

sellschaftlichen Veränderung beitragen, findet gegenwärtig ein gewisses Umdenken statt. Es wird daran festgehalten, daß alle Veränderung die Kontemplation des Dharma zur Voraussetzung hat, daß aber aus der Einsicht (*jnana*) sich praktische Nächstenliebe (*bhakti*) entwickeln muß, die in das befreiende Handeln (*karma*) übergeht. Die Integration dieser verschiedenen Elemente soll zu einer Spiritualität führen, für die das Einbezogensein in das Leben der indischen Gesellschaft selbstverständlich wird. So gibt es inzwischen Ashrams, die sich der Gesundheitsfürsorge widmen, Schulen für die armen Schichten der Gesellschaft unterhalten oder sich in Entwicklungsprojekten für die ländliche Bevölkerung engagieren.

Hinduistische Gruppen werden nicht müde, die Finanzkraft der christlichen Kirchen aufs Korn zu nehmen. Sie stoßen sich daran, daß die indischen Christen zahlenmäßig eine kleine Minderheit darstellen, die zum großen Teil aus Angehörigen der unteren Gesellschaftsschichten besteht, daß die Kirchen aber trotzdem imstande sind, zahlreiche Universitäten, Schulen, Kranken- und Waisenhäuser und viele andere

soziale Einrichtungen zu unterhalten. Das Anstößige liegt für sie darin, daß die dafür benötigten Finanzmittel weitgehend aus dem Ausland kommen. Innenminister *Advani* hat kürzlich darauf hingewiesen, daß 80 Prozent der aus dem Ausland nach Indien fließenden Hilfsgelder für Erziehungs- und Sozialprojekte an die christlichen Kirchen gingen. Auch wenn der Vorwurf, die christlichen Kirchen seien daher nichts anderes als von ausländischen Kräften ausgehaltene Strohhirnen, verleumderisch ist, gibt die Tatsache der bleibenden, starken Abhängigkeit der indischen Kirchen von ausländischer finanzieller Unterstützung zunehmend auch Stoff für ernstes Nachdenken in kirchlichen Kreisen. In einem Beitrag über die Zukunft der indischen Kirche spricht *Sebasti L. Raj SJ* vom Sozialinstitut der Jesuiten in Delhi diese Problematik sehr klar an: So sehr die Unterstützung durch ausländische Schwesterkirchen Ausdruck des Teilens sei, sei es doch höchste Zeit, daß die indische Kirche ernsthafte Schritte auf den Weg zur Selbstfinanzierung unternahme und konsequent weiterverfolge. Die finanzielle Abhängigkeit vom Westen schränke ihre Freiheit ein, selbständig zu denken und zu entscheiden.

Georg Evers

Gründe eines Erfolgs

Die Rolle neuer religiöser Bewegungen in Mittelamerika

Im Auftrag der Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz führte das Arnold-Bergsträsser-Institut (Freiburg) eine Umfragestudie zum Erstarren neuer religiöser Gruppen in Mittelamerika mit Schwerpunkt Costa Rica durch. Ulrich Fanger vom ABI stellt zentrale Ergebnisse dieser Studie vor, die manche bisherigen Annahmen über die Gründe des Erfolgs pfingstlerisch-evangelikaler Gruppen in Lateinamerika korrigiert.

In den Ländern der mittelamerikanischen Landbrücke – wie generell in Lateinamerika – haben sich das Wachstum protestantischer Freikirchen und die Auffächerung neuer religiöser Bewegungen zu einem „Supermarkt der Heilsangebote“ entwickelt, der zu einer ernsthaften Herausforderung für die überlieferten Glaubenstradition im katholisch geprägten iberamerikanischen Raum geworden ist.

Seit der Kolonialzeit hatte in Mittelamerika, wie im übrigen Lateinamerika, die katholische Religion als alle verbindende Glaubenstradition einen zentralen Integrationsfaktor gebildet. In Reaktion auf das Erbe der spanischen Herrschaft rezipierten die fünf Isthmus-Länder aber nach ihrer Unabhängigkeit im 19. Jahrhundert Einflüsse des europäischen und nordamerikanischen Liberalismus und des republikanischen

Staatsideals. Im Verlauf der Säkularisierungsbestrebungen im Bildungswesen führte dies zu mehr oder weniger stringenten Trennlinien zwischen Kirche und Staat. Eine Spätfolge dieser Entwicklung war eine unter dem Schutz liberaler Intellektuellenkreise und Politiker bewerkstelligte teilweise Öffnung des religiösen Bereichs, die ab 1865 und besonders in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts der Ansiedlung protestantischer Kirchen und überkonfessioneller Missionsgemeinschaften den Weg bereitete.

