

**Religiöse Selbstvergewisserung  
im Spannungsfeld von globaler Entgrenzung und sozialer Bindung  
Auswertung einer Studie unter pädagogischen Multiplikatoren/-innen  
in Belém-Pará, Brasilien**

**Von der Philosophischen Fakultät  
der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover**

**zur Erlangung des Grades eines**

**Doktors der Philosophie**

**Dr. phil.**

**genehmigte Dissertation**

**von**

**Maik Sadzio**

**geboren am 31.07.1973, in Hildesheim**

**2010**

**Referent: Prof. Dr. Dr. Harry Noormann**

**Korreferent: Prof. Dr. Ulrich Becker**

**Korreferentin: Prof. Dr. Katrin Hauenschild**

**Tag der Promotion: 28. Januar 2010**

## **Zusammenfassung**

Seit den 80er Jahren konstruieren immer mehr Jugendliche in Deutschland ihre Religion aus Elementen christlicher, jüdischer, islamischer, hinduistischer, buddhistischer und indigener Religionen. Daraus entstehen „Bricolage“-Religionen (Lévi-Strauss), die vom jeweiligen Subjekt selbst determiniert und gestaltet werden. Dies ist nun auch in der herangewachsenen Religionslehrerschaft in Deutschland vertreten.

In der vorliegenden Studie wurden 22 Lehrende von fünf verschiedenen pädagogischen Handlungsfeldern in Belém/Brasilien befragt:

- Gospel Hip-Hop Gruppe (BRG)
- Tanz- und Folkloregruppe Quadrilha Junina (QUA)
- Tanz- und Folkloregruppe Flussbevölkerung (RIB)
- Katholische Jugendgruppe (CAJU)
- Baptistische Jugendgruppe (PIB)

Brasilianer haben schon seit 500 Jahren Erfahrung mit der Integration und Adaption unterschiedlicher Religionen. Es stellt sich zunehmend auch für die deutschen Religionslehrer die Frage, welche Elemente anderer Religionen in den persönlichen Lebensentwurf hereingenommen werden, was sich an christlichem Gedankengut bis heute behaupten kann und wie der einzelne Religionslehrer/-in mit diesen Veränderungen bei sich selbst und seinen Schülern umgeht.

Durch die Fremdheit und Andersartigkeit der Situation in Brasilien ergeben sich durch scharfe Kontraste neue Erkenntnisse über die Gestaltung und die Funktion von Religion in der Adoleszenzzeit. Auch für die Forschung und Diskussion in Deutschland sind die Ergebnisse der vorliegenden Studie über die Funktion und den Stellenwert von transkulturellen und transreligiösen Tendenzen in Lernprozessen ein Gewinn.

**Schlagworte:** Transkulturalität/Pfingstkirchen/Psychosymbolik

## Summary

Since the 1980s, more and more young people in Germany have been building their religious beliefs on the basis of elements taken from Christian, Jewish, Islamic, Hindu, Buddhist and indigenous religions. As a result, so-called "bricolage" religions (Lévi-Strauss) have emerged, which are determined and shaped by the subjects themselves. This generation has, in the meantime, reached the young teachers of religion in Germany.

In the present study, 22 instructors teaching in the following five different educational sectors were interviewed in Belém/Brazil:

- Gospel Hip-hop group (BRG)
- Quadrilha Junina dance and folklore group (QUA)
- Dance and folklore group of the river people (RIB)
- Catholic youth group (CAJU)
- Baptist youth group (PIB)

Brazilians already have over 500 years of experience in integrating and adapting different religions. To an increasing extent, the questions to be asked - also by German teachers of religion - are which elements of other religions are adapted to fit in with one's personal concept of life, what aspects of Christian ideas and thoughts are still appreciated today and how the individual religious instructors deal with these changes with respect to themselves and their students.

Owing to the strangeness and differences of the study in Brazil, sharp contrasts produced new results about the form and function of religion in the age of adolescence. The results of the present study into the function of and importance attached to transcultural and transreligious tendencies in learning processes are also a gain for research and discussion in Germany.

**Keywords:** transculturalism/pentecostalism/psicosymbolism

# Inhalt

<b>Vorwort</b> .....	<b>10</b>
<b>Einleitung</b> .....	<b>12</b>
<b>Teil A: Forschungsstand</b>	
<b>Einführung in Religiöse Selbstvergewisserung</b>	
<b>1. Ein religionssoziologischer Blick auf Veränderungen in Religion und Kirche</b> .....	<b>25</b>
1.1 Tendenzen gegenwärtiger Veränderungen .....	26
1.2 Wandelreligiosität .....	33
1.3 Religiöse Orientierungen von Jugendlichen .....	43
1.3.1 Die Entlarvung des <i>modernen</i> Selbst als Täuschung.....	43
1.3.2 Das <i>postmoderne</i> Subjekt.....	49
1.3.3 (Neo-)Religiöse Orientierungen .....	52
1.4 Exkurs: Pfingstgemeinden.....	59
1.5 Exkurs: Fundamentalistische Tendenzen.....	68
<b>2. Ein pädagogischer Blick auf transkulturelle Orientierung</b> .....	<b>74</b>
2.1 Kulturelle Orientierung.....	74
2.2 Transkulturelle Orientierung .....	81
<b>3. Ein sozialpsychologischer Blick auf plurale Identitätskonstruktionen</b> .....	<b>85</b>
3.1 Veränderungen in der Gesellschaft.....	86
3.2 Plurale Identitätskonstruktionen .....	91
<b>4. Ein psychoanalytischer Blick auf die „Gruppe“</b> .....	<b>96</b>
4.1 Suggestion und Libido .....	97
4.2 Identifizierung .....	100
4.3 Verliebtheit und Hypnose.....	101
<b>5. Ein psychosymbolischer Blick auf die menschliche Existenz</b> .....	<b>105</b>
5.1 Der „sprechende“ Mensch .....	107
5.2 Die Beziehung des Menschen zur Ebene des <i>Symbolischen</i> .....	111
<b>6. Zusammenfassung aller vorhergehenden Theoriekapitel</b> .....	<b>115</b>

<b>Teil B: Methodische Anlage und Zielsetzung der Untersuchung</b>	
<b>1. Methodologische Überlegungen im Rahmen der Untersuchung</b>	<b>116</b>
1.1 Grundfragen zur methodischen Vorgehensweise	116
1.2 Das problemzentrierte Interview nach Witzel	118
<b>2. Zur Durchführung der Erhebung</b>	<b>121</b>
2.1 Stichprobenauswahl	121
2.2 Fragestellung	125
2.3 Datenerhebung	131
<b>3. Auswertung</b>	<b>132</b>
<b>Teil C: Ergebnisse</b>	<b>138</b>
<b>I. Die Gruppe „Bancada Revolucionário Gospel“ (BRG)</b>	<b>138</b>
<b>1. Kontextualisierung in der Peripherie Beléms</b>	<b>138</b>
<b>2. Charakteristik der Gruppe</b>	<b>156</b>
<b>3. Ergebnisse der Interviewauswertung</b>	<b>158</b>
3.1 Familiäre und gesellschaftliche Kontexte	158
3.2 Religiöses Basisverständnis und seine Wandlungen	166
3.3 Kulturelle Reflexion	179
<b>4. Zusammenfassung</b>	<b>182</b>
<b>II. Die Tanz- und Folkloregruppe „Flor do Paraíso“ (QUA)</b>	<b>190</b>
<b>1. Kontextualisierung in der Peripherie Beléms</b>	<b>190</b>
<b>2. Charakteristik der Gruppe</b>	<b>192</b>
<b>3. Ergebnisse der Interviewauswertung</b>	<b>199</b>
3.1 Familiäre und gesellschaftliche Kontexte	199
3.2 Religiöses Basisverständnis und seine Wandlungen	204
3.3 Kulturelle Reflexion	207
<b>4. Zusammenfassung</b>	<b>209</b>
<b>III. Die Tanz- und Folkloregruppe „Raizes do Caru-Aipim“ (RIB)</b>	<b>214</b>
<b>1. Kontextualisierung in der Peripherie Beléms</b>	<b>214</b>
<b>2. Charakteristik der Gruppe</b>	<b>218</b>
<b>3. Ergebnisse der Interviewauswertung</b>	<b>222</b>
3.1 Familiäre und gesellschaftliche Kontexte	222

3.2 Religiöses Basisverständnis und seine Wandlungen .....	228
3.3 Kulturelle Reflexion .....	230
<b>4. Zusammenfassung.....</b>	<b>234</b>
<b>IV. Die katholische Jugendgruppe – „Casa da Juventude“ (CAJU) .....</b>	<b>239</b>
<b>1. Kontextualisierung im Zentrum Beléms .....</b>	<b>239</b>
<b>2. Charakteristik der Gruppe .....</b>	<b>240</b>
<b>3. Ergebnisse der Interviewauswertung .....</b>	<b>251</b>
3.1 Familiäre und gesellschaftliche Kontexte .....	251
3.2 Religiöses Basisverständnis und seine Wandlungen .....	254
3.3 Kulturelle Reflexion .....	256
<b>4. Zusammenfassung.....</b>	<b>258</b>
<b>V. Die baptistische Jugendgruppe der „Primeira Igreja Baptista“ (PIB) .....</b>	<b>262</b>
<b>1. Kontextualisierung im Zentrum Beléms .....</b>	<b>262</b>
<b>2. Charakteristik der Gruppe .....</b>	<b>263</b>
<b>3. Ergebnisse der Interviewauswertung .....</b>	<b>269</b>
3.1 Familiäre und gesellschaftliche Kontexte .....	269
3.2 Religiöses Basisverständnis und seine Wandlungen .....	272
3.3 Kulturelle Reflexion .....	275
<b>4. Zusammenfassung.....</b>	<b>278</b>
<b>Teil D: Rück- und Ausblick.....</b>	<b>285</b>
<b>1. Vergleich der Gruppen.....</b>	<b>285</b>
<b>2. <i>Muster</i> als Ergebnisse des Vergleichs.....</b>	<b>296</b>
2.1 Muster der Inkonsistenz.....	298
2.2 Muster der Authentizität .....	301
2.3 Muster von Religion und Politik.....	302
2.4 Muster von Religion und Kultur.....	303
2.5 Muster einer Zentralität .....	304
2.6 Muster der religiösen Sozialisation.....	306
2.7 Muster von Religion und Kirche .....	306
2.8 Zusammenfassung .....	307
Literaturverzeichnis.....	309

Internetseiten .....	322
Tabelle mit den Befragten .....	323

## Abkürzungsverzeichnis

AG INTERPÄD	Arbeitsgruppe Interkulturelle Pädagogik der Philosophischen Fakultät der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover
BRG	Hip-Hop Gruppe – Revolutionäre Gospel Vereinigung in Belém
CAJU	katholisches Jugendhaus in Belém – Liturgiegruppe
EBD	Sonntagsbibelschule der Baptistischen Kirche in Belém
JCA	Hip-Hop Gruppe – Jesus Christus in Aktion in Belém
PA	Nord-Brasilianischer Bundesstaat Pará
PIB	Erste Baptistische Kirche in Belém
PZI	Problemzentriertes Interview
QUA	Tanz- und Folkloregruppe – Quadrilha Junina Flor do Paraiso
RIB	Tanz- und Folkloregruppe – Flussbevölkerung Raizes do Caru-Aipim
SUSPS	Forschungsinstitut der UNAMA
UNAMA	Universität von Amazonien – Belém

## Vorwort

Diese Studie ist nur durch die Mithilfe zahlreicher Helfer zustande gekommen. Deshalb möchte ich an dieser Stelle allen Beteiligten meinen herzlichen Dank aussprechen!

Die Arbeitsgruppe „Encontros Transculturais“<sup>1</sup> der Universität von Amazonien – UNAMA in Belém/Brasilien, unter der Leitung von Prof. Dr. Dirk Oesselmann und Prof. Lúcia Garcia, hat mich immer herzlich empfangen. Viele grundlegende Gespräche sind mir in guter Erinnerung geblieben. Die Arbeitsgruppe hat sämtliches Material sehr sorgfältig transkribiert, geordnet und zusammengefasst. Ohne die Hilfe der vielen Studenten der UNAMA wäre diese Studie kaum zu bewerkstelligen gewesen. Ganz besonders danken möchte ich Itaneide Fernandes Silva, die alle Interviews nochmals mitgelesen und mich intensiv beraten hat.

Danken möchte ich ganz herzlich der Arbeitsgemeinschaft INTERPÄD der Leibniz Universität Hannover für die Möglichkeit, im Rahmen der vorhandenen Infrastruktur die vorliegende Arbeit schreiben zu können: Prof. Dr. Dr. Harry Noormann, Prof. Dr. Ulrich Becker, Prof. Dr. Dietmar Bolscho, Prof. Dr. Katrin Hauenschild und Prof. Dr. Asit Datta für die Beratung und die Betreuung meiner Arbeit, für viele Gespräche und nicht zuletzt für die schöne Erfahrung der Studienreise nach Belém zur „Internationalen Tagung“ der UNAMA im August 2004.

Prof. Johanna J. Danis und Prof. Dr. Dr. Erwin Möde haben mir seit Januar 1997 bis heute die Möglichkeit der Praxis und des Studiums der PSYCHOSYMBOLIK am „Institut für Psychosymbolik e.V.“ in München gegeben, wofür ich besonders aufrichtig danke.

---

<sup>1</sup> Seit August 2002 fanden vier Studienaufenthalte von jeweils bis zu vier Wochen am Partnerinstitut Superintendência de Pesquisa (SUSPS) der UNAMA in Belém statt. Die dortige Gruppe „Transculturalidade“ arbeitete zu dieser Zeit an einer Studie mit fünf Gruppen, die etwas später vorgestellt werden.

Für viele anregende Gespräche über den Forschungsgegenstand danke ich Prof. Dr. H.-J. Fraas, Pfrin. M. A. Marga Rothe, Pfrin. Cibeles Kuss, Dr. Eduard von Hagen, Jakob Kaspar, OSR Peter Hoffmann, Nina Welsch und meiner Schwester Heike Mielke.

Graça Schäfer einen herzlichen Dank für die Mithilfe bei vielen Fragen zu den adäquaten Übersetzungen aus dem Brasilianischen.

Auch meiner Chefin RSR Gertraud Sebald gebührt ein Dank, weil sie mich oft zu Fortbildungen der AG INTERPÄD der Leibniz Universität Hannover hat fahren lassen und die Arbeit auf diese Weise wohlwollend begleitet hat.

Außerdem danke ich den Kollegen der Städt. Wilhelm-Busch-Realschule in München, die die Arbeit emsig und fleißig korrigiert haben: RSL Gabi Strack, RSL Christine Hinze, RSL Alexander Georg.

Ganz persönlichen Dank möchte ich meinen Eltern Gerd und Christa sowie meiner Großmutter Grete aussprechen, die mir oft Anteil nehmend und fürsorglich zugeredet haben, die Arbeit weiter zu schreiben.

Pastorin Cibeles Kuss mit ihrem Mann Carlos und Tochter Taysa sei herzlich gedankt für viele gelungene und erfrischende Aufenthalte in der Ev.-Luth. Gemeinde in Belém. Ich habe mich dort immer heimisch und freundschaftlich aufgenommen gefühlt. Insgesamt waren es acht Reisen von jeweils mehreren Wochen.

