

Doxa des Marktes und Christianisierung von unten

Beobachtungen zur Dynamik von Dechristianisierung und Christianisierung in Mittelamerika

Heinrich Schäfer

„[S]eine Kinder lehren, daß es das Wichtigste ist, Geld zu machen, selbst wenn man dafür andere überfahren und die Moral links liegen lassen müsse“, antworteten 51,5 % der Befragten einer Repräsentativumfrage auf die Frage, was *andere* Costaricenser häufig tun; 94 % antworteten: „lügen im eigenen Interesse“. Kein Wunder, sagt der Sozialpsychologe Ignacio Dobles, wo doch in der costaricensischen Gesellschaft der materielle Erfolg um jeden Preis und der maßlose Wettbewerb so sehr propagiert worden sind¹.

Die Frage nach Christianisierung² und Dechristianisierung stellt sich im Kontext Mittelamerikas m.E. wie folgt: Christianisierung und Dechristianisierung sollten als gleichzeitige und miteinander vermittelte Prozesse begriffen werden. Dechristianisierung ereignet sich vor allem durch die Unterwerfung der gesellschaftlichen Doxa unter die Logik des sogenannten freien Marktes sowie durch die Wiederbelebung indianischer Religion. Christianisierung ereignet sich vor allem unter den wirtschaftlich Marginalisierten; zunächst durch die katholische Basisbewegung und, in jüngerer Zeit, durch das Anwachsen der Pfingstbewegung. Gleichzeitig ist – vor allem in Nicaragua – ein Wiedererstarken des Einflusses katholischer Orthodoxie auf die gesellschaftliche Doxa festzustellen. Die Prozesse der Christianisierung Mittelamerikas sind im allgemeinen bekannter als die der Dechristianisierung. Dieser Beitrag konzentriert sich folglich stärker auf letztere. Allerdings haben christliche Praktiken in Mittelamerika einen so starken Einfluß und sind zugleich so widersprüchlich, daß sie selbst noch für die Dynamik der Dechristianisierung zu berücksichtigen sind.

¹ Ignacio Dobles, in: *La Nación*, San José, Costa Rica, 17. März 1996, Sonntagsbeilage, 13. Grundlage bildet eine repräsentative Umfrage unter 1200 Personen in ganz Costa Rica, durchgeführt von der Universidad de Costa Rica.

² Im folgenden Beitrag werde ich einen Begriff von Christianisierung verwenden, der keinerlei theologische Wertung beinhaltet.

Ich gehe von den folgenden *theoretischen Voraussetzungen* aus. Die Frage nach Christianisierung vs. Dechristianisierung von Gesellschaften kann als Frage nach der gesellschaftlichen Doxa aufgefaßt werden. Die Doxa bezeichnet das in einer Gesellschaft von der großen Mehrheit der Menschen für wahr Gehaltene; die nicht hinterfragten Alltagsgewißheiten, oder anders gesagt: ein Set von Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsdispositionen, welches der Mehrheit der Menschen einer bestimmten Gesellschaft in ‚Fleisch und Blut übergegangen‘, zum Habitus geworden ist; und welches in die Logik der gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken, des Rechts, der Politik usw. eingeht. So gesehen ist eine christianisierte Gesellschaft eine solche, in der sich Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsdispositionen der Akteure sowie die Funktionslogik der Institutionen mehrheitlich über christliches Vokabular und als christlich ausgewiesene Praktiken artikulieren. Dechristianisierung nimmt dieser praktischen Logik ihre Plausibilität und Wirksamkeit, indem sie das Vokabular, welches die Doxa bestimmt und damit auch die gesellschaftliche Praxis und die Institutionen verändert³. Die Doxa einer Gesellschaft ist keineswegs unumstritten, sondern wird von den Propheten der Heterodoxie kritisiert, von den Priestern der Orthodoxie dogmatisiert (d.h. ihrer Flexibilität beraubt) und von beiden zu bestimmen gesucht; währenddessen aber ist die Doxa das Feld der Zauberer, die die aus dem Alltagshandeln entstehende religiöse Nachfrage befriedigen. Orthodoxie und Heterodoxie als reflektierte Positionen verfolgen partikuläre Strategien, die allerdings von den tatsächlichen Entwicklungen als illusionär erwiesen werden können (Paradoxie); die Doxa hingegen verfällt häufig in Allodoxie: die alltäglichen und selbstverständlichen Täuschungen über die Wirklichkeit, jenen Dämmerzustand, der faktisches Leiden als natürliches Schicksal erscheinen läßt⁴.

