns also vom christlichen Glauben hin zu den Religionen (die in vielerlei Hinsicht „Wege des Glaubens“ sind) und nicht umgekehrt. Hier fehlt wiederum eine Perspektive in beiden Richtungen.¹⁹ Weder geht es darum, Glaube mit Religion gleichzusetzen oder zu verwechseln noch sie einander gegenüberzustellen.

Der zweite Punkt: Der Pluralismus nährt die Glaubensbekundungen und verändert sie über Mediationen. Anders ausgedrückt bedingt die Religiosität des Volkes nicht direkt den Glauben, noch urteilt der Glaube über die Religiosität. Der scharfsinnige Anthropologe Pierre Sanchis meinte in Bezug auf das christliche Geschehen, dass der Katholizismus am besten dazu beiträgt, dass „eine durch den Glauben erlebte ‚Religion‘ und ein Glaube“ verbunden werden, „der in Form einer ‚Religion‘ existiert“²⁰. Meiner Meinung nach hemmt

¹⁷ Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20111110_testimonianza-cristiana_ge.html (23.05.2019), Kapitel „Prinzipien“, Nr. 9.

¹⁸ Ebenda, Kapitel „Empfehlungen“, Nr. 3.

¹⁹ Die interaktive und wechselseitige Perspektive verhindert, in eine entmenslichende Haltung zu verfallen, welche entweder der Religion oder dem Glauben den Vorrang einräumt.

²⁰ Pierre Sanchis, a. a. O., S. 189. Angesichts dieser Einschätzung wird der Synkretismus nicht als negativ angesehen.

diese treffende Aussage über das Verhältnis Religion/Glauben nicht die kritische und konstruktive Lesart des heute praktizierten Evangeliums, sondern fördert sie eher. Auf diese Weise wird aggressiven Formen, wie sie sowohl in den Religionen als auch den christlichen Strömungen in Lateinamerika vorkommen, ebenfalls durch den Aufruf des Evangeliums begegnet. Ein anderes Problem ist die Annahme, das Heilige könne jedes menschliche Problem lösen oder das Christentum könne alles Böse reparieren beziehungsweise alles Gute bewirken. Gegenüber dem Heiligen wäre dies weltfremd oder würde von einem gewissen Fideismus ohne Mediationen zeugen.

Hier bedarf es einiger Präzisierungen. Die *conditio humana* ist offen für Transzendenz, weil sich Transzendenz durch konkrete Zeichen offenbart. Folglich ist es nicht der Mensch, der die Transzendenz „erfindet“. Vielmehr bedarf es einer menschlichen Begegnung mit dem Geheimnis mittels des Glaubens, die in sensiblen Formen geschieht. Normalerweise wird dies in Bezug auf die Menschwerdung und die Ankündigung Jesu vom Reich Gottes verstanden und kann auch in zwischenmenschlichen Erlebnissen von Liebe erkannt werden. Das menschliche Wesen trägt Transzendenz in sich, die Sinn und Heil verspricht, und lebt Religion wie eine Grundhaltung.²¹ Dies ist nichts Existenzialistisches, sondern etwas Beziehungsmäßiges.

Die göttliche Transzendenz hat sich in der Person und der Auferstehung Jesu und der Gabe seines Geistes manifestiert; so geschieht es bis heute seit der Menschwerdung und seit Pfingsten. An jedem Tag gibt es Zeichen Gottes, die sich dank des für die Menschheit in die Praxis umgesetzten Evangeliums verifizieren lassen. Dies beschränkt sich nicht auf heilige Räume oder christliche Institutionen, sondern ist in der Liebe von und zu Gott, in der Solidarität zu den Nächsten oder in jeder Gemeinschaft und mit hintangestellten Menschen erlebbar.

Daneben gibt es noch andere Haltungen, beispielsweise die Wahrheit mit einem gewissen philosophischen Instrumentarium zu erken-

²¹ Vgl. Mario de França Miranda, *O cristianismo em face das religiões*, Sao Paulo 1998, S. 119.

nen, wobei man anderen Formen der Religiosität wohlwollend gegenübersteht. Man kann sich vorstellen, dass dies geschieht, um die Wahrheit zu achten. Ein anderer Weg ist es, die Welt aus der Perspektive der gläubigen Christen zu sehen und sich nicht von anderen Wegen des Glaubens bereichern zu lassen. Vorherrschend sind jedoch Toleranz und Wohlwollen: „Die Begegnung mit anderen macht uns die Besonderheit der eigenen Tradition und ihre Fähigkeit bewusst, immer größeren Räumen der Realität Sinn zu verleihen“²². Einmal mehr geht diese Haltung nur in eine Richtung, ausgehend von der Art, Glaubenslehren zu verstehen und den Religionen Sinn zu geben.

Der dritte Punkt: Der Geist des Evangeliums wird in Lateinamerika induktiv erfasst. Sowohl in den verschiedenen Formen des „gelebten Christentums“ als auch in der breiten Palette der „Volksreligionen“ findet sich die Suche nach und das Erlangen eines erfüllteren Lebens (Heilung, sozialer und persönlicher Friede, Überwindung des alltäglichen Schlechten etc.). Dies ist auch von Raimon Panikkar philosophisch formuliert worden; in seinen Augen müssten die Religionen stärker an der Transformation des menschlichen Wesens als an der Lösung ihrer eigenen Probleme ausgerichtet sein,²³ das heißt, er plädiert für eine echte Humanisierung und nicht für eine Autozentrierung auf etwas Religiöses hin.