# Einleitung

## Erfahrungs- und Forschungskontext der Studie

Belém<sup>2</sup> ist ein Schmelztiegel von transnationalen Kulturen<sup>3</sup> und Religionen verschiedener Kontinente. Die dort zusammengekommenen Menschen prägt dieser Umstand des Zusammenlebens diverser Ethnien zutiefst und führt bis heute zu einer großen Divergenz bei der Verteilung materieller, sozialer und kultureller Ressourcen. Indigene Völker, Europäer, Afrikaner und Asiaten stoßen hier seit mehr als 500 Jahren aufeinander und müssen unter dieser Voraussetzung ihr tägliches Zusammenleben gestalten.<sup>4</sup> Belém hat in Sachen Religion seit jeher eine Vielfalt zu bieten, die v.a. Elemente christlicher, indigener, afrikanischer, hinduistischer und spiritistischer Religionen aufweist (vgl. Dalgalarondo 2008).

Dies ist der Erfahrungskontext der hier vorliegenden Auswertung einer qualitativen und quantitativen Befragung von 22 Multiplikatoren<sup>5</sup> und 120 Lernenden, die von 15 Mitarbeitern des Forschungsinstituts SUSPS der Universidade da Amazônia – UNAMA / Belém zwischen 2003 und 2004, unter der Leitung von Dirk Oesselmann und Lúcia Garcia, durchgeführt wurde.<sup>6</sup>

Angeregt durch die ausführliche Präsentation der brasilianischen Studie „**Encontros Transculturais**“ auf der *Internationalen Tagung* im August 2004 an der UNAMA/Belém,

---

<sup>2</sup> Belém (‘Bethlehem’) ist eine Millionenstadt, gelegen unterhalb der größten Flussinsel der Welt, der Ilha de Marajó, im Amazonasmündungsdelta.

<sup>3</sup> Vgl. Kapitel 2 im Teil A.

<sup>4</sup> Zur Geschichte Brasiliens siehe Donghi (1991) und zur Kolonisierung die umfassende Darstellung bei Meissner & Mücke & Weber (2008); eine kurze Einführung zur Kirchengeschichte Lateinamerikas findet sich bei Noormann (2006, S. 82 ff.); vgl. auch Delgado & Koschorke & Ludwig (2004).

<sup>5</sup> Die Begriffe Multiplikator und Leiter werden in dieser Arbeit synonym verwendet. Außerdem wird der Einfachheit halber bspw. *Multiplikator* in der männlichen Form geschrieben, die *weiblichen* Multiplikatorinnen sind damit aber grundsätzlich ebenso gemeint. – Weitere zehn Multiplikatoren wurden nur quantitativ mittels Fragebögen befragt. – Die Multiplikatoren werden aufgrund der Wahrung der Anonymität mit den Buchstaben A-W benannt und jeweils mit „m“ für männlich und „w“ für weiblich gekennzeichnet.

<sup>6</sup> Vgl. die Richtlinien für ein gemeinsames Forschungsinteresse der UNAMA und der Leibniz Universität Hannover zum vorliegenden Projekt.

erschien es lohnend, die Daten im Anschluss auch unter einer spezifisch deutschen Fragestellung auszuwerten und für die wissenschaftliche Diskussion in Deutschland fruchtbar zu machen, da zunehmend auch hierzulande die Erfahrung einer fehlenden religiösen Zugehörigkeit von Jugendlichen und pädagogischen Multiplikatoren durch traditionelle Kirchen diagnostiziert wird (vgl. Noormann 2005; Buchner 2007; Feige & Gennerich 2008; Feige & Dressler & Tzscheetzsch (Hg.) 2006). Deshalb ist es besonders signifikant, zu fragen, wie pädagogische Multiplikatoren in Belém seit jeher mit religiöser Pluralität<sup>7</sup> umgehen. Eine ausführliche Begründung für die Vorgehensweise wird in Teil B vorgestellt.

Die vorliegende Studie befasst sich mit religiöser Selbstvergewisserung bei pädagogischen Leitern. Grundlage für die Auswertung sind 22 qualitative Interviews mit pädagogischen Multiplikatoren<sup>8</sup> sowie das übrige Material<sup>9</sup> der brasilianischen Studie. Diese Daten werden nach ausgewählten Methoden der empirischen Sozialwissenschaften ausgewertet, dargestellt und auf der Basis eines transdisziplinären Zugangs (vgl. Bolscho 2008) zur religiösen Selbstvergewisserung interpretiert, der sich an verschiedenen wissenschaftlichen Teildisziplinen der Religionssoziologie, der Pädagogik, der Sozialpsychologie, der Psychoanalyse und der Psychosymbolik inspiriert. Diese Zugänge werden im Teil A kurz dargestellt und begründet.

### **Ausgangsfragestellung der Studie**

Ausgehend vom gesellschaftlichen Hintergrund in Belém fragt die Studie danach, **„welche zentralen Elemente soziokultureller Identität im Handlungsfeld verschiedener kultureller und religiöser Räume herauskristallisiert werden können,**

---

<sup>7</sup> Zum Begriff „Pluralität“ vgl. Kapitel 1 im Teil A.

<sup>8</sup> Die Interviews der Schüler fließen ebenfalls in den Auswertungsprozess ein, wenngleich sie nicht explizit Gegenstand der Auswertung sind, da aufgrund des großen Umfangs des Materials eine Eingrenzung nötig ist. An vielen Stellen erhellen dennoch auch die Interviews der Schüler das Verständnis für die Identitätsfindung der Multiplikatoren.

<sup>9</sup> Vgl. die tabellarische Auflistung der Interviewten und der Berichte im Anhang.

**die den pädagogischen Multiplikatoren in ihrem jeweiligen Kontext ein erweitertes Verständnis pädagogischen Denkens und Handelns eröffnen**". Die spezifischen Fragestellungen können entsprechend ihrem Fragehorizont wissenschaftlichen Teildisziplinen zugeordnet werden, die im Hinblick auf ihren zu leistenden Beitrag zu einer *transdisziplinären* Darstellung des gegenwärtigen Forschungsstands führen (vgl. Bolscho 2008). Die gesamte Fragestellung wird im Teil B ausführlich vorgestellt und begründet.

### **Religiöse Selbstvergewisserung**

Bereits in den 90er Jahren wurde von Joachim Kunstmann (1997) darauf hingewiesen, dass sich in heutigen Gesellschaften keineswegs die Religion verabschiedet hat, sondern sich in einem mannigfaltigen Angebot auf dem religiösen „Markt“ behaupten muss (vgl. Hempelmann 2008; Pöhlmann 2008; Graf 2009; Möde 2009; Lacan 2006, S. 84 f.). Wir knüpfen an dieses Verständnis an und erweitern es gleichzeitig um das Verständnis des Menschen in seiner sprachlichen Vielschichtigkeit und Vieldimensionalität auf den bewussten und unbewussten Ebenen seines „Redens, Hörens und Sprechens“<sup>10</sup> in pädagogischen Handlungsräumen (vgl. hierzu auch Biesinger & Münch & Schweitzer 2008, S. 32).

Die Orientierung der Religiösen Selbstvergewisserung an verschiedenen wissenschaftlichen Konzepten bietet zudem den Vorteil, ausgehend von der spezifischen Fragestellung **„wie kann der Einfluss verschiedener kultureller und religiöser Ausdrücke in sozialen Räumen der Multiplikatoren beschrieben und aus unterschiedlichen Blickwinkeln heraus beurteilt werden“**, ein möglichst differenziertes Spektrum von Zugängen zum Menschen am Beginn des 3. Jahrtausends aufzeigen zu können:

1. seine Beziehung zu Religion und Kirche,

---

<sup>10</sup> Vgl. die gleichnamige Kommunikationsreihe am Institut für Psychosymbolik e.V., München.

2. pädagogische Lernprozesse transkultureller Art,
3. seine persönlichen, inneren Selbstbildkonstruktionen und seine Wahrnehmung des sozialen Milieus,
4. die menschliche Gruppenbildung,
5. die Beziehung zur unbewussten Symbolik.

Diesen Bereichen lassen sich verschiedene wissenschaftliche Teilbereiche zuordnen, die sicherlich jeder für sich keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit beanspruchen, aber im Gesamtspektrum der Darstellung einen differenzierten Blick auf den Menschen in der Gegenwart bieten. Diese sind:

1. Ein religionssoziologischer Blick auf die Veränderungen in Religion und Kirche
2. Ein pädagogischer Blick auf transkulturelle Lernprozesse
3. Ein sozialpsychologischer Blick auf plurale Identitätskonstruktionen
4. Ein psychoanalytischer Blick auf die „Gruppe“
5. Ein psychosymbolischer Blick auf die menschliche Existenz

## Transkulturelle religiöse Orientierung

In der neuesten Diskussion dient der Begriff der „transkulturellen religiösen Orientierung“<sup>11</sup> (Schöfthaler 1984; Welsch 1995; Becker u.a. 2008) in der interkulturellen Pädagogik zur Erweiterung des bisherigen Verständnisses: Religiöse Selbstverortung geschieht in Brasilien (und mittlerweile auch in Deutschland) nicht innerhalb eines geschlossenen, bireligiösen Systems, sondern vielmehr als Religions-Bricolage (C. Lévi-Strauss), wobei innerhalb und außerhalb des religiösen nationalen Systems Identifikationen mit religiösen Mustern geschehen (vgl. Ziebertz 2007; Noormann 2005; Hempelmann 2008). Diese Prozesse werden von unterschiedlichen Autoren mit Begriffen beschrieben wie: „Collage (Clifford), Hybridisierung (Kunstmann u.a.), Patchworkreligion (Luckmann), oder, mit negativem Unterton: ‘Design-Glauben/Designreligion’, Switch- und Schnupperreligion’, der religiöse homo zappans“ (Noormann 2005, S. 100). Diese Auswahl- und Neugestaltungsprozesse von Elementen verschiedener Religionen laufen bewusst und unbewusst ab. Ihr gemeinsamer Nenner ist jedoch ihre Lebenstauglichkeit. Die persönliche Lebenserfahrung des Menschen prägt seine transkulturelle und transreligiöse Orientierung sehr stark.

In Praxis und Theorie hat sich vielerorts der Begriff **inter**kulturelle Erziehung durchgesetzt. Der Fokus und die Zielsetzung interkultureller Erziehung werden im Allgemeinen darin gesehen, die „Befähigung zum interkulturellen Dialog“ (Auernheimer 1996, S. 183) zu erlernen. Diese Konzepte können große Erfolge aufweisen, z.B. im schulischen Bereich als fächerübergreifende Lernbereiche gerade bei der Berücksichtigung in curricularen Lehrplänen, Unterrichtsmaterialien sowie Schulbüchern; und auch in der außerschul-

---

<sup>11</sup> Der Begriff „transkulturelle religiöse Orientierung“ wird hier in Anlehnung an H. Noormann (2005) dem Begriff „Synkretismus“ (Bochinger 1994; Fraas 2000; Pitzler-Reyl 2000) vorgezogen, da er in der Fachdiskussion meist negativ verwendet worden war. Es wird unter „transkultureller religiöser Orientierung“ nicht die Vermischung von Religionen verstanden, sondern, dass sich auch Multiplikatoren vom Angebot der verschiedenen Religionen inspirieren lassen und sich eine persönliche, lebensdienliche Religiosität daraus konstruieren.

lischen Jugendarbeit, der Erwachsenenbildung und in der Bildungsarbeit der Kirchen und nicht-staatlicher Organisationen, hat interkulturelle Erziehung ihren Ort gefunden.

In der vorliegenden Studie gehen wir davon aus, dass das Konzept der **inter**kulturellen Erziehung gesellschaftlichen Entwicklungen, wie sie sich im Begriff Globalisierung (Beck 1986, 1997) verdichten, nicht mehr hinreichend gerecht wird und es neuer, weiterführender Perspektiven bedarf (vgl. Hauenschild & Wulfmeyer 2005, S. 184). Wir kennzeichnen den erforderlichen Perspektivenwechsel mit dem Begriff **trans**kulturelle Erziehung.

Wolfgang Welsch hat bereits gegenwärtig wahrnehmbare gesellschaftliche Entwicklungen in seiner Kritik an der „traditionellen Beschreibung von Kulturen als Inseln oder Sphären“ aufgenommen und dieses Verständnis „in deskriptiver Hinsicht (als) falsch“ bezeichnet, „weil Kulturen heute intern durch eine Lokalisierung der Identitäten ausgezeichnet sind und extern durch grenzüberschreitende Konturen“ (Welsch 1995, S. 42). Die Folgerung liegt auf der Hand: „Es kommt künftig darauf an, die Kulturen jenseits des Gegensatzes von Eigenkultur und Fremdkultur zu denken“ (ebd., S. 39) und Menschen zur „transversalen Vernunft“ zu befähigen (ebd.).

Eng verbunden mit dem von Welsch charakterisierten und zukünftigen Entwicklungen gerecht werdenden Kulturverständnis ist eine veränderte Auffassung von kultureller Identität, die nicht mehr verstanden werden kann als Identifizierung einer Person mit einem einzigen Kollektiv (vgl. Hauenschild & Wulfmeyer 2005, S. 185). In modernen Gesellschaften, die vielfältige individualistische Orientierungen anbieten, können Individuen sich identifizieren (und werden identifiziert) mit jeweils mehreren kulturellen Referenzen (vgl. Bolscho 2005, S. 31 f.). Durch diese Identifizierungen werden die Individuen geprägt und müssen fortan in ihrer Identitätsbildung diese *transkulturellen* Komponenten miteinander verbinden. Dietmar Bolscho spricht in diesem Zusammenhang von einer „transkulturellen Übergangsfähigkeit“ (ebd., S. 43), die den Menschen in Zukunft noch Identität im Sinne von einer gewissen Autonomie und Souveränität garantieren kann. Genaueres hierzu siehe im Teil A in Kapitel 2.

## **Zielsetzung der Studie**

Das Ziel der Studie ist es, das noch relativ junge Konzept der **Transkulturalität** und **Transreligiosität** empirisch zu untersuchen – ausführlich beschrieben in Teil C – und zu Ergebnissen zu gelangen, die in Teil D vorgestellt werden.

Das Aufeinandertreffen von Menschen verschiedener Kulturen, Religionen und sozialer Realitäten stellt sich als eine der zentralen Herausforderungen in einem Kontext wachsender Migrationsbewegungen dar, ausgelöst auf der einen Seite durch die Notwendigkeit, kontinuierlich nach neuen Überlebensmöglichkeiten zu suchen, auf der anderen Seite durch die globale Annäherung aufgrund wachsender Mobilität und Kommunikation (vgl. Datta 2005, S. 3 ff.). Während auf der einen Seite die neuen Kommunikations- und Transportmöglichkeiten weite Gruppen faszinieren, bestimmen auf der anderen Seite ethnische, religiöse und soziale Konflikte mehr und mehr das weltweite Geschehen (vgl. u.a. Kippenberg 2008). Abgesehen von dem Aufeinandertreffen kultureller Machtbestrebungen widersetzen sich Bevölkerungsgruppen dem uniformisierenden Einfluss hegemonialer Kulturen durch den Versuch, ihre eigene(n) Identität(en) zu stärken. Touraine (1999) beschreibt die gegenwärtige Situation als ein „unerträgliches Aufeinandertreffen“ von uniformisierender Einheit und fragmentarischer Vielfalt.

## **Fragestellung und Begründung**

Die vorliegende Studie, die dieselbe zugrunde liegende Problematik in verschiedenen sozialen Kontexten untersucht, zielt auf eine Analyse lokaler Erfahrungen (vgl. Oesselmann 2005). Die Einsicht darüber, wie in so unterschiedlichen transkulturellen Räumen individuelle Identitäten formuliert und Konflikte positiv oder negativ ausgetragen werden, soll zu einem erweiterten Verständnis davon führen, wie Multiplikatoren zu einem demokratischen Denken und Handeln beitragen können. Dahinter steht die Überzeugung, dass sich gerade in so unterschiedlichen Räumen im Großraum Beléms gemeinsame Muster herauskristallisieren lassen, die über die Bedeutung von Identität auf der

Suche nach einem demokratischen, sich in gegenseitigem Respekt vollziehenden Lernprozess Aufschluss geben.