Diese Kongregationen waren jedoch zunächst eng auf die Gruppen europäischer und nordamerikanischer Einwanderer und auf die karibischen Migranten beschränkt, die sich im Rahmen der regionalen Wirtschaftskonjunktur (Eisenbahnbau, Plantagenanbau) ab Mitte des 19. Jahrhunderts im kari-

bischen Küstensaum ansiedelten. Diese „Zielgruppenbindung“ ist z. B. bei der anglikanischen, lutherischen und reformierten Kirche bis in die Gegenwart im wesentlichen erhalten geblieben, deren missionarische Ausstrahlungskraft auf die einheimische Bevölkerung daher begrenzt blieb.

Lange Zeit respektierten im übrigen die großen protestantischen Missionsgesellschaften den Subkontinent als „bereits evangelisiert“ und schlossen ihn noch 1910 auf der Weltmissionskonferenz (Edinburgh) vom allgemeinen missionarischen Auftrag aus. Eine dissidente Missionarsgruppe um *Cyrus Scofield* gründete allerdings 1891 dennoch die Central American Mission (CAM), die besonders nach dem Ersten Weltkrieg in der gesamten Ländergruppe, besonders aber in Costa Rica, neue Religionsgemeinschaften gründete.

Pfingstkirchen, Evangelikale, synkretistische Sekten

Aber erst die 1901 gegründete *Pfingstbewegung* brachte unter Einfluß und mit finanzieller Förderung aus Nordamerika in den zwanziger und dreißiger Jahren durch ihre rasche Ausbreitung eine wachsende Vielfalt in die religiöse Landschaft. *Guatemala* entwickelte sich (ab 1937) zu einem ersten Schwerpunkt der freikirchlichen Aktivitäten. Hier waren in erster Linie, und besonders während des Zweiten Weltkrieges, die marginalisierten und weithin in ihren katholischen Kirchensprengeln personell unterversorgten indianischen Regionen betroffen. In der Nachkriegszeit strahlte dieser Einfluß verstärkt auf die Nachbarländer aus, verselbständigte sich zunehmend und führte in allen fünf Ländern zu einem beschleunigten Anwachsen der protestantisch-freikirchlichen Bevölkerungsanteile.

Die Anfang der dreißiger Jahre in den USA vom Ehepaar Strachan gegründete Latin American Mission (LAM) startete dann in den sechziger Jahren mit ihrem „Evangelization in Depth Institute“ massive Evangelisierungskampagnen in ganz Zentralamerika, und dies leitete die charismatische Erneuerungs-Bewegung der frühen siebziger Jahre ein. Die fundamentalen gesellschaftlichen Erschütterungen und die Verelendung während der Bürgerkriegskonflikte in Guatemala, Nicaragua und El Salvador während der achtziger Jahre haben diese Entwicklung beschleunigt.

Nach ersten umfassenden statistischen Bestandsaufnahmen (PROCADES, San José) hatte der *protestantische Bevölkerungsanteil* um 1990 in Guatemala 26–30 Prozent, in Nicaragua rund 10 Prozent und in El Salvador rund 15 Prozent erreicht. Für Costa Rica ergaben die im Rahmen der erwähnten Studie erhobenen Zahlen 18 Prozent für 1997 (nach ca. 16 Prozent im Jahre 1989/PROCADES). Hinter diesen Statistiken verbirgt sich eine stark aufgesplitterte religiöse Landschaft neuer religiöser Gemeinschaften und Kirchengruppen, unter denen die pfingstkirchlichen und charismatischen Gemeinden seit den fünfziger Jahren einen vorherrschenden Anteil gewonnen haben. In Guatemala fanden sich rund 380

Religionsgemeinschaften, in Nicaragua 110 Denominationen mit 2778 Gemeinden und in Costa Rica (1997) 65 Denominationen mit 1276 Gemeinden.