³ Es handelt sich dabei nicht um eine ‚semiotische‘ Operation.

⁴ Die theoretischen Verstehensvoraussetzungen der folgenden Zeilen sind damit über Pierre Bourdieus Theorie des gesellschaftlichen Raumes definiert. Vgl. dazu vor allem Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt/M. 1987; ders., *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, in: *Archives européennes de sociologie* 12 (1971), 3-21, sowie verstreutes Vorkommen dieser Problematik in seinem Werk. Den Zusammenhang von Doxa und Feld sowie die Zuordnung der Weberschen Typen der religiösen ‚Funktionäre‘ hat Peter Müller, *Sozialstruktur und Lebensstile*, Frankfurt/M. 1992, 301 ff., in seiner Interpretation des Bourdieuschen Ansatzes besser operationalisierbar gemacht. Was hier die Paradoxie betrifft, so spreche ich nicht von individuellen Intentionen, sondern von partikulären Strategien. Wenn ich im folgenden mit Bourdieus Weber-Interpretation von den Funktionären des religiösen Feldes als Priester, Zauberer und Propheten spreche, so handelt es sich dabei natürlich nicht um bestimmte, ein für alle Mal festliegende Gruppen (oder gar Personen), sondern um bestimmte Positionen, die im religiösen Feld regelmäßig vorkommen, aber durchaus von sehr unterschiedlichen Akteuren wahrgenommen werden können. Wenn Weber sagt, die Unterscheidung sei „in der Realität durchaus flüchtig“ (Max We-

Dechristianisierung

Die Christianisierung erfolgte in Mittelamerika (wie auf dem gesamten Subkontinent) als gewaltsame Umstellung der Doxa auf katholisches Christentum. Die *indigenen Religionen* wurden als heterodox verfolgt, und ihre Aufstände wurden niedergeschlagen. Gleichwohl konnte sich bis gegen Mitte des 20. Jahrhunderts unter den stärksten indigenen Populationen (vor allem in Guatemala) jene nichtchristliche Alternative zur katholischen Orthodoxie in vielfältigen Umwandlungen als Volkskatholizismus halten. Insofern sich hier die indigene Kultur gegen die herrschende gesellschaftliche Doxa in den religiösen Praktiken reproduzierte, handelte es sich um das Überleben einer nichtchristlichen Doxa unter den *Indígenas*; im Blick auf die gesamte Gesellschaft: In den scheinbar allodoxen Praktiken katholischer Volksreligion wurde – vielfältig gebrochen und umgeformt – das heterodoxe indigene Gesellschaftsmodell bewahrt. Hinter der Zauberei sind indianische Propheten verborgen.

Volksreligion aber ist Volksverdummung – so jedenfalls im Urteil der christlichen Propheten; vor allem derer, die in den späten sechziger und den siebziger Jahren die wirtschaftlichen und sozialen Interessen der Unterdrückten (sehr mit Recht) zur Sache des heterodoxen Christentums im Kampf gegen das Priestertum der alten Ordnung und um die Ent-Ideologisierung der allodoxen Volksreligion gemacht hatten. Volksreligion wurde als Ideologie behandelt. Die Zauberer der indigenen

ber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1985, 259), so verweist diese Äußerung schon auf diese Tatsache (wie auf die Schwierigkeit jeder Typologie), verbleibt aber selbst noch in Kategorien substantialen Denkens, anstatt von den Relationen her zu fragen. Die Darlegungen über Mittelamerika müssen in diesem Beitrag notwendig knapp ausfallen. Es gehen viele Resultate meiner derzeitigen Tätigkeiten am Seminario Bíblico Latinoamericano und am Departamento Ecueménico de Investigaciones, die Gespräche mit Kollegen und Studenten sowie laufende Arbeiten über das religiöse Feld in Mittelamerika und Kritiken von Freunden in den Beitrag stillschweigend mit ein. Um die Feststellungen der folgenden Seiten mit bisher veröffentlichten Resultaten meiner Arbeit zu untermauern, verweise ich hier gesammelt auf die folgenden Titel: Heinrich Schäfer, *Church Identity Between Repression and Liberation: The Presbyterian Church in Guatemala* (Studies from the World Alliance of Reformed Churches 20), Genf 1990; ders., *Protestantismus und Krise in Mittelamerika* (epd-Entwicklungspolitik: Materialien III/92), Frankfurt/M. 1992; ders., „[...] und erlöse uns von dem Bösen.“ Zur politischen Funktion des Fundamentalismus in Mittelamerika, in: Uwe Birnstein (Hg.): *Gottes einzige Antwort*, Wuppertal 1990, 118-139; ders., „Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!“ Fundamentalismus und Charismen: Rückeroberung von Lebenswelt in Lateinamerika, in: *MdKI* 43 (1992), 43-48; ders., *Das Reich der Freiheit. Überlegungen zur Funktion millenaristischer Eschatologie in den gesellschaftlichen Konflikten Mittelamerikas*, in: *ZMR* 73 (1989), 138-145; ders., *Geistlicher Zermürbungskampf. Protestanten im Bürgerkrieg Mittelamerikas*, in: *EK* 23 (1990), 744-748; ders., *Unpolitische an die Macht! Religion und Politik in Nicaragua*, in: *LM* 33 (1994), 15-17.