Die Studie konzentriert sich auf **individuell-kulturelle Prozesse** (vgl. Griese 2005) im Rahmen von Globalisierung, ohne die Verbindungen und Abhängigkeiten mit den anderen Faktoren ganz auszuschließen, „z.B. die Wahrnehmung von Globalisierung als Bedrohung“ (Bolscho 2005, S. 31). *Kulturelle Prozesse* in Zeiten der Globalisierung stellen an Menschen heute nicht mehr allein die Anforderung Identitätsfindung *zwischen* Kulturen zu leisten, sondern es geht in Zukunft immer mehr darum, Transformationsleistungen *über* Kulturen *hinaus* zu leisten, sprich die *transkulturelle* Perspektive einzubeziehen. Diese Transformationsleistungen verlangen vom Menschen Fähigkeiten zur „Übersetzung der Kulturen“ (Lepenes 1995) oder anders gesagt, Fähigkeiten für ‘das Zeitalter der Dolmetscher’ (Beck 1999) zu entwickeln (vgl. Bolscho 2005, S. 31). Auch diese Übersetzungsprozesse bleiben an die lokalen sowie globalen Strukturen der menschlichen Gesellschaften gebunden (ebd., S. 31 f.).

Mit unserer Fragestellung „**welche familiären und gesellschaftlichen Kontexte sind einer kulturellen und religiösen Identitätsfindung eher förderlich oder stehen ihr eher entgegen**“ gehen wir davon aus, dass es differenzierte Kontexte sind, die für den Erfolg oder Misserfolg kultureller Übersetzungsarbeit verantwortlich sind. Die verschiedenen Kontexte, die maßgeblich dafür verantwortlich sind, „können auf biographischen und gesellschaftlichen Ebenen liegen; es können, bedeutsam für beide Ebenen, ‘Orte’ sein, es können ‘Zeiten’ sein, es können ‘Zeit-Raum-Verdichtungen’ (Albrow 1997, S. 297) sein, wie sie durch Informations- und Kommunikationstechnologien eingeleitet und gestützt werden“ (Bolscho 2005, S. 32).

Für die vorliegende Fragestellung lassen sich aus Ulrich Becks Diagnose der zunehmenden Individualisierung wichtige Ansatzpunkte gewinnen, z.B. durch die Frage, „was ‘eigentlich die Weltkommunikationsgesellschaft auf der Ebene der Biografie’ meine: ‘Die Gegensätze und Widersprüche der Kontinente, Kulturen, Religionen – Dritte Welt

und Erste Welt, Ozonloch und Parteiverdrossenheit, Renten-Reform und Rinderwahnsinn – finden im *unabschließbar gewordenen eigenen Leben* statt' (Beck 1999, S. 1)" (Bolscho 2005, S. 32).

Aus dieser Diagnose ergibt sich eine **erste Hypothese** der Studie:

**Im „unabschließbar gewordenen eigenen Leben" von Menschen, also auch im familiären und gesellschaftlichen Kontext, lässt sich transkulturelle und transreligiöse Identitätsfindung identifizieren.**

Aus dieser ersten Hypothese lassen sich weitere, in der Studie zu prüfende Hypothesen ableiten, z.B. dass transkulturelle Identität vom Bildungsstand, von Sprachkenntnissen, von der ökonomischen Situation, von der Herkunft, von Zugehörigkeit zu politischen und religiösen Gruppen, vom Zugang zu Kommunikationstechnologien, vom Geschlecht und vom Alter abhängen (vgl. ebd.).

Skeptiker der Globalisierung kommen zwar öfters in politischen und ökonomischen Diskursfeldern zu Wort, aber auch im Diskursfeld „kulturelle Prozesse" erheben sich derzeit Stimmen, „die z.B. vor Tendenzen der Vereinheitlichung von Kulturen, des Eurozentrismus globaler Entwicklungen warnen und die Entpolitisierung künftiger Weltbürger befürchten, da Menschen ihre Identifikationsorte und -räume verlieren, aus denen sich Identitäten entwickeln" (ebd., S. 33).

Diese Skepsis wurde von Heins, gerichtet gegen U. Becks „optimistisches Globalisierungskonzept" (1997, S. 10), folgendermaßen zusammengefasst: „Immer mehr Menschen assimilieren konfektionierte Versatzstücke fremder Kulturen, die sie dem globalen Markt entnehmen. Doch während sie sich dem Fremden zu nähern glauben, verpuppen sie sich um so mehr im Gehäuse einer 'verbraucherorientierten Demokratie', die den Blick nach draußen eher verstellt als öffnet" (Heins 1998, S. 31; zitiert aus Bolscho 2005, S. 33). Es können sich aus transkultureller Identitätsfindung Konfliktpotentiale entwickeln, „die in der Dialektik 'zwischen Retribalisierung und globaler Integration' gefangen sind (Barber 1997, S. 4)" (Bolscho 2005, S. 33).

Dies führt uns zu der **zweiten Hypothese** der Studie:

## **Transkulturelle und transreligiöse Identitätsfindung tendiert in bestimmten familiären und gesellschaftlichen Kontexten zum Aufbau von Konfliktpotentialen.**

Hierbei denken wir an Situationen, wie sie auch im Alltagssprachgebrauch bereits beschrieben werden mit Redewendungen wie: „*Jemand stehe zwischen den Kulturen*“ (ebd.) und kann sich nicht in sozialen Räumen verorten, in denen Identitätsfindung initiiert werden könnte. Dies bedeutet, dass transkulturelle Identitätsfindung keine Erfolge aufweisen kann und misslingt. Aus diesen negativen Erfahrungen heraus können die betroffenen „Menschen anfällig für politische Vereinnahmungen“ (ebd., S. 34) werden, die sich auch in sogenannten fundamentalistischen Tendenzen religiöser oder ethnischer Art finden lassen. (vgl. „Fundamentalistische Tendenzen“.) Ob diese Prozesse so verlaufen müssen oder können – dies empirisch zu prüfen, macht das hinter der zweiten Hypothese stehende Erkenntnisinteresse aus. Das Theorem der Kreolisierung<sup>12</sup> stützt eher die Annahme, dass auch „Zwischen den Kulturen stehen“ eher als Chance, denn als Konfliktpotential betrachtet werden kann. Konflikt- und gewaltbesetzte Auseinandersetzungen in vielen Regionen der Welt sprechen eher gegen die These der Kreolisierung als Chance.

Aus der zweiten Hypothese lassen sich analog zur ersten Hypothese weitere, in der Studie zu prüfende Hypothesen ableiten, z. B. dass transkulturelle und transreligiöse Identität vom Bildungsstand, von Sprachkenntnissen, etc. abhängen.

Beide bisher skizzierten Hypothesen müssen um einen wichtigen Faktor erweitert werden, der sowohl für die Praxis der Durchführung der Studie als auch aus theoretischen Gründen von zentraler Bedeutung ist, nämlich die Frage nach dem **Ort** der transkulturellen und transreligiösen Identitätsfindung (vgl. ebd.). „Es geht um die Frage, inwieweit und ob 'entfernte Ereignisse' 'lokale Veränderungen' hervorrufen (Bormann 1997, S.

---

<sup>12</sup> „Kreolisch nennt man linguistische 'Artefakte' in der Karibik, wie sie die Melange von Sprachen afrikanischer Sklaven und kolonialer Eliten hervorgebracht hat. In Analogie dazu soll die permanente Wechselwirkung der heterogenen Kulturen der Welt zu einer hybriden Mischung führen, nicht zu einem globalen Standard bei lokalem Artensterben und auch nicht notwendig zu antagonistischen Konflikten“ (Leggewie 1999, S. 6; zitiert aus Bolscho 2005).

931). Es geht um 'das Ineinanderblenden von global und lokal' (Robertson 1995, S. 197), um das 'Prisma des Lokalen' (Breidenbach & Zukrigl 1999, 2000)." (Bolscho 2005, S. 34) Für diese Prozesse ist der Begriff „Glokalisierung“ ins Gespräch gebracht worden.

Die **dritte Hypothese** vor diesem Hintergrund ist: **Transkulturelle und transreligiöse Identitätsfindung nimmt nach wie vor ihren Ausgang auf der lokalen Ebene.**

Diese Annahme wird zwar von Argumenten, wie sie bspw. von Kirby (1989) postuliert wurden, unterstützt, ihr steht jedoch entgegen, „dass es in Zeiten des zunehmenden Austausches von Nachrichten und Waren das Lokale im Sinne des spezifisch Unterschiedlichen kaum noch gäbe, etwa im Sinne dessen, was früher einmal 'Heimat' genannt wurde. Meyrowitz (1989, S. 178) hat in Anlehnung an G. H. Mead (Der generalisierte Andere) das 'Generalisierte Anderswo' ins Gespräch gebracht, wodurch 'die Abhängigkeit des Selbstkonzeptes vom Ort und seinen Bewohnern abgeschwächt (wenn auch sicher nicht aufgehoben)' wird.“ (Bolscho 2005, S. 34)

Es besteht nach neueren Forschungsergebnissen durchaus die berechtigte Annahme, dass Identitäten nach wie vor ihren Ausgang in bestimmten Lebensabschnitten auf der lokalen Ebene nehmen, das traditionelle Verständnis von Heimat aber heutzutage über die Begrenzung des Lokalen vielfach hinausgeht (vgl. Bolscho & Hauenschild & Wulfmeyer 2004).

Alle drei Hypothesen zielen insgesamt darauf ab, Kontexte und Strukturen des Gelingens oder Misslingens von transkultureller und transreligiöser Identitätsfindung empirisch zu untersuchen.

Ein erstes Resultat ist eine detaillierte Beschreibung transkultureller und transreligiöser Handlungsfelder in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten, die im Teil C dargestellt werden. Der Blick richtet sich dabei nicht auf reine Kulturformen, sondern es geht um das Aufeinandertreffen einer reichhaltigen Verschiedenheit kultureller und religiöser Ausdrücke in (religions-)pädagogischen Kontexten. In solchen transkulturellen und

transreligiösen Räumen wird der Versuch gemacht, die urbane und ländliche Wirklichkeit zu schildern und prägende Elemente zu identifizieren.

Transkulturelle und transreligiöse Räume sind nicht statisch erfassbar, sondern müssen als immer neu konstituierende Prozesse begriffen werden. Ausgehend von pädagogisch bedeutsamen Lernräumen wird Erfahrungen der Beteiligten durch ihre eigene intersubjektive Sprache Ausdruck verliehen (vgl. Griese 2005, S. 25). So soll ein Verständnis gegenüber den verschiedenen Positionen, Verhaltensweisen und Blickwinkeln eröffnet werden. Hierin besteht die Basis für die Beschreibung von transkultureller und transreligiöser Identitätsfindung innerhalb existierender Konfliktpotentiale, die im Hinblick auf eine demokratische Gesellschaftsbildung analysiert werden.

Weiterhin sollen aus einer spezifischen Beschäftigung mit dem familiären und gesellschaftlichen Werdegang der Multiplikatoren strukturelle Muster abgeleitet werden, die zu einem verständnisvollen Denken und Handeln bei Unterschieden und möglichen Konflikten in transkulturellen Räumen führen (vgl. Feige & Dressler & Tzscheetzsch 2006; Ziebertz & Riegel 2009; Feige u.a. 2007).

Alle Resultate führen zu einer vertiefenden Diskussion im Hinblick auf eine „Pädagogik der Zukunft“ (Morin 2001). Die Ergebnisse der Studie werden im Teil D dargestellt.

## Führung durch den Inhalt

Im **Teil A** der Studie steht die **Einführung in Religiöse Selbstvergewisserung** mit ihrer transdisziplinären Orientierung an verschiedenen Konzepten der Religionssoziologie, Pädagogik, Sozialpsychologie, Psychoanalyse und Psychosymbolik im Vordergrund.

Im **Teil B** werden die **Zielsetzung** und die **methodische Anlage** der Untersuchung erläutert und begründet.

Im **Teil C** werden die **Ergebnisse** aus den 22 qualitativen Interviews der Leiter von fünf kontrastreichen Jugendgruppen vorgestellt.<sup>13</sup>

Im **Teil D** werden in einem **Rück- und Ausblick** die Ergebnisse der fünf Befragten-  
gruppen miteinander verglichen und **Muster** im Hinblick auf Transkulturalität und  
Transreligiosität herausgearbeitet.

---

<sup>13</sup> Alle Zitate aus dem Portugiesischen sind von mir selbst ins Deutsche übersetzt worden. Die Originaltexte sind als CD-Rom an der Philosophischen Fakultät der Leibniz Universität Hannover verfügbar. Alle Abbildungen stammen aus dem Material zur Studie „Transculturais“, soweit nicht anders angegeben.

# Teil A: Forschungsstand

## Einführung in Religiöse Selbstvergewisserung

### 1. Ein religionssoziologischer Blick auf Veränderungen in Religion und Kirche

Der Begriff der **religiösen Selbstvergewisserung** bezieht sich auf die äußerst komplexen Theoriekonstrukte der theologischen Wahrnehmung der veränderten Gesellschaft. Joachim Kunstmann (1997) nennt diese „Religion in der Optionsgesellschaft“ und zeigt damit, dass sich das Angebot der christlichen Kirchen gegenwärtig auf einem religiösen „Markt“ vieler und verschiedenartiger Optionen behaupten muss (vgl. Graf 2009; Rieger 2007, S. 11 ff.; Gabriel 2007, S. 83). Jewett & Wangerin (2008) sehen den historischen Ursprung des „Marktplatzes“ der Religionen zu Beginn des 18. Jahrhunderts in den USA, der mit der großen Erneuerungsbewegung seinen Ausgangspunkt nahm:

„Frank Lambert beschreibt in seinem Buch *‘The Founding Father and the Place of Religion in America’* den durchschlagenden Erfolg des *Great Awakenings* als Folge der Errichtung eines `Marktplatzes der Religionen`. Dort wo bisher nur die lokalen Kirchengemeinden für die spirituellen Bedürfnisse der Menschen zuständig gewesen waren, brachten nun charismatische Prediger wie George Withefield ganz neue Formen der Religiosität auf den `Markt` und überließen es den Siedlern, sich das Angebot herauszusuchen, das ihnen am verlockendsten erschien.“ (Jewett & Wangerin 2008, S. 60 f.)

Der einzelne Christ hat heute seine Glaubensgewissheiten verloren und muss sich fortan selbst die Frage stellen, an was er glaubt. Wohin richtet der Christ der Gegenwart seine spirituelle Sehnsucht (vgl. Zulehner 2005)? Christliche Kirchen definieren sich heute in ihrer Selbstbeschreibung am ehesten als *Lerngemeinschaften*, weg vom monozentri-

schen Einheitsdenken hin zur pluralistischen Offenheit (vgl. Kunstmann 1997, S. 151 u. 191 ff.).

In diesem Kapitel werden grundlegende Theorien dieses gegenwärtigen Blicks auf Religion und Kirche in unserer Gesellschaft kurz vorgestellt, die für die nachfolgende Auswertung der Interviews mit den pädagogischen Multiplikatoren von Interesse sind.

### **1.1 Tendenzen gegenwärtiger Veränderungen**

Die Religionen in unserer gegenwärtigen Gesellschaft können nicht mehr als in sich abgeschlossene Systeme – bspw. für ein Land – betrachtet werden, sondern sehen sich Einflussnahmen globaler und lokaler Faktoren ausgesetzt, die sowohl durch politische als auch wirtschaftliche Prozesse mit beeinflusst werden (vgl. Schwöbel 2008, S. 245).