Neben den protestantischen Kirchen der „klassischen Tradition“ (Lutheraner, Reformierte und Anglikaner) und der „freikirchlichen Tradition“ (vor allem Baptisten und Methodisten) prägen in der Gegenwart drei große Zweige das freikirchlich-protestantische Spektrum in Mittelamerika. Es sind dies die pfingstkirchliche Gruppe (Iglesias Pentecostales und Iglesias Apostólicas, unter Einschluß ihrer charismatischen Ausprägungen) und die evangelikalen Missionsgemeinschaften der Misión Centroamericana und des Movimiento de Santidad. Nach überblickshaften Schätzungen fanden 1994 etwa drei Viertel aller religiösen Konversionen mit dem Ziel des Übertritts zu Pfingstgemeinschaften statt.

Um das Bild eines zunehmenden religiösen Pluralismus abzurunden, ist darauf hinzuweisen, daß Zentralamerika seit den siebziger Jahren, aber besonders in den neunziger Jahren auch zum Zielpunkt synkretistischer Sekten sowohl in ihren elitären Ausprägungen (New Age/„Nueva Era“, Scientology) als auch in ihrer massenorientierten Ausformung (Mun-Sekte) geworden ist. Eklektische Bewegungen wie Nueva Era sind gekennzeichnet durch eine Kosmovision aus christlichen Elementen, Esoterik, mystisch-magischer Denktradition, Astrophysik und Chemie.

Die „Unification Church“ der Mun-Gruppe – die in Mittelamerika neuerdings unter der Bezeichnung „Movimiento de Familias por la Paz“ auftritt – hat die Ländergruppe 1997 zum Zielgebiet einer massiven Kampagne der Straßenmission gemacht, die von der Einführung einer aufwendig gestalteten Wochenzeitung der Sekte (Tiempos del Mundo) begleitet war. Ziel war eine „Rekonversionskampagne“ in der Form der Masseneinsegnung von ehelichen oder eheähnlichen Partnerschaften. Sie wurde unter dem Einsatz von 120 speziell eingereisten jungen Adeptinnen aus Japan und Korea vorbereitet.

Insgesamt handelt es sich bei diesen Gruppen jedoch lediglich um Randerscheinungen, die bisher keine wesentliche Einflußkraft im Prozeß der religiösen Pluralisierung gewonnen haben. Für das traditionelle Christentum in der Form der etablierten Kirchen stellt daher die zunehmende Aufsplittung in kleine religiöse Gemeinschaften pfingstlicher Orientierung, charismatische Gruppen und Erweckungsbewegungen die eigentliche Herausforderung dar.

Frühere Betrachtungen zur Erklärung der „Pentecostalisierung Lateinamerikas“ und der Anziehungskraft der neuen religiösen Bewegungen stützten sich in der Regel auf eine Reihe von relativ plausiblen, teilweise auch gut begründeten Annahmen. Als kennzeichnende Vorbedingungen des Missionierungserfolgs wurden dabei herausgearbeitet:

– Die mangelnde personelle Besetzung und Versorgung der katholischen Kirchengemeinden in weiten Randregionen, die

zur Zufluchtssuche bei neuen, ortsnahen geistlichen Beratern und in kleinen religiösen „Zellen“ führe (Zuflucht-Argument);

– Die besondere Anfälligkeit für neue spirituelle Erfahrungen in Armutsgebieten, Katastrophenzonen und Ländern, die sich in Bürgerkriegs- oder Volksgruppenkonflikten befinden. Daraus wird gefolgert, daß Verelendungssyndrome zu den Hauptbeweggründen des Religionswechsels gehören könnten: Es würden danach in erster Linie Menschen angesprochen, deren Lebensperspektiven durch Armut, Hunger und Bildungsnotstand drastisch eingeschränkt sind, die aber zugleich die chancenreichere Entwicklung in anderen Bereichen der Gesellschaft vor Augen haben (Argument der Verelendung und der Unterschichtsorientierung freikirchlicher Gruppen).

– Und schließlich die Verfügbarkeit finanzieller und logistischer Startvorteile durch die ursprünglich ausländischen Muttergemeinschaften (Argument der finanziellen und spirituellen Außensteuerung).