Volksreligion verließen die katholischen Kirchen gemeinsam mit den Statuen ihrer Götter-Heiligen. Für manche boten protestantische Kirchen eine Alternative, für die meisten eher die Neuorganisation der indigenen Bewegung als solcher. Eine große Zahl von katholischen Katecheten und protestantischen Pastoren und Gemeindegliedern bekennen sich mittlerweile zur Maya-Religion und machen Ausbildungen gemäß deren Vorgaben; ähnliche Entwicklungen lassen sich bei anderen indigenen Völkern der Region (z.B. Kuna in Panama) beobachten. Die Ideologiekritik und die gescheiterten Revolutionen haben den indigenen Propheten das Gewand eines Zauberers christlicher Volksreligion heruntergerissen, haben christliche Allodoxie als indianische Heterodoxie erkennen lassen. Sie haben auf ihre Weise ein wenig dazu beigetragen, daß die indigene Bewegung immer mehr zu einer offen heterodoxen Position gegenüber der gesellschaftlichen Doxa wird, und zwar im religiösen wie im sozialen und politischen Sinne.

Dechristianisierung stellt sich so als Wiedererstarben indigener Religion in jenen gesellschaftlichen Gruppen dar, die seit mehreren Jahrhunderten nur Leidtragende der Lage sind und die von der neuesten Entwicklung ebensowenig zu erwarten haben.

Die zweite Form der Dechristianisierung möchte ich als ‚ökonomistische‘ bezeichnen. Das individualistische und rationale Handlungskalkül des *homo oeconomicus*, das Wettbewerbsprinzip und die unumschränkte Herrschaft des Effizienzkriteriums machen mittlerweile auch die konservativen Repräsentanten der katholischen Hierarchien nervös. Sie sind wichtige Elemente einer ökonomistischen Dechristianisierung. Diese schickt sich an, die Logik eines neoliberal verfaßten ökonomischen Feldes als Spielregel für die gesamte gesellschaftliche Praxis zu etablieren. Sie erobert – zum Nachteil der Wirksamkeit christlichen Vokabulars – die kollektive Doxa. Konkurrenz, Effizienz, Individualismus, Warencharakter sozialer Beziehungen und wirtschaftlicher Erfolg als Operator von Legitimation erringen immer mehr Plausibilität in der Logik des Alltags. Respekt vor Autoritäten und vor dem Heiligen (insbesondere dem fest lokalisierten und kirchlich verwalteten Heiligen), Barmherzigkeit und Bereitschaft zu Almosen, auch Gespür für soziale Gerechtigkeit und den Schutz der Schwachen – traditionelle Schemata christlicher Sozialethik und kirchlich-institutioneller Selbsterhaltung – verlieren rasch an Konsensfähigkeit und hören auf, die Doxa zu bestimmen. Dies scheint mir der zweite, derzeit wirksame Prozeß der Dechristianisierung zu sein. Soziale Anerkennung und damit Geltung (und damit auch Macht im Sinne der Wirksamkeit beim Steuern der gesellschaftlichen ‚Geschicke‘) erwirbt man unter den Bedingungen dieses Wandels also immer weniger durch ein integrires Verhalten gemäß inkorporierter religiöser Verhaltensmuster (dadurch, daß man etwa als guter Katholik auch ein guter Staatsmann ist und umgekehrt), sondern eher durch die Fähigkeit, Vermögen