In der heutigen Zeitwahrnehmung wird auch das Christentum *plural* und man spricht deswegen auch nicht mehr von *dem* Christentum, sondern von den „Christentümern“, weil jeder Christ ein Akteur seines *einmaligen* Glaubens ist (vgl. Graf 2009, S. 20). Der „Eine Gott“ tritt in der Welt in einer Vielheit von Glaubensformen, d.h. Religionen im Plural in Erscheinung.<sup>14</sup>

„Einheit im Himmel erschafft Verschiedenheit auf der Erde. Das Gleiche gilt für Kulturen. Ein Wesenszug der Botschaft der hebräischen Bibel lautet, dass die Universalität – der Bund mit Noach – nur der Kontext und das Vorspiel für die nicht auf eine einzige zurückführbare Vielfalt der Kulturen sei, also jener Sinnsysteme, mittels derer die Menschen versucht haben, ihr Verhältnis zueinander, zur Welt und zur Quelle des Seins zu erfassen. Platons Behauptung, die Wahrheit sei universal, gilt nur, wenn man sie auf die Naturwissenschaften und die Beschreibung dessen, was ist, anwendet. Sie gilt nicht, wenn es um Ethik, Spiritualität und unsere Vorstellungen davon, was sein müsste, geht. (...) Das Gleiche ist in der Religion der Fall. Wenn die hebräische Bibel Gott als radikal transzendent vorstellt, bedeutet das, dass der Unendliche jenseits unseres begrenzten Verstehens liegt. Gott teilt sich in menschlicher Sprache mit, aber es gibt Dimensionen des Göttlichen, die uns für immer unzugänglich bleiben. (...) Gott ist der Gott der gesamten Menschheit, aber zwischen Babel und dem Ende der Tage ist kein Glaube der Glaube der gesamten Menschheit.“ (Sacks 2007, S. 83-84)

---

<sup>14</sup> Vgl. hierzu das Verhältnis von „1 zu 4“ in der Lehre Friedrich Weinrebs (1994).

Unter *Religion* verstehen wir deshalb in dieser Studie eine Vermittlungsinstanz zwischen der „transzendenten, jenseits aller sinnlichen Wahrnehmungen liegenden Macht“ (Lurker 1991, S. 612) und der individuellen Gestaltung jedes Menschen dieser Gottesbeziehung.

„Für den *homo religiosus* ist alles Seiende nur relativ und letztlich in einem Absoluten, einem höchsten Sein, in Gott verankert. Wie die Welt ihrem Urgrund gleicht und ihm doch nicht gleicht, so repräsentiert sich im Symbol das Urbild, ohne es selbst zu sein. Jedes echte Symbol weist über die geschöpfliche Dimension hinaus und deutet auf eine übergeordnete letzte Realität; vom Menschen selbst hängt es ab, ob er zur Tiefenschau fähig ist oder ob er an der Oberfläche der Erscheinungen haften bleibt“ (ebd.).

Die Symbole verbinden die Gegensätze des Diesseits und Jenseits miteinander, um dem Menschen vom Sinn seiner Existenz zu erzählen (vgl. Weinreb 1994; Danis 1990<sup>2</sup>). Die lateinische Bedeutung von „Religion“ weist in dieselbe Richtung: die gewissenhafte Berücksichtigung bspw. der Zehn Gebote (Worte). Dieser Definition des Begriffs „Religion“ fühlen sich viele Religionsgemeinschaften der Welt verpflichtet; andere weichen teils sehr stark hiervon ab.

Friedrich Wilhelm Graf plädiert für die Einführung des Begriffs des „Polymonotheismus“ (ebd., S. 65), um anzuzeigen, dass sich der Eingottglaube seit dem 18. Jahrhundert und vermehrt in der Gegenwart von den konventionellen Glaubensmustern abgelöst hat und sich in vielerlei Gestalt zu zeigen vermag. F. W. Graf schreibt hierzu:

„Religiöse Symbolsprachen sind durch eine außerordentlich hohe Ambiguitätstoleranz geprägt. Welche ‚Wirklichkeiten‘ bezeichnet werden, wenn von Gott, Allah, dem Teufel, dem Himmel, den Engeln, der Hölle, dem Jenseits, dem Heiland oder leider auch dem deutschen Christus die Rede ist, bleibt in religiöser Kommunikation eigentümlich vieldeutig und unbestimmt. Keine andere Sprache ist so interpretationsoffen und deshalb individualisierungsfähig wie Glaubenssprache. Hegel hat in seinen Berliner *Vorlesungen zur Philosophie der Religion* dem religiös vorstellenden Bewusstsein eine spezifische, starke Imaginationskraft zugeschrieben, eine nahezu unbegrenzte mythopoietische Produktivität. Religiöse Sprache besitzt einen spezifischen Reichtum an Bildern, Metaphern, Erlösungsnarrativen, Versöhnungssymbolen und Transzendenzchiffren, die je nach Ort, Zeit und Interesse von Individuen und kollektiven Akteuren unterschiedlich ausgelegt werden können. Sie zeichnet sich, im Verhältnis zu anderen Sprachwelten, zudem dadurch aus, dass hier metaempirischen Akteuren eine inkommensurabel starke Wirkmächtigkeit zuerkannt wird. [...] Diese mangelnde ‚Gegenständlichkeit‘ oder Sichtbarkeit der fürs monotheistisch geprägte Glaubensbewusstsein entscheidenden göttlichen Handlungssubjektivität dürfte die Pluralität individueller Auslegungen und Aneignungen noch einmal steigern.“ (Graf 2009, S. 66)

Dies gilt entsprechend auch für die beiden anderen monotheistischen<sup>15</sup> Weltreligionen, die fortan die „Judentümer“ und die „unterschiedlichen islamischen Glaubensgemeinschaften“ genannt werden müssen (ebd.), um der Komplexität der gegenwärtig geführten „Divinaldiskurse“ (ebd., S. 19) gerecht zu werden.

„Und auch in der Gegenwart geht das Intellektuellenspiel von Götterordnung durch Neologismenproduktion munter weiter: Jan Assmann hat mit weltweitem Erfolg den ‚Kosmotheismus‘ der alten Ägypter in Umlauf gebracht, und Peter Sloterdijk spricht in seinem neuen Buch über den ‚clash of monotheisms‘ von Moses ‚summotheistischem Affekt‘ und von einem Islam, der seine beiden ‚Vorgängermonotheismen‘ zu überblicken und zu korrigieren vermag.“ (ebd., S. 33)

Diese Veränderungen hat auch die Theologie wahrzunehmen und zu berücksichtigen, gerade auf dem Hintergrund großer weltweiter religiöser Bewegungen wie den *Pfingstkirchen*, die auch unsere Situation in Deutschland beeinflussen. In diesem Zusammenhang spricht man von einem *religiösen Pluralismus* (vgl. u.a. Zulehner 2005). Darunter ist zu verstehen, „dass wir in einer Situation leben, in der unterschiedliche Basisdeutungen der Wirklichkeit mit Absolutheitsanspruch für die Handlungsorientierung ihrer jeweiligen Anhänger miteinander in einem Verhältnis der Koexistenz oder der Konkurrenz stehen. Religiöser Pluralismus heißt: Religionen im Wettbewerb, im Wettbewerb um ge-

---

<sup>15</sup> Graf schreibt zum aktuellen „Monotheismusstreit“: „Wer derzeit von Gott und Göttern redet, muss den neuen Monotheismusstreit erwähnen. Jan Assmann hat im faszinierenden Konzept der ‚Mosaischen Unterscheidung‘ eine sehr klare Antithese zwischen dem einen, unbedingt fordernden, exklusiven und darum intoleranten und gewaltfördernden Gott einerseits und den heiteren, einander im Großen und Ganzen gut ertragenden vielen Göttern andererseits markiert. Retrospektiv gewendete Begriffe Carl Schmitts – etwa die moralisch aufgeladene Denkfigur von Freund und Feind – dienen dem Heidelberger Ägyptologen dazu, den Götterkanon der Antike zu ordnen, zu strukturieren und daraus zugleich religionspolitisches Orientierungswissen für eine Gegenwart abzuleiten, die sich, etwa in Gestalt des politischen Islamismus oder des derzeit wieder brandschatzenden Hindu-Nationalismus, weltweit mit neuer Glaubenskonflikt dramatik konfrontiert sieht. Aber Assmanns Modell des Einen Gottes, der sich den vielen anderen Göttern entgegensetzt, ist allzu übersichtlich, reduktionistisch. Es suggeriert falsche Alternativen und leistet bei nicht wenigen Rezipienten ungewollt der Feinbildproduktion Vorschub. Inwieweit es Erschließungskraft für das Alte Ägypten aufweist, können nur kundige Ägyptologen beurteilen. Zur Deutung der Gottesbildgeschichte der Moderne und zur Analyse der hochkomplexen religiösen Lage der Gegenwart sind Assmanns Distinktionen alles andere als hilfreich. Denn er operiert mit einem viel zu dogmatischen, eindimensionalen Konzept von Monotheismus und folgt allzu brav den christlichen Theologen, die lange Zeit gedacht haben, ihr Gott der Bibel trete immer nur als Eingott auf. Aber nicht nur diachron, in der bald zweitausendjährigen Geschichte christlicher Gottesreflexion, sondern auch synchron, in ungleichzeitiger Gleichzeitigkeit, ist der biblische Gott höchst unterschiedlich vorgestellt, gedacht und ins Bild gesetzt worden. Assmann unterschätzt die perspektivische Vielfalt in den Imaginationen des einen Gottes.“ (Graf 2009, S. 64-65) – Dieser Stellungnahme Graf's schließen wir uns hier an.

sellschaftlichen Einfluss, um Anhängerschaft, um die Gestaltung des sozialen Lebens. Dieser Pluralismus wirkt sich gleichzeitig auf die Deutung der religiösen Situation aus. Auch hier gibt es keine einheitliche Deutung, sondern unterschiedliche Deutungen“ (Schwöbel 2008, S. 245).

Nach C. Schwöbel gibt es drei Hauptgründe für diese gegenwärtigen Tendenzen der religiösen Pluralisierung in der Welt:

(1) Der erste Hauptaspekt für die gegenwärtige wiederaufflammende Diskussion um Religionen ist das weltweite **Wachstum** der christlichen und islamischen Anhängerschaft. Das Christentum wächst v.a. in China (ebd., S. 246), wohingegen der Islam in solchen Bereichen wächst, die vormals christlich dominiert waren (ebd.). Dieser Wachstumsbewegung liegt meist eine sehr ernst gemeinte und konservative Dringlichkeit in ihrer Religionsäußerung zu Grunde. Insofern spricht Schwöbel davon, auch unbedingt das Augenmerk auf fundamentalistische Tendenzen zu legen, auf die wir in einem der nachfolgenden Kapitel genauer eingehen werden.

(2) Der zweite Aspekt betrifft die **Kombinatorik** von religiösen Versatzstücken, die von vielen Zeitgenossen als unproblematisch gesehen und gelebt wird. Hierauf wird unser Hauptaugenmerk in den folgenden Abschnitten gerichtet sein.

(3) Der dritte Aspekt betrifft die „**Revitalisierung** der Religion auch im nichtreligiösen Bereich, nämlich in der religiösen Aufladung von Lebensbereichen, die vormals als rein säkular interpretiert wurden, zu deren Selbstverständnis der Abschied von der Religion geradezu dazugehörte. Die Wissenschaft, die Wirtschaft und das Gesundheitswesen gehören zu diesen Bereichen, in denen die Verwissenschaftlichung als eine Befreiung von der Religion verstanden wurde“ (ebd., S. 247).

Der gegenwärtige Glaube und die Religiosität in unserer Gesellschaft sind eine sehr kontrovers diskutierte Sache geworden (vgl. Graf 2009; Kunstmann 1997, S. 87; Zulehner 2005). Eine zu enge Bindung an jegliche kirchliche Institution wird heutzutage eher als hinderlich empfunden und bleibt auf wenige Berührungspunkte beschränkt (vgl. Gabriel

2007). Gleichzeitig werden von vielen Menschen die Subjektivierungstendenzen und der damit einhergehende Zugewinn an Freiheit auch als stark verunsichernd erlebt (vgl. Fraas 2000, S. 229). Die Wahlmöglichkeiten betreffen nicht nur einzelne Aspekte des Lebens, sondern bringen den Menschen in der Totalität seines Seins ins Wanken, d.h. er kann in vielen Bereichen seines Lebens der Notwendigkeit, Entscheidungen treffen zu müssen, nicht mehr ausweichen. Dies betrifft sowohl seine Berufswahl, die Partnerwahl, die Wahl der Lebensform, seinen Lebensstil u.a. und nicht zuletzt auch sein geistiges Zuhause (vgl. Krech 2007). Kaum einen Einfluss haben die traditionellen Kirchen auf persönliche Lebenswege, Entscheidungen und Problembewältigung. Beratung wird anderswo gesucht, man geht eher zum Coach oder Psychologen als zum Pastor, um berufliche oder private Konflikte oder Unklarheiten aufzulösen. Wobei in jüngster Zeit Angebote aufkommen, die an der Schnittstelle zwischen Theologie und Psychologie die „therapeutische Heilkraft des Glaubens“ (Möde & Müller 2002) betonen. Hierzu gehört auch die kombinatorische therapeutische Methode der „Psychosymbolik“, die im Kapitel A / 5 vorgestellt wird.

In Fragen der Erziehung reicht es bei weitem oft nicht mehr aus, auf Altbewährtes zurückzugreifen. Die neue Generation von Heranwachsenden ist in vielerlei Hinsicht fester im Umgang mit der digitalen Technologie. Die ältere Generation hat längst nicht mehr die Funktion der Weitergabe des Tradierten an die zukünftige Generation. Die Älteren orientieren kaum mehr und führen die heranwachsende Generation auch nicht mehr in dem Maße, wie es bisher als allgemein gesellschaftlicher Konsens angesehen wurde. Hieraus ergibt sich die Frage, woran sich die neuen Generationen in ihrer Lebensgestaltung heute orientieren. Das gleiche gilt für die Frage nach den geistigen Orientierungsmustern: Werden sie größtenteils nur noch durch die medialen Kanäle zu den nachfolgenden Generationen transportiert und von diesen fraglos übernommen? Die Beeinflussung der Jugendlichen durch die technisch perfekt durchgestylten Fernsehsendungen und Internetauftritte hat längst Ausmaße erreicht, bei denen jeder gute Religionsunterricht in die Bedeutungslosigkeit abzurufen droht (vgl. Bergmann & Hüther 2006<sup>3</sup>; Jewett & Wangerin 2008, S. 219 ff.).

Diese gegenwärtigen Umorientierungsprozesse von vielen jungen Menschen weg von den großen institutionalisierten Kirchen haben ihre Ursachen nicht so sehr in den Kirchen als vielmehr v.a. in großen *Umstrukturierungen* innerhalb der Gesellschaft selbst (vgl. Kunstmann 1997, S. 88; Fraas 2000, S. 232; Zulehner 2005). Ein Grund, der an dieser Stelle angeführt wird, ist das moderne Grundrecht der staatlich verordneten *Religionsfreiheit*, die den religiösen „Artenschutz“ (Jürgen Habermas) gesetzlich verankert und vorantreibt (vgl. Graf 2009, S. 56). Jeder kann seine noch so absurden divinalen Synthesen unter dem Schutz des freiheitlichen Grundrechts auf freie Religionsausübung wissen (vgl. ebd., S. 19-81).