Aus solchen, als relativ allgemeingültig angenommenen Vorbedingungen lassen sich dann Elemente eines vermuteten Motivationsprofils für Personen ableiten, die aufgrund ihrer sozialen Verunsicherung und Orientierungslosigkeit in eine Anomie-Situation geraten sind und für den Übergang zu einer neuen religiösen Gemeinschaft prädestiniert zu sein scheinen. Sie wären – idealtypisch verstanden – von einem antimodernistischen, extrem konservativen Weltbild und Glaubensverständnis geprägt, bis hin zur Neigung, das Alltagsleben zu dämonisieren (weltbildhafter Dualismus). Ansatzweise scheint eine solche Deutung ihre Bestätigung in der Beobachtung zu finden, daß der Eintritt in neue religiöse Erfahrungshorizonte besonders für Frauen in Lateinamerika hohe Anziehungskraft zu entwickeln scheint – Frauen, die allein stehen oder sich in extrem marginalisierter gesellschaftlicher Position befinden.

Mit diesen Überlegungen verbunden ist auch die viel diskutierte Frage nach der wirtschaftsethischen Prädisposition solcher Religionswechsler und nach der Ausrichtung der von ihnen gewählten Religionsgemeinschaft: Verbindet sie generell die für den klassischen Protestantismus postulierte Wirtschaftsethik mit ihrer Orientierung auf innerweltliche Erfolgsziele („Auslese der Tüchtigen“) oder ein asketischer Konservatismus, der eher mit dem Angebot fundamentalistischer Glaubensvorstellungen im Einklang stehen würde, wie sie von einer großen Zahl der neuen religiösen Bewegungen postuliert werden?

Zunächst ist im Hinblick auf den möglichen Einfluß bestimmter Vorfeldbedingungen zu sagen, daß eine unzureichende Präsenz der katholischen Kirche („Unterversorgung“) einen Einfluß auf den Verbreitungserfolg evangelischer und pfingstlicher Gemeinschaften haben mag (so im Fall der indianischen Regionen Guatemalas), dies aber

nicht für alle Länder und Regionen Mittelamerikas zutrifft. In den Untersuchungsgebieten Costa Ricas zumindest scheidet dieser Aspekt als Erklärungsfaktor wohl aus, da die Wahrnehmung der seelsorgerlichen Aufgaben landesweit weitgehend gesichert ist. Aus den Interviews mit Konvertiten geht allerdings hervor, daß in vielen Fällen das Bedürfnis nach größerer seelsorgerlicher und gemeindlicher „Nähe“ für die Entscheidung eine Rolle spielte, sich einer kleineren, engeren Religionsgemeinde anzuschließen.

Das Argument der ausländischen Steuerung (insbesondere durch die Angebote finanzieller Förderung) trifft in der Gegenwart nicht mehr im gleichen Maße zu wie während der früheren Evangelisierungskampagnen. In Costa Rica waren 1997 – abgesehen von den international tätigen Fernsehpredigern – ausländische Prediger und Missionsleiter kaum noch zu finden. Transferzahlungen aus dem Ausland, die als besonderer Anreiz zur Konversion wirken könnten, spielten – abgesehen von Fortbildungsangeboten – keine spürbare Rolle.

Anders verhält es sich allenfalls mit der Anfälligkeit für neue spirituelle Erfahrungen unter Armutsbedingungen und in persönlichen Notsituationen. Immerhin erbrachte die Studie als eindeutiges Ergebnis, daß die Überwechsler zu evangelischen Freikirchen und Gemeinschaften keineswegs überwiegend den sozialen Unterschichten angehören: Der Wechsel vom Katholizismus in das evangelische oder pfingstliche Spektrum ist mittlerweile zu einem Phänomen der (unteren) Mittelschichten geworden. Keine Unterschiede ergaben sich im übrigen zwischen Katholiken und Konvertiten in der Frage ihrer Zufriedenheit mit den wirtschaftlich-sozialen Verhältnissen und in der Einschätzung der eigenen wirtschaftlichen Lage im Vergleich zur Situation zehn Jahre zuvor. Im letztgenannten Punkt ist ein deutlicher Hinweis darauf zu sehen, daß die Mitgliedschaft in protestantischen Religionsgemeinschaften nicht in signifikanter Weise mit wirtschaftlichem Aufstieg verbunden war.