Entscheidend ist doch, dass sich Gott universal und vorzugsweise in den Geringsten manifestiert. Carmiña Navia drückt es so aus: „Jedem/jeder offenbart sich Gott auf verschiedenen Wegen; daher leben heute in den Arbeitervierteln Lateinamerikas verschiedene Kirchen und verschiedene Formen der Religion oder Spiritualität eng und liebevoll zusammen: von der katholischen Kirche mit ihren großen Tempeln bis hin zu Gemeinschaften, deren Lobpreis in kleinen Räumlichkeiten stattfindet, oder Basisgemeinschaften, die sich privat treffen.“²⁴ Wie allgemein bekannt ist, kommt die Offenbarung von

²² Carlos M. Gómez, „El desafío de la verdad al diálogo interreligioso“, in: *Memorias del Congreso Internacional de Teología*, Buenos Aires 2017, S. 246–247.

²³ Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona 2006, S. 164.

²⁴ Carmiña Navia, „De la tolerancia a la acogida. Dialogo de las espirituali-

Gott, und die Wahrheit äußert sich im Menschen. Weder die Religion an sich sollte verabsolutiert werden noch der Verstand noch die Frömmigkeit noch eine „Selbst-Erlösung“. Vielmehr leistet Relationalität sowohl einen Beitrag zur Identitätsbildung als auch zur Vielfalt. Dies geht auf Gott zurück, der sich in der Menschheitsgeschichte in Jesus Christus offenbart, und auch auf die Verschiedenheit der Menschen, die zu unterschiedlichen Ausdrucksformen der Spiritualität führt. Andersartigkeit eröffnet Horizonte und unterschiedliche Lebenswege.

Das Wirken des Heiligen Geistes in der ganzen Schöpfung, auch in den persönlichen und soziokulturellen Wegen des Glaubens zu entdecken, ist hierbei wichtig. Bei den Wegen handelt es sich um Vermittlungen hin zum Leben, das heißt Biomeditationen. Sie erfordern ein gemeinschaftliches Unterscheidungsvermögen, damit man nicht in eine Art „Ego-Sakralisierung“ abdriftet. Diese Probleme überwältigen uns angesichts der Überhöhung des Ego und der Vorherrschaft der Techno-Ökonomie, die angeblich jeglichen Mangel behebt; gleichzeitig wird das Spirituelle in Therapien verortet, bei denen es darum geht, sich gut zu fühlen, und auch andere säkulare religiöse Realitäten führen nicht zum Wesentlichen.

Abschließend möchte ich auf die kritische Überprüfung der Verhaltensweisen und Interpretationen einer pluralistischen Realität in Lateinamerika zurückkommen. Hierunter fallen verschiedene Formen des „gelebten Christentums“ in der Bevölkerung sowie die Konsolidierung der Pfingstbewegung, die religiöse Selbstverwaltung mit ihrer Zwiespältigkeit und der Synkretismus in den Wegen eines jeden Volkes (und oft eines jeden Menschen).

Andererseits gibt es in der Moderne und Postmoderne besondere sakrale Phänomene. Der exzessive Konsum von Gütern, die Orientierung an illusorischen Wünschen, das Nacheifern von Erfolgsmodellen, die Einbindung in Informationsnetzwerke und die kurzlebigen menschlichen Kontakte sind alarmierende Zeichen. Ein neoliberales

dades“, in: *Forum Mission* 6 (2010), S. 51–67, hier: S. 62. Siehe auch: dies., *El Dios que nos revelan las mujeres*, Bogotá 1998.

Denken sieht im modernen Konsumismus eine Bestätigung der Autonomie: Jede(r) könne so leben, wie er/sie wolle.²⁵ Das ist attraktiv und gleichzeitig auch mystisch. Wir wissen, dass institutionalisierte Formen, „Leben zu konsumieren“, eine moderne Zivilisation voraussetzen, die sich selbst zerstört. Bei einer theologischen Lesart wie der von William Cavanaugh kann man sehen, wie solche Haltungen die christliche Hoffnung töten, denn „es gibt keinen Bruch mit dem Status quo und man spürt nicht die mächtige Ankunft des Reiches Gottes; wir haben nur unerbittliche und oberflächliche Neuheiten“²⁶, die konsumiert werden und zu einer Leere führen. Auf einem durch Gewalt und Intoleranz verwundeten Planeten ist vordringlich jedweder Sakralisierung des Alltags entgegenzutreten.

Ebenso ist es wichtig, in Lateinamerika die vielfältigen Formen des katholischen Glaubens und des „gelebten Christentums“ bei den Völkern im Blick zu behalten. Sie sind vorrangiges Thema eines interreligiösen Dialogs. Auch braucht es Unterscheidungsvermögen, um die fortwährende Einmischung der heiligen Mächte in den Griff zu bekommen. Jede symbolische Konfiguration verdient eine Abwägung, und schlussendlich kann sich jede vom Geist herausfordern lassen, der ein erfüllteres Leben verspricht. Dieser ist die Quelle der Freiheit und der Würde im Dialog. Es handelt sich um einen biozentrischen Prozess, der gemäß dem Evangelium die leidende Bevölkerung bevorzugt, die nach Leben schreit. Die sozioreligiöse Vielfalt wird so vom Geist in Frage gestellt, der Grenzen überschreitet und alles Geschehen neu belebt.

²⁵ Vgl. Carlos Peña, *Lo que el dinero sí puede comprar*, Santiago 2017, S. 255.

²⁶ William Cavanaugh, *Being Consumed, Economics and Christian Desire*, Grand Rapids 2008, S. 93.