Hinzu kommen die ins schier Unerschöpfliche gestiegenen Möglichkeiten der Freizeitgestaltung, die in der „Erlebnisgesellschaft“ (Schulze 1992) für jeden etwas Passendes und Luststeigerndes bereithalten. Der Verlust der Einflussnahme durch die Kultur- und Geisteswissenschaften und der gleichzeitige Anstieg der Macht von Wirtschaft, Technik und Naturwissenschaften sowie der Medien ist immens (vgl. Bergmann & Hüther 2006<sup>3</sup>).

Im 21. Jahrhundert hat die Religion in den Geisteswissenschaften nur noch einen marginalen Stellenwert (vgl. Hempelmann 2008, S. 44). Konkurrenz sind die schnell gewachsenen profanen Gesellschaftswissenschaften wie Psychologie, Soziologie und Geschichte. Es dominiert vielerorts die Ansicht, die Einflussnahme von Religionen gehöre der Vergangenheit an. Erst in jüngster Zeit wird diesen Stellungnahmen widersprochen und Religion wird wieder eine Renaissance zugesprochen (vgl. Kunstmann 1997, S. 88; Möde 2009).<sup>16</sup> Populär ist die Einschätzung H. Lübbes geworden, dass die Religion „Kontingenzbewältigungspraxis“ sei und ausgehend von „aufklärungsresistenten Daseinslagen“ einen wichtigen Zugang zum Unverfügbaren biete. Die Kirchen können aus diesen neueren Strömungen jedoch kaum Gewinn ziehen.

Die zunehmenden Tendenzen der religiösen Individualisierung und die Abkehr von den Großinstitutionen Kirche werden im Horizont der Gegenwart verstehbar als ein Zugewinn an Autonomie (vgl. Stöhr 1994; Hollenweger 1992). Die Kirchen tragen nicht unmittel-

---

<sup>16</sup> Jacques Lacan sprach bereits 1960 auf einer Pressekonferenz anlässlich eines Kongresses im „Centre culturel français“ in Rom vom zukünftigen „Triumph der Religion“ (vgl. Lacan 2006).

bar Schuld an dieser Abwanderung von Gläubigen, sondern dies ist vielmehr als ein Prozess zu verstehen, bei dem der vorgegebenen religiösen Wahrheit eine klare Absage erteilt wird und es nur dem Einzelnen überlassen bleibt, sie in seiner persönlichen Identitätsfindung der Wahrheitsprüfung zu unterziehen (Kunstmann 1997, S. 91 f.). Damit einher geht eine Trennung von Kirche und Religiosität (vgl. Neuhold 1992), die nunmehr auch getrennte Wege gehen können. Dies wird durchaus auch als Chance gesehen (vgl. Kaufmann 1987).

Die Pluralisierung<sup>17</sup> auf dem religiösen „Markt“ kann also auch als Möglichkeit gesehen werden, neue Perspektiven zu eröffnen (vgl. Kunstmann 1997, S. 93; Krech 2007). Doch wie befähigt man als Religionslehrer die junge Generation, die Spreu vom Weizen unterscheiden zu lernen?

„Es ist das Dilemma, dass die heutige Freiheit eine Persönlichkeit voraussetzt, die fähig ist, sich betroffen sein zu lassen und sich für das sie Betreffende zu engagieren.“ (Fraas 2000, S. 235)

Protestantische Erziehung und Bildung verlangen sehr wohl vom Schüler, dass er lernt, einen Standpunkt aus dem hic et nunc des situativen Bezugsfelds einer Frage oder Aufgabe einzunehmen und sich nicht an einer vorgefertigten, zementierten Norm zu orientieren oder im Kontrast dazu, gar in die Beliebigkeit abzudriften.

„Es ist die Frage, ob Identität durch Verständigung im pluralen Konzert entsteht, oder ob Verständigung Identität bereits voraussetzt.“ (ebd.; vgl. auch die Denkschrift der EKD „Identität und Verständigung“, Gütersloh 1994)

Beides geht im Erziehungs- und Bildungsprozess Hand in Hand, der Schüler soll lernen, seine persönliche Meinung in sich selbst zu finden und sie auch sagen zu dürfen (vgl. hierzu Biesinger & Münch & Schweitzer 2008).

---

<sup>17</sup> Vgl. Fraas (2000, S. 235), der den Begriff des Pluralismus in Anlehnung an Rendtorff kritisch betrachtet, wenn er schreibt: „Interpretationsbedürftig ist der Pluralismusbegriff. Er erweist sich als zu undifferenziert, solange nicht zwischen dem gleichgültigen, indifferenten, dem Pluralismus des Desinteresses, dem ästhetischen Pluralismus konsequenten Wahlverhaltens bzw. konsequenter Autopoiesis, dem Pluralismus der Beliebigkeit und dem harten, profilierten, konflikträchtigen, der auch kämpferisch sein kann, unterschieden wird; dem Pluralismus, der die Differenzen nicht aufhebt, sondern im weiten Sinn des Wortes kultiviert, d.h. bearbeitet.“

In diesem Feld von persönlicher Berührung und Auseinandersetzung mit didaktisch interessant aufbereiteten Fragestellungen entwickelt sich im Schüler das, was man *Persönlichkeit* nennt.

„Der heranwachsende Mensch muss sich selbst in den Prozess der Persönlichkeitswerdung einbringen können, muss seine eigene Form finden können, sein selbstständiges Urteil entfalten können. Aber eben – er bedarf dazu der Vorgaben, der Modelle, des Beispiels und einer bestimmten Weise der Verständigung.“ (Kohli 1988, S. 20)

Hieraus ergibt sich die Frage, wie der Schüler im heutigen Spannungsfeld von Pluralisierung und Individualisierung gerade im religiösen Feld die Befähigung zum eigenständigen Urteil und zur eigenen Meinung finden soll (vgl. hierzu Feige & Gennerich 2008; Feige & Dressler & Tzscheetzsch (Hg.) 2006). Dieser Frage wird in den folgenden Kapiteln weiter nachgegangen.

## **1.2 Wandelreligiosität**

In der heutigen Zeit machen sich die ungeheuren Möglichkeiten an Differenzierungen – soziologisch betrachtet – an der „Auflösung der traditionellen Milieus bemerkbar“ (Kunsmann 1997, S. 93; Hempelmann 2008). Für den Einzelnen gibt es ein großes Spektrum an Möglichkeiten, der Mobilität und Flexibilität wird ein hoher Stellenwert eingeräumt und auch die besseren Bildungschancen verschieben die einst starren Grenzen zwischen den sozialen Schichten und Klassen (ebd.), wobei Jugendliche mit Migrationshintergrund immer noch stark benachteiligt sind. Bei diesem prozessualen Geschehen kommt es zur Bildung neuer „kontextueller Milieus“ (Schulze 1992), die sich nicht mehr an die bisher geltenden Traditionen und Maßstäben anlehnen, sondern individuell verantwortet und ausgerichtet werden. Im religiösen Lebensbereich kommt es ebenfalls Schritt für Schritt zur Ablösung traditioneller Muster religiöser Praxis und Glaubensvorstellungen (vgl. Hummel 1999). Dies ist der Hauptgrund, weshalb eine traditionell katechetische Form der Glaubensvermittlung schwierig geworden ist.

Andreas Feige (1994) nennt diese Vorgänge, die die Umstrukturierungsprozesse der Moderne spiegeln, eine Verschiebung „vom Schicksal zur Wahl“.

„Aus tendenziell unhinterfragbaren Kollektivbiographien sind *Wahl*biographien für Mann und Frau geworden. Damit einher geht eine Vervielfältigung der dazugehörigen Entscheidungszumutungen. [...] Mit dieser Entwicklung wird die kulturelle Tradition zwar ihrer selbstverständlichen Geltung beraubt. Aber als kulturelle Traditionen werden sie zugleich zu Objekten der Wahl. Damit können sie wieder auf neue Weise zugänglich werden.“ (Feige 1994, S. 97 f.)

Andreas Feige bezieht sich hier auf die kirchlichen Kategorien, die zwar ihre Verfasstheit und Gültigkeit behalten, aber als Kollektivglaube und Norm einen Statuswandel erleben und zu Wahloptionen werden.

Demzufolge werden auch Religion und Glaube kontextabhängig individuell (vgl. Taylor 2002; Graf 2009). Wobei diese *trans*religiösen Umorientierungsprozesse keineswegs ausreichend damit zu deuten wären, dass sich die Gläubigen dem vorherrschenden religiösen Pluralismus lediglich anpassen (vgl. Hummel 1999). Jeder beharrt auf dem Recht, seinen Glauben zu haben und seine Persönlichkeit nach eigenen Maßstäben gestalten zu können. Vorgegebene ethische Maßstäbe und Verhaltenskodexe werden als Einschränkung erlebt und weitestgehend zurückgewiesen. Religiöse Autoritäten werden nicht generell abgelehnt, sondern daraufhin befragt, inwieweit sie dem persönlichen Lebensentwurf entsprechen und ihm dienlich sind (Kunstmann 1997, S. 94). Konfessionell gebundenes Basiswissen wird oft nicht mehr gewusst und so verliert sich im Bewusstsein vieler Christen auch die konfessionelle Bindung an die beiden großen Volkskirchen (vgl. Drehsen 1994; Gabriel 1992).

Andreas Feige (2001) kommt in seiner Niedersächsischen Religionslehrerbefragung zu folgender interessanten Kennzeichnung eines protestantischen Profils für die Mehrheit der befragten evangelischen Religionslehrer:

„Geleitet von dem ihre Didaktik und Methodik prägenden Wunsch, Aufmerksamkeit und Interesse der Schülerinnen und Schüler gewinnen zu können – Voraussetzung für den Beginn jeder religiösen Kommunikation und heute in den Schulen bekanntermaßen eine immer schwerer werdende Aufgabe – sehen sie sich frei vom Zwang zu einer möglichst >innenkirchlich< klingenden Frömmigkeitssprache. Und sie fühlen sich nicht als institutionell-dogmatisch ferngesteuerte Traditionsagenten. So lassen sie sich auch nicht die Aufgabe einer >Weitergabe des Evangeliums< zuschreiben, wenn die nur dann als eine solche gelten

soll, sofern sie >vollständig und unverkürzt< geschehe. Vielmehr begreifen sie sich – auf der Basis ihrer eigenen >gelebten< Religion und in je verschiedener unterrichtshabituellem Verarbeitung – als Traditionsagenten eines biblisch-christlich inspirierten kulturellen Gedächtnisses im öffentlichen Raum der Schule, die – mehr oder weniger erfolgreich wie in allen religiösen Kommunikationen – jene religiösen Bildungsprozesse initiieren wollen, die vom Primat der selbsttätigen Aneignung durch das sich bildende Subjekt ausgehen. Damit weisen sie im konfessionellen Vergleich ein deutliches Profil auf und unterscheiden sich mit ihrer christlich-biblischen Verankerung zugleich deutlich von dem Modell einer konfessions- und religionsneutralen >Informationsagentur<.<sup>18</sup>

Diese Positionierung des evangelischen Religionslehrers in Zeiten globaler Verunsicherung kann im Religionslehrer auch die Sehnsucht nach einer religiösen Gewissheit freisetzen und zur Einübung neuer Formen transreligiöser Kommunikation führen.

Auch Migrationsbewegungen tragen das Ihre zur religiösen Globalisierung bei (vgl. Beyrer 2001; Baumann 2006).

„Analog zur kapitalistischen Globalisierung und in ganz engem Zusammenhang mit dem Mega-Phänomen Migration lassen sich auch starke Tendenzen religiöser Globalisierung beobachten. Wer in die Ferne wandert, nimmt seinen Gott gerne mit. Er stiftet auf Wanderwegen Trost, kompensiert migrationsspezifische Risiken und bietet in der unbekannteren neuen Ankunftsgesellschaft ein Stück Heimat am Hausaltar. So bringt man den eigenen Gott in einen ganz neuen kulturellen Kontext. Aller religionshistorischen Erfahrung nach ist das ein das Göttliche stärkender Inkulturationsprozess.“ (Graf 2009, S. 53-54)

Kennzeichen für diese religiösen Umgestaltungsprozesse sind endlose Wahl- und Kombinationsmöglichkeiten, sich seine eigene Bricolage-Religion<sup>19</sup> (Claude Lévi-Strauss) zu konstruieren, d.h. es formen sich „kontextuelle Milieutheologien“. Der Einzelne privatisiert den einen Gott und projiziert sein individuelles Begehren auf ihn, so wird das Unbedingte auf etwas Individuelles projiziert. Dies geschieht unter dem Vorzeichen einer Ambiguitätstoleranz (vgl. Graf 2009).

---

<sup>18</sup> Aus: Andreas Feige: >Religion< bei Religionslehrerinnen und -lehrern – Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis – Berufsbiographische Fallanalysen und eine repräsentative Meinungserhebung unter evangelischen Religionslehrerinnen und -lehrern in Niedersachsen. (Quelle: <http://www.rpi-loccum.de/download/feireli.rtf>)

<sup>19</sup> Vgl. hierzu Claude Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*. 1962. Deutsche Ausgabe: Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968. Übersetzung von Hans Naumann.

Gegenüber fremdreligiösen Glaubensvorstellungen und Gottesbildern bestehen eine große Offenheit, Toleranz und Interesse (vgl. Graf 2009, S. 107 ff.; Hempelmann 2008; Pöhlmann 2008; Kunstmann 1997, S. 204 ff.). Diese Tendenzen der Individualisierung von Religion kehren sich von den religiösen Leitungen und Autoritäten ab. Jeder selbst ist fortan verantwortlich, sich seine religiösen Glaubensinhalte (pan-)theistischer Spiritualitätsmuster selbst zusammenzustellen (vgl. Gabriel 2007, S. 80 ff.; Kunstmann 1997, S. 204 ff.). Diese religiösen Individualisierungsprozesse gehen nicht nur mit einer größeren Freiheit einher, sondern überfordern auch viele Menschen, was zu Fehlentscheidungen und Desorientierung führen kann. Hier wird der Ruf nach einer Rückkehr zu strengen Regeln und Vorgaben laut, die sich unter dem Titel *fundamentalistische Tendenzen*<sup>20</sup> zusammenfassen lassen (Kunstmann 1997, S. 97). W. Welsch bezieht hierzu deutlich Position, indem er schreibt:

„Postmodern gilt es [...] Totalisierungen radikal entgegenzutreten. – Freilich in wessen Namen? Unter Berufung auf welche Instanz? Das spätestens ist der Punkt, wo eine theologische Grundierung dieses postmodernen Denkens durchscheint. Das Absolute ist in ihm nicht schlechthin ausgeschlossen – nur ‘gibt’ es das Absolute nicht. Es kann es nicht ‘geben’, weil das Absolute darin vergegenständlicht und zu einem Endlichen herabgesetzt wäre. Das Absolute, das Unendliche, ist strikt als Nicht-Darstellbares, als Unfassliches zu wahren – und gerade als solches wirksam. Genau so stellt es – komplementär zum ‘Tod Gottes’ – einen entscheidenden Antrieb postmodernen Denkens dar. Es ist wirksam als ideenartige Instanz, die all unsere Diskurse limitiert, positiv gesprochen: vor Absolutheitsanmaßungen bewahrt. Dieser Gedanke eines nichtdarstellbaren Absoluten sichert in der Konzeption Lyotards die Heterogenität und Vielfalt der Sprachspiele und Lebensformen und schützt sie vor totalitärer Vereinheitlichung. Darin liegt diesem postmodernen Denken erkennbar eine Grunderfahrung jüdischer Religiosität zugrunde.“ (Welsch 1988, S. 123; zitiert aus Kunstmann 1997, S. 205.)