Die Konvertiten bilden keine gesellschaftliche Sondergruppe

Freikirchen, Pfingstbewegungen und para-christliche Gruppen sprechen vor allem *Frauen* an. Das Umfrageergebnis zeigte bei den Pfingstgemeinden einen weiblichen Mitgliederanteil von 64 Prozent, bei evangelikalen Gruppen von 55 Prozent (Katholiken: 48 Prozent), und alle befragten Prediger bestätigten, daß ihre Gemeinden in der Mehrzahl aus Frauen bestanden. Teilweise erklärt sich dies aus der hohen Zahl alleinerziehender Frauen, aber auch aus dem Umfeld des Machismo, in dem die Frauen unter dem Druck männlicher Verhaltensweisen stehen, die den Zusammenhalt der Familien bedrohen. Die Suche nach einem Raum der Unterstützung in einer affektiven, durch das religiöse Band geschmie-

deten Ersatzgemeinschaft wird hier zu einem sehr starken Motiv für eine religiöse Umorientierung. Evangelische und pfingstliche Gemeinden machen daher häufig das Thema der „restauración de la familia“ zum zentralen Anliegen ihrer Predigten und Sozialprogramme. Überdies lassen zahlreiche Interviewaussagen von Angehörigen der evangelischen Gruppen erkennen, daß die Initiative zur Konversion der Familie von der Mutter, der Tante, der Schwester oder der Lebensgefährtin ergriffen worden war und der Entscheidung des Familienvaters oder Ehemannes vorausging.

Trotz des Ansturms der technischen Modernisierung und der hochgradigen Politisierungsschübe (während der achtziger Jahre in den Bürgerkriegsländern) haben die Gesellschaften Mittelamerikas keinen durchgreifenden Säkularisierungsprozeß durchlaufen, der vergleichbar wäre mit dem anderer lateinamerikanischer Länder wie etwa Mexiko. Daher ist auch in Costa Rica bisher nicht der für Europa typische Niedergang der religiösen Praxis zu beobachten. Dies findet in den Umfrageergebnissen seinen Niederschlag: Katholiken wie Nichtkatholiken sind zu 81 Prozent der Ansicht, daß „der Glaube und religiöse Werte alle Aspekte der Gesellschaft und des Staates bestimmen sollten“. Im gleichen Zusammenhang meinen auch jeweils 84 Prozent, daß „das Leben in einer Gemeinschaft durch den Glauben und die religiösen Werte bestimmt sein sollte“.

Graduelle Unterschiede zeigen sich dagegen in einigen Aspekten der praktizierten Religiosität. Im regelmäßigen Gottesdienstbesuch und dem täglichen Gebet übertrafen Protestanten und Freikirchler die Katholiken jeweils um 20 Prozentpunkte. Über die Hälfte der Nichtkatholiken liest regelmäßig die Bibel; bei den Katholiken war dies nur knapp ein Fünftel. Auch das gemeinsame Bibelstudium ist bei den Protestanten wesentlich stärker verbreitet als bei Katholiken. Noch ausgeprägtere Unterschiede im Glaubensprofil zeigen sich erst in der Überzeugung von der Heilungssegnung und Wunderkraft (Protestanten 67 Prozent; Katholiken 41 Prozent) und vom Millenarismus („Weltende bevorstehend“: Protestanten 87 Prozent; Katholiken 65 Prozent), ähnlich bei der Existenz von Geistern, Hölle und Teufel.

Mit Blick auf die Beziehung zwischen Religion und wirtschaftlicher Motivation bzw. wirtschaftsorientiertem Verhalten erbrachte die Studie das interessante Ergebnis, daß die in der Gegenwartsgesellschaft Mittelamerikas vorfindbaren Verhaltensstrukturen keine Übertragbarkeit der Weberschen These eines Zusammenhangs zwischen weltlicher Askese und individueller Wirtschaftsmotivation ableiten lassen. In allen wesentlichen Parametern und Items waren keine signifikanten Einstellungsunterschiede zwischen Katholiken und Anhängern protestantischer Gemeinschaften bzw. para-christlicher Gruppen zu verzeichnen. Nicht-Katholiken neigen nur unwesentlich stärker zur Übernahme unternehmerischen Risikos (im Vergleich zur Alternative einer festen Anstellung

mit durchschnittlicher Entlohnung). Und für sie standen auch Karrieregesichtspunkte nicht stärker im Vordergrund als für Katholiken.

Erfolg im Leben und sozialer Fortschritt wird von beiden Gruppen in nahezu gleichem Maß als ein „verlässliches Zeichen der Gnade Gottes“ gewertet. Unverhoffte Geldzuwendungen würden Protestanten nicht anders verwenden als Katholiken; bei beiden ist nur ein kleiner Prozentsatz daran interessiert, solche Geldmittel in den Aufbau eines eigenen Unternehmens zu investieren oder sie zu kapitalisieren. Vor allem aber wurde die Bedeutung einer sparsamen und asketischen Lebensweise von Protestanten eher sogar weniger hoch veranschlagt als von ihren katholischen Mitbürgern. Maßgebender ist hier die Variable Bildungsniveau als die der Religionszugehörigkeit.