Anspruch auf Geltung der eigenen Ethik, Politik und Ökonomie. Der Widerstand dieser Bewegung gegen die ökonomistische Dechristianisierung entstand im politischen Feld, wurde aber zunehmend eng mit dem religiösen Feld vermittelt. Dabei verknüpften viele Akteure die politische und religiöse Heterodoxie so eng miteinander, daß sie zum Ziel der Aufstandsbekämpfung durch die Militärregierungen (El Salvador und Guatemala) wurden und ihr zum Opfer fielen oder unter den Angriffen auf die Revolution (Nicaragua) und deren innere Auseinandersetzungen verchlissen wurden.

Von dieser Entwicklung profitierten die alten *katholischen Orthodoxen*. Inmitten politischer Krisen gelang es ihnen, ihre Allianzen mit den politischen Orthodoxen wieder zu festigen (vor allem in Nicaragua, El Salvador, Honduras). Allerdings sind diese mittlerweile immer stärker unter neoliberalen Einfluß gekommen. Pietätskundgebungen wirtschaftsliberaler Politiker (z.B. Arnoldo Alemán in Nicaragua) zeigen eine spezielle mittelamerikanische Melange von politischem Geschäft und Kirchenfrömmigkeit. Aber eine Erneuerung der alten Allianz ist kaum zu erwarten. In Gleichsinnigkeit der Interessen versuchen vielmehr die Orthodoxen des politischen und des religiösen Feldes ihren Einfluß auf die Doxa mit gegenseitiger propagandistischer Schützenhilfe wiederherzustellen. Daß diese ‚Christianisierung von oben‘ aber Einfluß auf das Ethos des Ökonomismus nähme, ist unwahrscheinlich; sie nutzt vielmehr die Allianz mit der politischen Macht zur Festigung kirchlicher Institutionalität.

Die ‚Christianisierung von unten‘ war allerdings nicht beendet. Seit etwa Mitte der achtziger Jahre – mit dem Scheitern der bewaffneten Aufstände und der Avantgarde von Kaderorganisationen sowie mit den zunehmenden Auswirkungen neoliberaler „Strukturanpassung“ auf das Leben der Armen – begannen sich *neue Bewegungen* zu entwickeln, christliche und nicht-christliche. Letztere sind, selbst wenn sie nicht religiös sind, durchweg nicht anti-religiös und nur äußerst selten anti-christlich. Vielmehr ist das religiöse Feld (nachdem die Durchsetzung politischer und ökonomischer Projekte weitgehend gescheitert ist, das politische Feld von den Parteien der Herrschenden besetzt ist und es im ökonomischen Feld um das nackte Überleben geht) aufgrund seiner relativen Unabhängigkeit zum Feld der Agglutination von neuen Bewegungen geworden. Dies trifft für die indianische Religion zu – die man ja eher als einen Faktor der Dechristianisierung begreifen müßte. Es trifft aber auch für viele neu entstehende Gruppen zu, die offen die indianischen Traditionen mit christlicher Religion zu verschmelzen suchen. Sei es, daß sich in protestantischen Kirchen oder der katholischen Kirche indianische Interessengruppen – bis hin zu ganzen Kirchenregionen oder eigenen Nicht-Regierungs-Organisationen – formieren, sei es, daß eigens indigene Kirchen entstehen; indianische Akteure suchen den christlichen Diskurs und christliche Institutionen immer stärker von ihrer eigenen

Nachfrage her zu interpretieren und zu verändern. Damit entsteht aus einer unterdrückten Bevölkerungsgruppe heraus eine neue Heterodoxie im religiösen Feld und, darüber hinaus, im gesamten gesellschaftlichen Raum.

Ähnliches geschieht auch in großen Teilen der Pfingstbewegung. In den siebziger und frühen achtziger Jahren hatten die Akteure der Pfingstbewegung wohl eher die Funktion der Zauberer inne, die die Doxa des herrschenden Systems nur religiös nachbuchstabierten, um unter Bedingungen der Krise und des Krieges sich anpassen und überleben zu können. Nun werden auch sie immer mehr zu den Propheten des Widerstandes gegen Unterwerfung der Gesellschaften unter die Logik des Besitzindividualismus. Sie greifen dabei nicht selten auf traditionelle Organisationsformen (z.B. den „Caziquismo“, die auf einen Häuptling zentrierte Organisation) zurück, verbinden sie mit einer gemeinschaftsorientierten Praxis und formieren so im religiösen Feld eine heterodoxe Position gegen die ökonomistische Doxa und Orthodoxie, die den Raum der gesellschaftlichen Beziehungen weitgehend beherrscht. Dabei spielt im Diskurs keineswegs der Individualismus die entscheidende Rolle. Aus Apokalyptik und einer machtorientierten Lehre vom Heiligen Geist läßt sich vielmehr die unbedingte Geltung der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit sowie der Anspruch der Armen auf politische Macht destillieren. Es ist dieser stark transformierte Diskurs über Macht und Recht, der die Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsdispositionen nicht nur der religiösen Bewegungen zu prägen beginnt.