**Zusammenfassend** lässt sich festhalten, dass es heutzutage – in Zeiten großer Theodiversität – viele unterschiedliche *transreligiöse* Wege gibt, die jeweils einen individualistischen Zugang zum Bereich des Religiösen markieren. Keiner dieser verschiedenen Wege kann für sich einen Absolutheitsanspruch geltend machen. Die Legitimierung dieser Zugangswege liegt beim Subjekt selbst, das sich aus seiner individuellen und persönlichen Erfahrung heraus ein Urteil bilden und Entscheidungen treffen muss. Nach innen gilt hierbei das Kriterium der Kohärenz und nach außen das der Toleranz als Leitlinie.

---

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Teil A / Kapitel 1.5.

Dies beinhaltet auch, seine persönliche Meinung zu finden, sie zu sagen, aber daneben auch die Andersartigkeit anderer individueller Zugänge zum Religiösen zu respektieren.

## **Religiöse Identitätsfindung**

Die religiöse Identitätsfindung ist grundlegend von der Unterscheidung des Erkennens der einmaligen „Identität“ (Danis 1989<sup>2</sup>) von den multiplen „Identitätskonstruktionen“ (Keupp 2006<sup>3</sup>) abhängig, die in Gleichzeitigkeit das Sein und Leben des Menschen bestimmen. Unter *einmaliger Identität* ist die durchgehende Linie von der Geburt bis zum Tod eines jeden Menschen zu verstehen, die ein einmaliges, strukturelles Schicksal aufweist (vgl. Danis 1989<sup>2</sup>, S. 104-124, 2009, S. 95-107). Primäre Ausdrucksform der Identität eines Menschen ist sein persönliches Sprechen, in Abgrenzung vom ausschüttenden Reden, das auf der Ebene des Redens über seine imaginären Identitätskonstruktionen verbleibt. Diese bildhaften, pluralen und bricolageartigen Identitätskonstruktionen gehören ebenfalls zum Menschen dazu, die er im Laufe der Identitätsentwicklung jedoch zu erkennen lernt. Vom *hörenden* Sprechen des Menschen ist es abhängig, je nach Reife und Entwicklungsgrad, inwieweit er seiner einmaligen Identität sprechenden Ausdruck zu verleihen vermag.<sup>21</sup> Zur Identität des Menschen gehören in dieser Definition eben nicht nur der körperliche Ausdruck und seine gestalterischen Fähigkeiten, wie die körperliche Gestalt, das Gesicht und bspw. besondere sportliche, handwerkliche oder künstlerische Fähigkeiten, sondern v.a. sein sprachliches Vermögen bewusste und unbewusste Sinnzusammenhänge zu erkennen und im gegenwartsbezogenen Gespräch dem anderen Menschen mitzuteilen.

Joachim Kunstmann fasst Prozesse der religiösen Identitäts*konstruktion* folgendermaßen zusammen:

„An der faktischen Veränderung des religiösen Subjekts in Richtung einer ‘multiplen Identität’, flexibilisierter Persönlichkeitsstruktur, Rollenakkumulation etc. ist kaum zu zweifeln. Sie ergibt sich automatisch

---

<sup>21</sup> Vgl. die Unterscheidung von *Reden* und *Sprechen* bei J. Danis (1992<sup>2</sup>); siehe hierzu auch Möde (1995<sup>2</sup>).

schon aus [...] der Übernahme von religiösen Einzelementen, die je für sich partielle und verschiedenartige Identifikationen bedeuten. Dieselbe Veränderung variiert noch einmal auf der zeitlichen Achse: Auch die im Lebenslauf zeitlich punktuell oder zyklisch erfolgende Identifizierung mit einzelnen religiösen Gehalten, Vorstellungs- und Praxiskomplexen bedeutet eine immer partieller erfolgende religiöse Prägung. Solche Prägungen können ebenso verabschiedet wie addiert werden oder sich akkumulativ überlagern. Sie widersprechen in jedem Falle der Vorstellung einer in sich hierarchisch geordneten, einheitlichen Identität.“ (ebd., S. 104)

Der Begriff der **Bricolage** (Claude Lévi-Strauss) ist für die multiplen religiösen Identitätskonstruktionen die passende Symbolisierung. Dubach (1993) charakterisiert die Bricolage als das Kennzeichen für Religion überhaupt. In der Bricolage ordnen sich Versatzstücke durch die Vermischung von mono-, heno-, poly- und pantheistischer (sowie polydämonistischer) Religion neu, es entstehen aufregende Kombinationen von vormals disparaten Elementen (vgl. Reppenhagen 2000). – Bspw. galt für die afrobrasilianischen Sklaven bis weit in das 20. Jahrhundert hinein die Bricolage der Umbanda-Kulte mit christlichen Elementen als Reaktion auf die Verbote der Herren, ihre aus Afrika mitgebrachten Kulte zu feiern (vgl. Sadzio 1997). Bricolage entstand in diesem Fall aus der Oppression heraus, die eigene afrikanisch-polytheistische Religiosität nur versteckt praktizieren zu können. Offiziell wurden katholische Heilige bei Festzeremonien geehrt, aber in Wahrheit wurden die alten afrikanischen Orixá-Gottheiten angebetet und um Beistand sowie Hilfe angerufen. Das Moment der Abgrenzung gegenüber der monotheistischen Religiosität der portugiesisch-katholischen Herren trat in den Zeiten der Sklaverei<sup>22</sup> stark in den Vordergrund (vgl. Verger 1987<sup>2</sup>; Suess 1993; Meissner & Mücke & Weber 2008). Das Interessante bei dieser polytheistisch-symbiotischen Bricolage (vgl. Fraas 2000, S. 237) ist, dass die katholischen Heiligen und die afrikanischen Orixás unbewussterweise zueinander passten, d.h. dass jedem katholischen Heiligen koinzidenterweise<sup>23</sup> ein afrikanischer Orixá zugeordnet werden konnte (vgl. Sadzio 1997). Diese Umgestaltungsprozesse erfolgten aus der inneren Notwendigkeit und Zwangslage heraus, die eigene afrikanische Identität auch in der Religionsausübung mit Gewaltandro-

---

<sup>22</sup> Meissner & Mücke & Weber (2008) weisen darauf hin, dass der Begriff „Sklaverei“ nur im jeweiligen Kontext eine Bedeutung zugeschrieben werden kann, weil Sklaverei viele feine Nuancierungen aufweisen kann, die sich je nach Zusammenhang und Zeit ändern.

<sup>23</sup> Vgl. den Begriff der „signifikativen Koinzidenz“ in der Psychologie C. G. Jungs.

hung verboten bekommen zu haben, da es in der Beziehung Herr-Sklave immer um ein ungleiches Macht- und Gewaltverhältnis ging und bis heute geht. Dies ist auch daran zu erkennen, dass bis in die 70er Jahre hinein Umbanda-Kulte teils polizeilich verfolgt wurden (vgl. Maués & Villacorta 1998, S. 25). Erst mit dem 21. Jahrhundert besinnt man sich in Brasilien auf die afrobrasilianischen Religionen als auf einen wichtigen Inspirator für brasilianische Religion, Musik und Tanz.

*Religiöse Erfahrungen* erleben in heutiger Zeit eine Vervielfältigung in die Vielheit von Spiritualitätsmustern hinein und eine gleichzeitige Tendenz der Abwendung von den großen institutionalisierten Volkskirchen (vgl. Pöhlmann 2008). Zunehmend bilden sie die Schnittmenge der Passung von religiösen Versatzstücken für das persönliche Leben und der Fortschreibung des individuellen Lebenslaufs und dienen als Korrelate auch für eine religiöse Auswahlmentalität (vgl. Kunstmann 1997, S. 107; Reppenhagen 2000).

„Aus dem Angebot objektiv bereitstehender Sinndeutungsangebote wird angenommen, was für die subjektive Lebensführung aufgrund der eigenen individuellen Erfahrung wichtig und nützlich ist. Das pluralistisch bereitstehende Angebot erfährt seine Realisation nur noch durch einen privatisierten Filter und diese Filtrierung geschieht hauptsächlich nach der Maßgabe privater Betroffenheitserfahrung.“ (Drehse 1994, S. 140; zitiert aus Kunstmann 1997, S. 107)

Während das Oppressionsverhältnis der afrikanischen Sklaven in Brasilien der Grund ihrer symbiotischen Bricolage der Umbanda-Kulte mit einem Teil der katholischen Heiligen war, sind es gegenwärtig die oppressiven Strukturen eines gesellschaftlich und medial verankerten Konsumsystems, das den Heranwachsenden dazu zwingt, sich Facetten einer bruchstückhaften (Schein-)Religiosität anderer aneignen zu *wollen*, anstatt sich auf den Weg einer viel anstrengenderen Auseinandersetzung mit der eigenen, sprachlich zugänglichen Identität und Person zu begeben, um schließlich der Frage nach dem eigenen Glauben zu begegnen. Für diese Art des mühsamen und kleinschrittigen Kennenlernens der eigenen Person und des eigenen Glaubens fehlen auch die erforderlichen Kenntnisse und Erfahrungen im Gestalten von zwischenmenschlichen Beziehungen, bspw. zwischen Schülern und dem Lehrer. In diesem *Zwischenraum* zwischen Lehrer und Schülern geschieht das Unterrichtsgespräch über Themen der Religionslehre und

eröffnet somit die Chance des Kennenlernens anderer, bisher nicht gekannter Zugänge zum Glauben im Wort und zu anderen Dimensionen praktikabler menschlicher Religiosität. Es wird klar, weshalb die Ausrichtung „synthetischer“ Bricolage (Fraas 2000, S. 237) u.a. auf die Erlebnisintensität beschränkt bleibt, weil der Körper gerade der imaginär gefüllten Psyche Pubertierender gehorcht und für ein gefühlsintensives, magisch-mystisches Erlebnis (bspw. bei extatischen Tänzen bei Jugendgottesdiensten) erhalten muss.<sup>24</sup> Es wird deutlicher, weshalb traditionell verordnete Religiosität durch die Großinstitution der Kirche ihre Passungsmöglichkeit verliert, solange sie nicht wahrnimmt, dass vielen heutigen Schülern ein wichtiges Verbindungsstück in der Beziehungsgestaltung teilweise oder auch ganz fehlt, denn die Anlage zum Hören und Antworten ist zwar in jedem Menschen vorhanden (vgl. Kunstmann 1997, S. 107), nötig ist aber eine kontinuierliche Übung einer hörenden und kommunizierenden Beziehungserfahrung vom Kleinkind bis hin zum jungen Erwachsenen und darüber hinaus.

Ähnliches gilt für ästhetisch-sinnlich religiöse Erfahrungen, die einen breiten Raum gerade bei jungen Menschen einnehmen. Kunstmann nennt diese synthetischen Bricolagen eine urevangelische Tendenz einer sich mit den Zeitanforderungen ändernden Religiosität.

„Christliche Frömmigkeit ist zuinnerst nicht eine Übernahme von absolutistisch zu erfüllenden Vorgaben, sondern das nur vom einzelnen Individuum zu leistende bzw. zu erfahrende, spontane, situativ bedingte, grenzüberschreitende Vertrauen auf Gott.“ (ebd., S. 118)

---

<sup>24</sup> Kunstmann nimmt hierzu eine etwas positivere Position ein, wenn er schreibt: „Schließlich bedeutet auch die Ästhetisierung der Religion nicht die Verabschiedung ihrer Inhalte, sondern einen veränderten Umgang mit diesen. Die neue Hochschätzung von Festlichkeit und Feier, Spiel und Lebendigkeit hat in den christlichen Kirchen bereits viel bewegt. Auch die damit verbundene Abwendung von einer Suche nach fester, vorgegebener Gewissheit bedeutet eine qualitative Veränderung, nicht eine inhaltliche Verflachung; an ihre Stelle tritt zunehmend die momenthafte, erfahrungsintensive und tendenziell alltagspraktisch ausgerichtete *Vergewisserung* des frommen Subjekts.“ (Kunstmann 1997, S. 118) – Kunstmann sieht dies zu oberflächlich, da die Vermittlung von religiöser Sinnerfahrung im Kernstück das Lesen und die Auslegung der biblischen Schrift beinhalten muss. Das heißt nicht, dass nicht auch kirchliche oder religiöse Feste als Ausnahmetage gefeiert werden sollten. Ich wehre mich aber gegen eine Verflachung der christlichen Feste durch die Vereinnahmung eines global-medial agierenden Konsummarktes, der leere *Scheinhülsen* der christlichen Festen benützt, nur um seine wahnhafte Gier nach Gewinnmaximierung zu verschleiern.

Kunstmann idealisiert diese Neugestaltungsprozesse, denn sie können den Menschen auf seinem Lebensweg die Antworten zu den existentiellen Fragen jedes menschlichen Lebens verwehren und geradezu in die Irre führen. In jedem Menschen ist von Kindheit an die Grundfähigkeit der Frage angelegt. In einer Zeit, in der kaum mehr Raum und Zeit besteht, Kindern die Chance zu geben, ihre persönlichen Fragen ihres kleinen Lebens stellen zu dürfen, bekommen sie auch keine Antworten mehr. Frage und Antwort ergibt im Menschen die Möglichkeit (noch nicht die Gewissheit) einer Synthese und einer Weiterentwicklung seiner Persönlichkeit. Es geht folglich darum, dass dies im Kern der synthetischen Bricolage fehlt.

**Zusammenfassend** sei auf den Punkt gebracht: Jeder Mensch besitzt in seiner Geschöpflichkeit ein unverwechselbares genetisches Profil und in der Folge auch in seiner *transreligiösen* Identität (vgl. hierzu Graf 2009). Wird diese Individualität von *imaginären* Vorstellungen oder medialen Bilderfluten überlagert, verliert der Mensch sozusagen den *Überblick* über das Wesentliche seiner menschlichen Bestimmung, die ihm eigentlich gebietet, die ihm eigenen, zum jeweiligen Lebensabschnitt passenden, existentiellen Fragen zu formulieren und sie an einen anderen Menschen zu richten, der auch eine Antwort zu geben vermag.<sup>25</sup> Daran mangelt es der synthetischen Bricolage, weil ihre Facetten zwar für den Moment gefühlsintensiv erlebte Religiosität im Menschen hervorrufen, ihn aber in seinen Fragen – z.B. nach Erlösung – alleine lassen. Sprachlosigkeit,

---

<sup>25</sup> Wir schließen uns hier Schwöbel (2008) an: „Identität ist weder eine soziale Konstruktion, noch darf sie sozial dekonstruiert werden. Sie wird nicht durch ein gutes Gruppengefühl zugesprochen. Wenn die anderen meine Identität konstruieren können, dann können sie sie auch dekonstruieren. In diesem Sinne hat Sartre Recht, wenn er sagt: ‘Die Hölle – das sind die anderen!’ Das christliche Verständnis von Identität versteht diese als begründet in der Beziehung zu dem dreieinigen Gott. Sie wird jedem Menschen in der Taufe zugesprochen und ist deshalb unverfügbar und unveräußerlich. Für jeden von uns gilt: ‘Fürchte Dich nicht, ich habe Dich bei Deinem Namen gerufen. Du bist mein.’ Es ist eine unveräußerliche Identität, die eine unveräußerliche Würde begründet.“ (ebd., S. 248 f.) Insofern kann man auch von einer von falschen Scheinidentitäten, die von anderen meist fraglos übernommen wurden, befreienden Kraft der christlichen Identität sprechen. Schwöbel spricht in diesem Zusammenhang vom Evangelium als Befreiungsbotschaft und bezeichnet dies als Kern evangelischer Identität. Die Freiheit gewinnt der evangelische Christ laut Schwöbel durch die reformatorischen Maxime: ‘sola scriptura, solus Christus, sola fide’. Er stellt im Folgenden die Frage, wie die Auslegung und das Lernen mit der Bibel heute noch adäquat vermittelt werden kann. – An dieser Stelle kann man auf die Synthese in der Lehre der Psychosymbolik hinweisen. Mehr dazu im Kapitel über „Psychosymbolik“.