Zahlreiche pfingstkirchliche Gruppen propagieren allerdings in Ansätzen eine „Theologie der Prosperität“, die sich an dem 1977 von *Jiménez Tabash* formulierten Werktitel „*Diós quiere properarte*“ orientiert (etwa: „Gott will ja, daß du vorankommst/Erfolg hast!“) und auf durchaus diesseitige, kurzfristig erzielbare Erfolge ausgerichtet ist. Auch ist die Zahl unternehmerisch tätiger Prediger und von ihnen errichteter „religiöser Unternehmen“ beachtlich, die Beispielswirkung und Anreiz in ihren Kongregationen zeitigen.

Hinter dem Religionswechsel steht ein komplexes Geflecht von Faktoren

Insgesamt läßt sich folgern, daß in Costa Rica protestantische Konvertiten in ihrem sozialen und wirtschaftlichen Verhaltensprofil sehr weitgehend von den gesamtgesellschaftlichen Traditionen geprägt bleiben und nicht eine elitär-dynamische gesellschaftliche Sondergruppe bilden. Dabei dürften aber auch die Einflüsse der modernen Kommunikationsgesellschaft eine entscheidende Rolle spielen, wie dies auch darin eine Bestätigung findet, daß sich selbst pfingstkirchliche Interviewpartner graduell deutlich von dem bekehrerischen Rigorismus in den Moralvorstellungen (Sexualverhalten, Abtreibungsfrage u. a.) der Pfingstgemeinden der ersten Generation gelöst haben und sich nur wenig von der übrigen Bevölkerung unterscheiden.

Ein Blick auf die mit der Umfrage ermittelten Aussagen zur religiösen Lebensgeschichte vermittelt einen genaueren Eindruck von Umfang und Zielrichtung des Prozesses religiöser Umorientierung. Insgesamt 15 Prozent aller Befragten hatten im Lauf ihres Lebens ihre Religionszugehörigkeit geändert; rund 94 Prozent dieser Konfessionswechsler hatte zuvor der katholischen Kirche angehört; lediglich ein geringer Prozentsatz betraf Übertritte zwischen den verschiedenen protestantischen Gemeinschaften, und lediglich drei Prozent waren aus solchen Gemeinden zum Katholizismus konvertiert bzw. zur Kirche zurückgekehrt.

Erkennen, was wichtig ist.

Von den nicht dem katholischen Glauben angehörenden (21 Prozent der Befragten) hatten 59 Prozent selbst im Lauf ihres Lebens die Religionszugehörigkeit gewechselt; 41 Prozent waren bereits durch ihre Familie in ihre Religionsgemeinschaft eingebunden gewesen. Bei einer Aufgliederung derjenigen, die die katholische Kirche verlassen hatten, zeigte sich, daß die religiösen Zielgruppen des Konversionsprozesses mit 51 Prozent Pfingstgemeinden, zu 21 Prozent evangelikale, zu 14 Prozent para-christliche Gruppen waren. Kirchen der etablierten protestantischen Tradition hatten 12 Prozent der Wechsler aufgenommen. Wie zu erwarten, konzentrieren sich die Religionsübertritte auf das Hauptstadtgebiet von San José und seine Randbereiche, aber hohe Konversionsraten in den übrigen Landesteilen sind keineswegs überproportional auf urbane Ballungsgebiete konzentriert.

Die statistische Erfassung kann natürlich nur die eher formalen Aspekte des Prozesses interkonfessionellen Ortswechsels vermitteln. Auch die im vorangehenden Abschnitt anhand der Stichprobe zusammengefaßte Bestandsaufnahme von Verhaltensweisen und Vorstellungen der Interviewten läßt allenfalls annäherungsweise den Rückschluß auf die Motivationslage des einzelnen in der Vorphase seines Entschlusses zur konfessionellen Neuorientierung zu. Denn die Umfrage sprach die Angehörigen nicht-katholischer Religionsgruppen in der Regel in einer Situation an, die meist geraume Zeit nach ihrem Übertritt lag. Aussagekräftiger können hier die Ergebnisse vertiefender Einzelinterviews sein, die im Rahmen der Studie, parallel zur Stichprobenumfrage, mit Angehörigen der protestantischen und evangelikalen Gemeinden durchgeführt wurden.