Die genannten Akteure treiben auf diese Weise eine ‚Christianisierung von unten‘ voran. Diese artikuliert sich kaum erst als eine heterodoxe Position; da aber die Mehrheit ‚unten‘ steht, hat sie gute Chancen, Einfluß auf die gesellschaftliche Doxa zu gewinnen.

Mittelamerika und Europa

Im Vergleich zu Europa ist sofort zu sehen: Mittelamerika dechristianisiert sich im Gegensatz zu Europa nur unwesentlich. Hier bleibt bei allen gesellschaftlichen Konflikten das religiöse Feld bedeutsam und der christliche Diskurs plausibel, vor allem für die Armen. In Europa dagegen verliert das religiöse Feld und besonders die christliche Position seit geraumer Zeit an Bedeutung. Unser Blick auf die mittelamerikanische Lage mag zur Erklärung dieser Differenz folgende Vermutung beisteuern: Die Ursache der modernen Tendenz zu Dechristianisierung scheint dort dieselbe wie in Europa zu sein: die Tendenz zur Etablierung der ökonomistischen Logik als einer allgemeinen praktischen Logik der menschlichen Beziehungen sowie ökonomistischer Kriterien als quasi-universaler Bewertungsmaßstäbe menschlichen Handelns. Wenn man Opfer dieser

durch geschicktes Wirtschaften rasch wachsen zu lassen. Dieser Prozeß der Dechristianisierung verläuft gegen die ethische Hegemonie der katholischen Hierarchie (sowie einiger protestantischer Kirchen) als der angestammten Orthodoxie des religiösen Feldes und wirksamsten Macht über die gesellschaftliche Doxa. Durch die ökonomistische Veränderung des gesellschaftlichen Ethos wird christliche Ethik verdrängt.

Dieser Prozeß reicht zurück bis ins 19. Jahrhundert, zum Beginn der Durchsetzung liberaler Praxis in Wirtschaft und Gesellschaft Mittelamerikas sowie zur Einführung des religiösen Individualismus durch die Mission des liberalen Protestantismus. Gegen die Orthodoxie einer konservativ-katholischen Allianz fanden die liberalen Kritiker mit dem liberalen Protestantismus der ersten Missionskirchen eine Repräsentation im religiösen Feld. Diese bauten im Feld der religiösen Beziehungen eine Position auf, die homolog zu der der liberalen Eliten im wirtschaftlichen und politischen Feld war: eine neue Heterodoxie. Diese beiden Positionen waren einander freilich nur homolog, gleichsinnig in den gesellschaftlichen Wirkungen, aber nicht identisch. Die Zivilehe z.B. und deren Konsequenzen für das Erbrecht war diesen Propheten der individuellen Freiheit in beiden Praxisfeldern nützlich, im religiösen wie im wirtschaftlichen. Das Diskursschema Individuum vs. Institution/Gesellschaft war für beide Positionen plausibel; es erklärt den einen die Unabhängigkeit der Gnade von institutioneller Verwaltung und den anderen die Unabhängigkeit des Wirtschaftens von staatlicher bzw. gar kirchlicher Reglementierung. Aber nie entstand – vielleicht aufgrund der institutionellen Schwäche des liberalen Protestantismus, einer geringen Rolle des Freimaurertums und der Aufklärung in Mittelamerika sowie der daraus folgenden starken Präsenz des Katholizismus in Habitus und Praxis der herrschenden Kreise – eine so enge Verbindung zwischen Liberalen und Protestanten wie zwischen Konservativen und katholischer Hierarchie. In diesem Sinne hat die schrittweise Plausibilisierung eines institutionskritischen Individualismus durch den liberalen Protestantismus dazu beigetragen, daß die Dechristianisierung durch die liberale (später neoliberale) Umwandlung der gesellschaftlichen Doxa leichter vermittelt werden konnte. Mehr aber nicht; der liberale Protestantismus als solcher hat dadurch nicht an gesellschaftlicher Bedeutung gewonnen. Er erscheint heute – aus dem Blickwinkel des neoliberalen Wirtschaftsindividualismus betrachtet – eher als eine genehme Allodoxie: eine Weise, das Individuum und seine Leistungsorientierung mit den Ritualen volksreligiöser Zauberei einzukleiden. Die ehemaligen Propheten sind zu Zaubernern geworden, Funktionären einer urbanen protestantischen Volksreligiosität, die sich langsam unter den Protestanten der dritten und vierten Generation herausbildet.