Einsamkeit und Beziehungslosigkeit sind die Folgen. Theologie hat diese Veränderungsprozesse ernst zu nehmen und nach einer adäquaten Reflexionsform in Zeiten der Optiongesellschaft zu fragen (vgl. hierzu EKD TEXTE 96. 2009). Hieraus ergeben sich Fragen nach den Grenzen der Bildung und der Spiritualität der gegenwärtigen Theologie (vgl. Zulehner 2007, S. 152 ff., 2005; Möde 2009; Kunstmann 1997, S. 236 ff.; Leppin 2007). Einen Beitrag der besonderen Art, Antworten auf diese *transreligiösen* Fragen zu formulieren und als kombinatorische Methode im psychosymbolischen Gespräch zu praktizieren, bietet das Konzept der Psychosymbolik (Johanna Danis), auf das wir in Teil A / Kapitel 5 näher eingehen wollen.

Im folgenden Kapitel wird zunächst ein Teil der Ergebnisse einer Jugendstudie Werner Helsepers vorgestellt, in der er zu **Mustern religiöser Orientierungen** Jugendlicher gekommen ist, die auch für unsere Untersuchung der brasilianischen Multiplikatoren von tiefem Interesse sind.

### 1.3 Religiöse Orientierungen von Jugendlichen

Werner Helsper geht von der Fragestellung aus, ob das *postmoderne* Selbst einen neuen Subjekt- oder Jugend-Mythos darstellt. Er setzt sich mit dieser Fragestellung anhand von religiösen Orientierungen von Jugendlichen auseinander, was auch für die vorliegende Arbeit von Interesse ist.

#### 1.3.1 Die Entlarvung des *modernen* Selbst als Täuschung

Zunächst fasst W. Helsper die Entstehung, die Krise und die Entzauberung des *modernen* „Selbst“<sup>26</sup> zusammen, indem er schreibt, dass sich – zumindest für den europäischen Kulturkreis – eine Abkehr von magischen und mythologisch-religiösen Weltbildern und eine anschließende Relativierung durch ein nüchternes, neuzeitliches sowie modernes Weltbild abspielt. Er möchte diesen Prozess nicht verstanden wissen als eine Art von evolutionärer Entwicklung des Selbst hin zu etwas Höherem oder Besserem, um die diesem Denken zugrunde liegende pejorative Bedeutungszuschreibung sogenannter „primi-

---

<sup>26</sup> Vgl. auch die angloamerikanische psychoanalytische Richtung der Selbstpsychologie von H. Kohut. Kohut erforschte in der Nachfolge Freuds den Narzissmus, ausgehend von der griechischen Sage, bei der sich Narziss, der die in ihn verliebte Echo verschmäht, in sein eigenes Spiegelbild verliebt, das er im Wasserspiegel erblickt. Narziss stirbt sozusagen an dieser narzisstischen Form der Selbstliebe. In Abgrenzung vom narzisstisch besetzten Ich ist Kohuts Selbst die eigene Person eines jeden Menschen, durch die er sein Selbst-Sein in der Welt mittels seiner Beziehungen erfährt. Treten in der Entwicklung der Persönlichkeit Störungen auf, wird seiner Meinung nach auch die Selbst-Entwicklung behindert und gestört. Der Mensch braucht für seine Selbst-Entwicklung das Gespräch mit anderen Menschen, schon vor der Geburt und in den ersten Lebensmonaten mit der Mutter als erste Bezugsperson, später mit dem Vater und dann in Erweiterung des „ödüpalen Triangulums“ (J. Danis) mit anderen Menschen. Treten hier Mängelerfahrungen auf, können sie durchs psychoanalytische Setting ins Bewusstsein gehoben werden. Die Mängel können nicht ausgeglichen werden, sondern die Person kann das Weiterleben mit ihnen nun einüben. – Kohuts *Selbst* ist fragmentarisch zu sehen, das nie in sich geschlossen, ganz und funktionstüchtig ist. Seiner Meinung nach führt der psychoanalytische Prozess zur Heilung und annähernden Ganzwerdung des Selbst (vgl. Kohut, H. (1971), was aus heutiger Sicht stark idealisiert ist. *The Analysis of the Self*. (dt. Narzissmus, 1973); ebd. (1979). *Die Heilung des Selbst*, Frankfurt a.M.).

An diesem Konzept Kohuts ist zu kritisieren, dass es potenziell wieder in die imaginierte Täuschung eines Selbstbildes führt, da der einzige Ausweg eben nicht das Selbstbild sein kann, sondern die Akzeptanz des Sprechens und Hörens in der Gegenwart des psychoanalytischen Gesprächs, um dem realen Gehalt der Gegenwart im *Wort* zu begegnen, nämlich dem unbewussten Sinn (vgl. Danis 1996<sup>2</sup>, besonders der 2. Teil: „Narzissmus in Mann und Frau“).

tiver“ Kulturen aus einem eurozentrischen Blickwinkel auszuschließen. Er weist darauf hin, dass damit keine strikte Differenz behauptet wird und somit die Vermischung von Magie und Religion, Politik und Öffentlichkeit im modernen Weltbild einhergehend mit einer religiösen Rationalisierung (Helsper 1997, S. 175) möglich ist. Helsper weist auf Oevermann hin, der darauf eingeht, dass im Prozess der Säkularisierung die Bewährungs- und Erlösungsproblematik nicht verschwunden ist, sondern im Gegenteil geradezu in schärferer Dimension in jeder einzelnen Lebensgeschichte als individuelles Problem deutlich wird, so dass

„[...] jedes Subjekt nur noch auf seine Weise, gerade durch Vermeidung der Regression auf kollektive inhaltliche Identifikationsangebote, seinen eigenen Bewährungsmythos anhand seiner eigenen Fallgeschichte authentisch entwickeln kann.“ (Oevermann 1995, S. 95)

Die kollektiven und übergreifenden Mythen religiöser Sinnverortung treten folglich in diesem Prozess in den Hintergrund und individuelle und lebensgeschichtliche Mythen können diese ersetzen. Helsper weist darauf hin, dass das individuelle menschliche Selbst dennoch in die jeweiligen gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge der dominanten und unterschiedlichen Weltbilder eingeschrieben bleibt.

Das Selbst ist eingeordnet in einen magischen und mythologischen Kontext einer natürlichen Schicksalsordnung, die zwar versucht wird durch magische Praxis und Rituale zu beeinflussen, wobei das Selbst jedoch durch ein zyklisches Zeitverständnis der Wiederkehr in die soziale Ordnung eingebunden bleibt. Das Selbst ist in undifferenzierteren archaischen Gesellschaften in die jeweilige mythologisch-magische Struktur der Gesellschaft eingeschrieben. Individuelle Tendenzen der Abgrenzung des eigenen Selbst vom kollektiven Selbst sind hier nur eingeschränkt möglich.

### **Lokalisierung des *modernen* Selbst**

Werner Helsper lokalisiert das moderne Selbst im religiösen Kosmos der christlich-jüdischen Heilslehre in einer linearen zeitlichen Ordnung der Entwicklung innerhalb der

Weltgeschichte. Ausgerichtet ist das Selbst hier auf die Endzeit der Erlösung des irdischen Menschenlebens in eine andere Heilswelt. Das Selbst ist einbezogen in einen weltgeschichtlichen Entwicklungsprozess (vgl. Helsper 1997, S. 175). Es kann sich in dieser Perspektive nicht nur in der Beziehung zur Welt verorten, sondern wird auch in die „Weltbeherrschung“ (zitiert nach Helsper 1997, S. 176) einbezogen. Das Selbst kann sich in diesem religiösen Kosmos zwar vom Gottesbezug emanzipieren, entkommt ihm aber dennoch nicht, da das Selbst sozusagen nicht aus dem Schöpfungsplan herausfallen kann. Erst im Prozess der Moderne mit Beginn der Säkularisierung entfernt sich das Selbst von den verschiedenen sozialen sowie religiösen Systemen und kann in einem individuierten Prozess der Selbstbildung vorherrschende Strukturen durchbrechen (ebd., S. 176).

### **Definition des *modernen* Selbst**

W. Helsper versucht im Folgenden das moderne Selbst<sup>27</sup> zu definieren, indem er auf dessen offenen, differenzierten, reflexiven und individualisierten Charakter hinweist. Er betont den offenen Charakter des modernen Selbst, weil es sich im Prozess der beschleunigten sozialen und kulturellen Veränderung immer wieder neu orientieren muss. Es herrscht eine soziale Konstruktion des Lebenslaufes vor, in der das Subjekt als Gestalter seines Lebensplanes mitwirkt. Der offene und unabgeschlossene Charakter bein-

---

<sup>27</sup> Vgl. auch die Londoner Schule mit Vertretern wie H. A. Rosenfeld, H. Segal und die angloamerikanischen Schulen H. Hartmanns, O. Kernbergs, H. Kohut, Erik H. Erikson, G. H. Mead, D. W. Winnicott, C. Rogers u.a. Sie stehen allesamt als Vertreter für die Auffassung der sogenannten „Ich-Psychologie“ oder „Humanistischen Psychologie“, deren Hauptaugenmerk darauf ausgerichtet ist, dass es im psychoanalytischen Lernprozess um eine Stärkung des Ichs gehen muss, um ein starkes und handlungsfähiges Subjekt reifen zu lassen. Dies führt zur Dialektik zwischen Selbst-Stärkung, d.h. Aufblähung des Eigenbildes zu monströsen Strukturen der Selbstbehauptung, Selbstbemächtigung und des Selbstmanagements sowie der Dienstbarmachung des Menschen für den kapitalistischen Markt, auf dem sich der Mensch als Arbeitskraft positioniert und als *Ware* anbietet. - Dies bedeutet eine Verkürzung der menschlichen Bestimmung in Bezug zum „großen Anderen“ (J. Lacan), d.h. zum unbewussten Gesetz. Erst Lacan unterscheidet das Ich (je) vom Ich-Bild (moi) und führt das sogenannte Spiegelstadium als Bildner der Ich-Bild-Instanz ein (Lacan 1973). Bei Lacan steht nun der Bezug des Ichs als „Subjekt des Symbolischen“ zu seinem wahren Sprechen und Hören (das Symbolische) zu zweit im Fokus der Psychoanalyse.

haltet aber auch größere Risiken in Form von Verunsicherungen, Lebenskrisen und die Bereitschaft des lebenslangen Lernens.

### **Das *moderne* Selbst in einer „Komponenten-Welt“**

Das moderne Selbst ist besonders differenziert, weil es nicht länger in homogene und umfassende Lebenskontexte eingebunden ist, sondern in einer „Komponenten-Welt“ (ebd., S. 176) agiert, in der sich kulturelle und soziale Wirklichkeitskonstruktionen ausdifferenzieren. Die verschiedenen Subsysteme dieser Welt tragen unterschiedliche Dimensionen von Erwartungen an das Subjekt heran, das in den zeitlichen und räumlichen Dimensionen seines Lebens sehr Konträres zu erbringen hat. Aus den verschiedenen Teilsystemen hat das moderne Selbst, die es jeweils angehenden Teile selbst zu integrieren und andere Teile zu desintegrieren, weil es in kein Subsystem des Lebens mehr ganz involviert ist. Dies führt zu einer gewissen Fremdheit in Bezug auf die jeweiligen Teilsysteme in der subjektiven Wirklichkeitserfahrung. Fremdheit wird so zu einem besonderen Aspekt der Selbsterfahrung des modernen Selbst, da es in keinem Teilsystem des Lebens mehr ganz zu Hause ist.

### **Der reflexive Charakter des *modernen* Selbst**

Ein weiterer Aspekt des modernen Selbst ist sein besonders reflexiver Charakter selbstreferentieller Art, um den pluralen Lebensformen, Weltdeutungsmodellen, individuell-kulturellen Besonderheiten und Lebensgestaltungsmöglichkeiten zu begegnen und immer wieder neue selbstreferentielle Entscheidungen treffen zu müssen. Diese immerwährenden Entscheidungsprozesse tragen zu einer größeren Verunsicherung des Selbst bei. Im Außen begegnet dem Selbst sehr viel Fremdheit. Demgegenüber versucht das Subjekt Halt im Inneren zu bekommen. Angesichts großer Pluralität in den Entscheidungsmöglichkeiten, führt dies immer wieder zu prekären Situationen, die durch Beobachtung des Selbst zu Spaltungserfahrungen desselben führen können (vgl. ebd., S.

177; Kunstmann 1997, S. 93 ff.). Folglich ist es die Schwierigkeit des modernen Selbst, angesichts pluraler Entscheidungshorizonte handlungsfähig zu bleiben. Wird die Selbstbezüglichkeit unterschritten, wird das Selbst zum Spielball äußerer Zwänge und Absichten. Wird die Selbstbezüglichkeit durch eine Vielheit von Optionen überfordert, so führt dies ebenfalls zu lebenspraktischen Entscheidungszwängen, die von außen diktiert werden. Dies führt das moderne Selbst in die prekäre Situation der Sinnleere und Ödnis im Erleben seines Lebens. Auch die rational und funktional ausgerichteten sozialen Organisationen treten in ein Spannungsverhältnis zur Privatsphäre, die das moderne Selbst domestizieren.

### **Individualisierung des *modernen* Selbst**

Das moderne Selbst ist darüber hinaus besonders individualisiert, da die Regeln des Kollektivs, die das soziale Selbst konstituieren, nur noch den formalen Rahmen für die individuellen Selbstformationen im Kontext der eigenverantwortlichen Verortung in der sozialen und subjektivierten Welt liefern. Das Selbst wird in seinen Ansprüchen von Tendenzen der Autonomie und Individualität geleitet, aus denen sich das moderne Selbst zusammensetzt. Dies führt auch immer wieder zu fundamentalen Krisen des Selbst, bei denen es scheitert und an seinen eigenen Maximen der Selbstverwirklichung zerbrechen kann.

### **Die ontologische Heimatlosigkeit des *modernen* Selbst**

Berger folgert aus dieser permanenten Individualisierung des Selbst weg von den religiösen Bezugssystemen eine ontologische Heimatlosigkeit.