An vorderster Stelle kommt bei diesen Aussagen zum Ausdruck, daß die strukturelle Erschütterung der kernfamiliären Bindungen eine religiöse Verunsicherung nach sich zieht, die wohl in erster Linie die relativ hohe Konversionsbereitschaft von Frauen bedingt. Wichtige Anreize gehen dabei – neben dem Angebot konkreter Hilfsmaßnahmen (z. B. Kinderkrippen für alleinstehende Mütter, nachbarschaftliche Unterstützungsprogramme) – von der Bereitstellung psycho-sozialer Hilfestellung aus, die die negativsten Auswirkungen des machismo (Alkoholismus, Untreue) abzuschwächen und einzuschränken helfen.

Die Ansätze zur „Wiederherstellung der Familienbindung“, das Angebot, über „geistliche Verlobungen und Eheschließungen“ symbolisch die Paarbeziehungen wieder zu festigen, sind hier wirksame Elemente, die in freikirchlichen Glaubensgemeinschaften eine attraktive Gruppenkohäsion und -identität ermöglichen. Die Ausrichtung auf solche Aktivitäten entspringt sicher sowohl karitativen wie auch religiösen Motivationen, sie erklärt aber, weshalb sich viele sozial marginalisierte oder aus gefährdeten Familien stammende Personen auf der Suche nach Solidarität diesen Gruppen zuwenden.

Eng damit verbunden ist die spirituelle und emotionale Verunsicherung, die von individuellen Krisensituationen aus-



Peter Heintel
Innehalten
Gegen die Beschleunigung – für eine andere Zeitkultur
Band 4679, DM 18,80
öS 137,- / Sfr 18.80
Zeit qualitativ gestalten, einen eigenen Rhythmus gewinnen, Innehalten, Geduld, Bedächtigkeit, das sind Tugenden der Zukunft.



David Steindl-Rast
Fülle und Nichts
Von innen her zum Leben erwachen
Band 5026, DM 18,80
öS 137,- / Sfr 18.80
Der inspirierende und tief berührende Klassiker unter den modernen Meditationsbüchern.



Anthony Weston
Einladung zum ethischen Denken
Die richtigen Fragen stellen, kreative Lösungen
Band 4709, DM 14,80
öS 108,- / Sfr 14.80
Verantwortlich handeln heißt, die besseren Lösungen und überzeugende Kompromisse finden.



Régine Pernoud
Hildegard von Bingen
Ihre Welt - Ihr Wirken - Ihre Vision
Band 4592, DM 16,80
öS 123,- / Sfr 16.80
Ein lebendiges Portrait.



Thomas Merton
Ein Tor zum Himmel ist überall
Zeiten der Stille
Mit einem Vorwort des Dalai Lama
Band 5007, DM 16,80
öS 123,- / Sfr 16.80
„Merton ist wirklich jemand, zu dem wir aufblicken können“ (Dalai Lama).



Liliane Juchli
Wohin mit meinem Schmerz?
Hilfe und Selbsthilfe bei seelischem und körperlichem Leiden
Band 4745, DM 18,80
öS 137,- / Sfr 18.80
Eine praktische Anleitung, Schmerzen zu bewältigen.

HERDER / SPEKTRUM

Leben ist mehr

Erhältlich in jeder Buchhandlung oder bei:
D+A: Freiburger Buchversand, Habsburgerstr. 116, 79104 Freiburg, Tel. 0761-27 17-328, Fax -360
CH: Herder AG Basel, Postfach, 41336 Pratteln 1, Tel. 061-82790-60, Fax -67
Das Taschenbuch-Gesamtverzeichnis schickt Ihnen: Verlag Herder, Frau Thomann, 79080 Freiburg

geht. Auch sie kann bereits im sozialen, familiären Umfeld lokalisiert sein und zur Suche nach Alternativen führen, wie zahlreiche Lebensberichte belegen. Hier tritt die Emotionalität der Kultformen und die durch sie vermittelte metaphysische Erfahrung als Anziehungskraft hinzu. Indem die pfingstkirchlichen Gruppen sich in einer „archaischen“ Religion mit thaumaturgischen, exorzistischen und wunderheilenden Praktiken verankern und sich zugleich ultramoderner Medien und attraktiver Musikbegleitung bedienen, sind sie zu einer religiösen Zwitterform geworden, die hohe Suggestivkraft zu vermitteln vermag. Das damit verbundene „spirituelle Erlebnis“ spielt in den meisten Lebensberichten von Konvertiten eine zentrale Rolle.