Die ökonomistische Dechristianisierung braucht das christliche Vokabular nicht, hat aber ihrerseits Einfluß darauf. In den letzten 15 bis 20

Jahren entstand eine heterodoxe Position im religiösen Feld, die die ökonomistische Logik auf den christlichen Diskurs überträgt: neopfingstliche und katholisch-charismatische Gruppen, denen Menschen der neuen Wirtschaftszweige (obere Mittelschicht, modernisierende Oberschicht) angehören und die ungeschminkt ein ‚Wohlstandsevangelium‘ verkünden, den Besitzindividualismus beschwören und persönliche Bereicherung als evangeliumsgemäßen Segen proklamieren. Ohne daß diese Vulgarisierung des Vulgär-Calvinismus für den ökonomistischen Umwandlungsprozeß der Gesellschaften entscheidend wäre, kann man sie doch als eine homologe Entwicklung im religiösen Feld sehen. Auf diese Weise bekommt die ökonomistische Dechristianisierung ein luftiges Gewand aus christlich-ökonomistischer Rhetorik. Und wenn es dem neoliberalen Ökonomismus gelingt, sich als gesellschaftliche Doxa fest zu etablieren, mag der eine oder andere der Zauberer des ökonomistischen Einverständnisses aufsteigen zu einem Priester, der jene implizite Anerkennung einer ‚Moral der Haifische‘ zur ‚objektiven Norm‘ von Gesellschaft und Religion erhebt. Im Sinne unserer Definition müßte man dann wohl von der Re-Christianisierung eines Prozesses der Dechristianisierung reden – unter der Voraussetzung allerdings, daß der christliche Diskurs einer ökonomistischen Logik unterworfen wurde.

Christianisierung

Wenn sich denn ein charismatisch-ökonomistisches Priestertum entwickeln sollte, so aufgrund dessen, daß es für den Ökonomismus opportunistisch ist, eine Position im religiösen Feld besetzt zu halten; nicht, weil dies in der Logik des religiösen Feldes selbst läge. Das religiöse Praxisfeld ist vielmehr relativ unabhängig vom ökonomischen. Und gerade deshalb artikulieren sich im religiösen Feld die Strategien vieler sozialer Bewegungen gegen die Logik des Ökonomismus. Diese Bewegungen bilden eine neue Heterodoxie gegen die ökonomistische Doxa und Orthodoxie.

Zwischen den sechziger und achtziger Jahren hatte es danach ausgesehen, daß die gesellschaftlichen *Oppositionsbewegungen* gerade als eine neue Form der Dechristianisierung daherkämen. Die Religionskritik der Zweiten Internationale bestimmte Diskurs und Praktiken der meisten Guerilla-Bewegungen. Sie verhinderte, daß die revolutionären Organisationen das religiöse Feld als ein relativ unabhängiges gesellschaftliches Praxisfeld sehen und seine Dynamik verstehen konnten. Auf diese Weise wurde der Aufbau einer politischen und ökonomischen Heterodoxie nicht genug mit dem religiösen Feld verknüpft, um Eingang in die Habitus der unterdrückten Mehrheiten zu finden. Gleichwohl entwickelte sich homolog zu den politischen Vorgängen im religiösen Feld mit den christlichen Basisgemeinden eine starke heterodoxe Bewegung mit

Sonderdruck aus

Kirchliche Zeitgeschichte

Internationale Halbjahreszeitschrift für Theologie
und Geschichtswissenschaft
11. Jahrgang · Heft 1/1998

KZG

Themenschwerpunkt
Säkularisierung, Dechristianisierung
und Rechristianisierung

Vandenhoeck & Ruprecht