Abgesehen von der individuellen spirituellen Bedürfnissituation läßt sich schließlich als wichtiger Aspekt im Motivationsprofil der Einfluß des sozialen, familiären Umfeldes festmachen. Die Konversion folgt in aller Regel Anstößen aus der Verwandtschaft und der nachbarschaftlichen Vertrauensbeziehungen. Neue religiöse Gemeinden bauen auf Vernetzungen von Familien auf und entstehen in einer zunächst räumlich begrenzten Verortung. Diesen Gegebenheiten paßt sich die freikirchliche Missionierung mit einer Strategie der Bildung kleiner, ständig im Einsatz befindlicher missionarischer Einheiten auf Familienebene an.

Die parallele Auswertung der Ergebnisse von Stichprobe und qualitativen Tiefeninterviews zeigt, daß Religionswechsel im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext Mittelamerikas durch ein komplexes Geflecht von wirtschaftlichen und sozialen Faktoren, jeweils aber unter starker Beeinflussung durch spirituelle Aspekte bedingt wird. Die Attraktivität freikirchlicher Religionsgemeinschaften läßt sich nicht allein aus der Bereitstellung bestimmter sozialer Dienstleistungen erklären, die dem Überlebenskalkül ärmerer Bevölkerungsschichten entsprechen.

Insgesamt muß die Abwanderung eines Teils der Bevölkerung zum Protestantismus als individuelles und zugleich kollektives Phänomen einer religiösen Umschichtung verstanden werden. Diese Entwicklung verstärkt sich offenbar seit Beginn der 90er Jahre, hat die Bedeutung der katholischen Kirche bislang nicht gefährdet, kann aber zu ihrer Destabilisierung führen. Die bereits vollzogene Öffnung gegenüber der „Fernseh-Mission“ sowie die Übernahme charismatischer Tendenzen und pfingstkirchlicher Praktiken in einer größeren Zahl katholischer Gemeinden läßt die Schärfe der Konkurrenzlage erkennen. Dies stellt den Versuch dar, den Konversionszog abzubremsen, indem Methoden und Darstellungsformen der Pfingstbewegung in modifizierter Form übernommen werden.

Ulrich Fanger

Gehirn – Bewußtsein – Geist

Kann das Bewußtsein naturwissenschaftlich erklärt werden?

Die Gehirnforschung gehört heute zu den Schlüsseldisziplinen der Naturwissenschaft. Ihre Ergebnisse und Theorien bedeuten eine enorme Herausforderung für die „klassischen“ Antworten auf die Frage nach dem Wesen des menschlichen Geistes und dem Verhältnis von Leib und Seele. Ein Seminar der Katholischen Akademie in Bayern ging kürzlich diesen Zusammenhängen nach.

Für Immanuel Kant lautete die entscheidende philosophische Frage: „Was ist der Mensch?“ Die klassische Philosophie hatte hierauf mit der Formel vom „animal rationale“, dem vernunftbegabten Lebewesen geantwortet und auf die Lehre von Leib und Seele verwiesen. War die Rede von der Seele lange Zeit unter Philosophen und Theologen fast verpönt, so ist das „Leib-Seele-Problem“ inzwischen wieder hochaktuell, allerdings als die Frage des Verhältnisses von Gehirn und Bewußtsein.

Die Diskussion der Gegenwartsphilosophie kreist um die Frage, ob und inwieweit das Bewußtsein *naturwissenschaftlich*,

und das heißt, durch die Gehirnphysiologie erklärt werden kann, oder ob und inwieweit ihm eine *Eigenständigkeit* zukommt. Dabei hat sich weitgehend die Ablehnung jeder „dualistischen“ Position durchgesetzt, wie sie Descartes zugeschrieben wird. Es hat sich eingebürgert, von „Supervenienz“ zu sprechen, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß das Bewußtsein von den entsprechenden Gehirnfunktionen abhängt. Bedeutet dies aber auch, daß das Bewußtsein aus den neuronalen Gesetzmäßigkeiten herleitbar ist oder stellt es der Physiologie gegenüber etwas Neues und Unvorhersagbares dar? Mit dieser Frage verbindet sich das weitere Problem, ob dem Bewußtsein Kausalität gegenüber den physiologischen Vor-