„Der moderne Mensch litt und leidet an einem sich dauernd vertiefenden Zustand der ‚Heimatlosigkeit‘. Das Korrelat des Wandercharakters seiner Erfahrung der Gesellschaft und des Selbst ist, was man einen metaphysischen ‚Heimatverlust‘ nennen könnte. Es versteht sich von selbst, dass dieser Zustand schwer zu ertragen ist. Er hat deshalb seine eigenen Sehnsüchte hervorgebracht – Sehnsüchte nach einem Zu-

stand des 'Zuhause-seins' in der Gesellschaft, bei sich selbst und letztlich im Universum." (Berger & Berger & Kellner 1987, S. 74)

## **Das *moderne* Selbst als spiegelbildliche Täuschung**

Die sich aus dieser Perspektive ergebenden *Krisen* des modernen Selbst suchen wiederum nach Einbindung in mythologische Sinnsysteme<sup>28</sup>, um der Tendenz des Fallens in Ungewissheit und Vielheit entgegenzuwirken. Hieran schließt sich auch die Abkehr vom Mythos des offenen und differenzierten Selbst und seinen mannigfaltigen Möglichkeiten an. Diese Entzauberung des modernen Selbst macht die Begrenztheit der Autonomieerfahrungen des Selbst deutlich. Dies führt in der Konsequenz zur Abkehr von der Reflexivität des Selbst, dass das Subjekt in seinem Selbstbezug einen Kern seines Selbst finden könnte, das seine eigene Wahrheit berührt. Selbstreflexion wird so entlarvt als imaginärer Prozess, sich dem eigenen Selbst durch Reflexion nähern zu können (vgl. Helsper 1997, S. 180). Dieser Autonomie-Mythos des modernen Selbst wird erst durch den Erkenntnisprozess der Konstruierung des eigenen Selbst als Spiegelbild der anderen Menschen deutlich (vgl. Lacan 1973, S. 61 ff.; Danis 1996<sup>2</sup>, S. 33-58; Keupp & Hohl 2006).<sup>29</sup>

„Die *Entzauberung der Individualität und Autonomie* des modernen Selbst macht deutlich, dass Individualität auch eine sozial erzwungene Selbstformation darstellt mit aufgenötigten Entscheidungszwängen und dem Zuschreiben eigenen Scheiterns bei sozial konstituierten und der eigenen Kontrolle entzogenen Bedingungen. Selbst-Individualität ist somit auch eine Selbstformation, die zum Verkennen des Sozialen neigt und dem Selbst die sozial erzeugten Risiken individualisiert aufbürdet.“ (Helsper 1997, S. 180)

Dies macht deutlich, dass das Individuum nicht nur das Soziale verkennt, sondern auch sein eigenes Selbst (vgl. Bergmann & Hüther, S. 155 ff.). Dies führt zur Entlarvung des

---

<sup>28</sup> Vgl. Jewett & Wangerin schreiben bspw. vom „Aufstieg der Superhelden-Mythologie als Ersatzreligion“. Gemeint sind die Superhelden des amerikanischen Kinos (ebd. 2008, S. 219-222).

<sup>29</sup> Zur Philosophie und Psychoanalyse Jacques Lacans bietet Ulrike Schneider-Harpprecht (2000) eine Einführung mit Blick auf evangelisch-lutherische Theologie und Kirche in Brasilien.

modernen Selbst als spiegelbildliche Falle, in der sich das Selbst durch Reflexion in den spiegelbildlichen Selbst-Mythen nicht selbst finden kann.<sup>30</sup>

### **1.3.2 Das *postmoderne* Subjekt**

Der im vorangegangenen Kapitel akzentuierte Rahmen der Verortung der Frage nach dem *postmodernen* Subjekt kann nun konkretisiert werden. Die Ambivalenz der Frage nach dem Selbst der Moderne tritt nun erst in ihrer vollen Schärfe zu tage. Durch die Dezentrierung des modernen Selbst und die Entlarvung der *modernen* Mythen des Selbst als Täuschung kommt Helsper zur Frage der Definition des *postmodernen* Subjekts.

Im Kapitel über „Identitätskonstruktionen“ wird später skizziert, was im Mainstream gegenwärtig unter dem Titel des „postmodernen Subjekts“ angeboten wird. W. Helsper konstruiert demgegenüber eine an Jacques Lacans Praxis und Theorie der Psychoanalyse orientierte Begriffsbestimmung. Er geht davon aus, dass postmoderne Subjektivität nicht als ein oberflächliches Phänomen einer spezifischen Art und Weise der Selbstinszenierung zu verstehen ist, sondern als eine „Dezentrierung des modernen Subjekts oder als dessen ‘Steigerungsform’“ (Helsper 1997, S. 182). Postmoderne Subjektivität ist demnach eine Subjektformation, die die Modernisierungsparadoxien und Krisen nicht zu überwinden vermag, aber eine adäquate Umgangsform mit ihnen gelernt hat. Helsper meint, dass man nur dann von einem *postmodernen* Subjekt sprechen kann, wenn eine „Transformation des Subjekts in dessen Tiefenstrukturen freigelegt werden kann: nicht auf der Ebene des ‘epistemischen Subjekts’, also jener basalen Ebene kognitiver und symbolischer Komponenten, die kulturelle Vielfalt erst begründet (vgl. Oe-

---

<sup>30</sup> Lacan, J. (1973). Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion. In: ebd., Schriften I, Olten und Freiburg i. Brsg., S. 61-70 und Danis, J. (1996<sup>2</sup>). Das Spiegelstadium (Die Spiegelbeziehung). In: ebd., Einführung in J. Lacan, Narzissmus in Mann und Frau, München, S. 33-58.

vermann 1991), sondern auf der Ebene der Herauskristallisierung einer idealtypischen, kulturell spezifizierten Subjektformation“ (Helsper 1997, S. 182).

An dieser Stelle setzt das Konzept der „Psychosymbolik“ an, worauf im Kapitel 5 näher eingegangen wird.

### **Das *Selbst* im Spannungsverhältnis mit anderen Menschen**

Werner Helsper geht im Folgenden davon aus, dass sich das Subjekt im Spannungsverhältnis von Selbst und anderen Menschen im interaktorischen Sozialisationsprozess v.a. durch Anerkennung konstituiert (vgl. Bergmann & Hüther, S. 155 ff.). Das Selbst bildet sich im Spannungsverhältnis zwischen Kohärenz und Fragmentierung sowie von Integration und Desintegration. Kohärenz ist ein wesentliches Kennzeichen dieses Prozesses, indem bereits beim Kind das Selbst in Differenzierung vom Diskurs des „großen Anderen“ bestimmt wird (vgl. Lacan 1975, S. 51). In diesem Prozess bedarf es relativ verlässlicher Strukturen in der Haltung des anderen Menschen, um im Kind eine konsistente psychische Struktur zu bilden. Geschehen in der frühen Kindheit traumatische Einbrüche dieser psychischen Strukturen, können sich je nach Form schwere Grade von Destrukturierungen des Selbst ergeben, die sich bis ins Erwachsenenalter erhalten können. Dies bedeutet laut Helsper auch, dass das spätere Interesse und die Wahrnehmung von Fremdheit bei anderen Menschen relativ gefestigte Strukturen im Selbst voraussetzen. Diese interaktionistischen Vernetzungsprozesse im Selbst finden lebenslang immer wieder neue Verknüpfungen und erweitern sich bei entsprechenden Möglichkeiten permanent. Ist das eigene Selbst gefestigt und in geordneten Strukturen ausgebildet, dann kann es auch im anderen Menschen fremde Strukturen erkennen und aushalten, ohne nach „Formen der Auslöschung des Anderen durch Ausgrenzung, Eingrenzung, Unterwerfung oder Liquidierung“ (Helsper 1997, S. 183) zu greifen. Diese Subjektstruktur weist keine Dominanz des Imaginären mehr auf, d.h. bestehende Idealisierungen in

Form von „Einheitssicherung, Widerspruchsfreiheit und Ganzheit“ (ebd., S. 184) werden in Frage gestellt und durchbrochen.

Das postmoderne Selbst hat demzufolge die Fähigkeit und Kompetenz entwickelt, die „skizzierten sozialisatorischen Strukturen anzunehmen, die die affektiven, tiefenmotivationalen Selbst-Andere-Verhältnisse relativ angstfrei und offen konstituieren und die in gegenständlich, interaktiv und symbolisch reichhaltigen familialen und erweiterten soziokulturellen Kontexten eine Kompetenzentwicklung befördern, die in Richtung ‚Dezentrierung‘ während der Adoleszenz verweist, ohne dass die Kompetenzentwicklung durch starre Abwehrstrukturen und Fragmentierungsstraumen blockiert oder im Sinne zwanghafter Kohärenzsicherung enggeführt würde“ (ebd., S. 184). Helsper geht im Weiteren davon aus, dass sich diese Aspekte in Adoleszenzverläufen niederschlagen und ein Selbst ermöglichen, das offen mit den Differenzen anderer, ohne in einen Zwang zu verfallen, umgehen kann. Das Subjekt kann differenzierte Erfahrungen mit unterschiedlichen „Selbst- und Weltdeutungen, Lebens-, Wissens- und Rationalitätsformen“ (ebd., S. 184) sammeln und eine umfassende Einführung in Differenz und Pluralität erhalten. Helsper hält dies für die unbedingte Voraussetzung für die Konzeption des *post*modernen Subjekts im Spannungsfeld soziokultureller Ambivalenzen, um unterschiedliche soziokulturelle Milieus in den Sozialisierungsprozess des Selbst integrieren zu können (ebd., S. 185).

## **Zusammenfassung**

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich die Zuschreibungen der *Moderne*, aus denen sich die Selbstkonzepte der Subjekte bisher bedient haben, nicht mehr länger als tragfähig erweisen. Der Erkenntnisgewinn Werner Hespers lässt sich auf den Punkt bringen, wenn man darauf hinweist, dass sich das Selbst als *Spiegelbild* permanent täuscht und sich nur aus Bildfacetten seiner globalen und lokalen Weltwahrnehmung ein Phantom von Ich-Identität zusammensetzt.

Nach dieser Dekonstruktion des *modernen* Selbst als Täuschung kommt Helsper zu der These, dass sich neben den inneren Selbstbildern des Menschen noch ein anderes, *postmodernes* Ich befinden muss. Er geht der Frage nach, was dieses „Doppelgänger-Ich“ von seinem „Selbstbild-Ich“<sup>31</sup> unterscheidet. An dieser Stelle situiert Helsper die Dimension des „großen Anderen“ (Jacques Lacan) als symbolisches Gesetz. J. Lacan definiert das Unbewusste im Menschen als durch und durch sprachliche Struktur. Helsper nimmt nun an, dass diese sprachliche Anbindung des Subjekts an unbewusste Sprachsysteme ihn durchdringt und somit führt. In einer Zeit der allgegenwärtigen Globalisierung ergeben sich für das einzelne Subjekt somit auch unterschiedliche Zugänge zum religiösen Bereich. W. Helsper kommt in seinen Ausführungen auf sechs solcher religiöser Kategorien zu sprechen, die im folgenden Kapitel vorgestellt werden sollen.

### 1.3.3 (Neo-)Religiöse Orientierungen

In diesem Kapitel gehen wir anhand der Beziehung zwischen **Jugend und Religion** auf die Strukturbildung eines *postmodernen* Selbst bei Jugendlichen ein. Helsper relativiert zwei Sichtweisen religiöser oder okkultur Jugendpraxen.

#### Unterschiedliche Variationen des „Bricolagen-Selbst“

Die erste These beinhaltet, dass das Kennzeichen der postmodernen Moderne der Austausch einer holistischen Sinnverortung hin zu einer generellen Sinnbricolage ist. Helsper meint, dass die Bastelbiographie nicht die einzige Subjektkonstituierung ist, da dies im Widerspruch zur generellen Pluralität im Modernisierungsprozess steht. Deshalb unter-

---

<sup>31</sup> Helsper ist an dieser Stelle nicht ganz klar. Die Doppelung des Ichs beschreibt Helsper in den Begriffen des „modernen Selbst“ gegenüber dem „postmodernen Selbst“. Es scheint aber bei Helsper so zu sein, als wenn das postmoderne Selbst das moderne Selbst ablöst. Dies ist verwirrend und falsch. Lacan beschreibt die Doppelung der Identität des Menschen in den französischen Worten von „je“ und „moi“. Das „je“ ist der Ich-Kern und das „moi“ sind die Spiegelbilder des Selbst. Helsper irrt sich, wenn er meint, dass menschliches Leben in Progression nur mit dem wahren Ich-Kern möglich sei. Nach Lacan gehören beide Ichs in Gleichzeitigkeit zum Menschen dazu und sind im Laufe des Lebens in einem inneren Selbsterkenntnisprozess voneinander zu differenzieren, vermischen sich aber immer wieder.

scheidet er unterschiedliche Variationen des „Bricolagen-Selbst“ (ebd., S. 185) im Hinblick auf diverse Lebensumstände und Sozialisationsgeschichten.

### **Verschiedene Formen (neo-)religiöser und okkultur Jugendphänomene**

In der zweiten These widerspricht Helsper den *Typenbildungen*, in denen die religiöse okkulte Praxis und Suche von Jugendlichen generell als eine Konsequenz der Entmodernisierung verstanden wird, bei der eine regressive Suchbewegung konstatiert wird. Hierbei geht es um eine „rückwärtsgewandte ´neoromantische Sehnsucht nach einer kosmologisch-mystischen Weltharmonie´ und um die Suche nach Heilslehren [...], die ´einfache und eindeutige (Heils-) Gewissheiten [...]´“ (zitiert nach Helsper 1997, S. 185; vgl. Baacke & Ferchhoff 1992, S. 436 f.) anbieten. Helsper kritisiert diese Sichtweise als eindimensionale, oberflächliche, jugendreligiöse Antwort. Demgegenüber stellt er das Postulat auf, dass bei diesen okkulten und (neo)religiösen Jugendphänomenen verschiedene Komponenten beachtet werden müssen: „die adoleszente Lebenslage, die jugendkulturelle Ausformung, die lebensgeschichtliche Dimension der Selbstspannungen und die ´kognitive Dezentrierung´“ (ebd., S. 185). Er stellt dieses Postulat auf, um in qualitativ-empirischen Studien (neo)religiöse und okkulte Jugendphänomene differenzieren zu können, was auch für die vorliegende Studie von Interesse ist.

### **Der religiös-konventionelle Traditionalismus**

(1) Bei Jugendlichen, die in traditionellen, abgeschlossenen oder auch fundamentalistischen Milieus aufgewachsen sind, in denen die jeweiligen Religionen die Traditionen fortführen und bewahren, kann ein „religiös-konventioneller Traditionalismus in Form der ´affirmativen Aneignung von Sinn´ als konventionelle Fortschreibung familialer Religiosität entstehen (vgl. Fischer & Schöll 1994, S. 35 ff.)“ (Helsper 1997, S. 186). Diesem Muster eigen sind „sozialisatorische Anerkennungsverhältnisse“ (ebd., S. 186), die die elterliche Tradition identifikativ übernimmt. Es können bei diesen Sozialisierungsprozessen

sen auch Selbstspannungen auftreten, die eine „bindende und Autonomie negierende Qualität besitzen, in denen Freisetzung und Infragestellung grundlegende Traumata von Unsicherheit und Diskontinuität evozieren“ (Helsper 1997, S. 186).

Zwei Möglichkeiten sind hier denkbar, nämlich dass (a) die kognitive Dezentrierung nicht geschafft wird und die Jugendlichen bei konventionellen Mustern von Religiosität stecken bleiben. (b) Eine andere Variante wäre das Scheitern der kognitiven Dezentrierung, weil sie nicht auf das Selbst und die Orientierung bietenden Sinnmuster angewandt werden kann. Dies kann bspw. durch traumatische Erlebnisse geschehen, die eine Desintegration, einen Zerfall oder ein Beherrschtwerden von tief lähmenden Ängsten vor Unabhängigkeit zur Folge haben und Abwehrstrukturen gegen die Weiterentwicklung des Selbst festigen können.

### **Die ontologisierende Beheimatung**

(2) Eine zweite tendenziell entmodernisierende Bewältigungsform ist die „*ontologisierende Beheimatung*“ (ebd., S. 186), bei der Jugendliche - bedingt durch ihre Lebenslage und Anerkennungsverhältnisse - zu kulturellen Freisetzungen motiviert werden, die „anomische Qualität“ (ebd., S. 186) bekommen. Diese „kulturellen Destabilisierungen“ (ebd., S. 186) können - gekoppelt mit biografisch angeeigneten Verunsicherungen wie Desintegrationsängsten - zu starken Sehnsüchten nach Geborgenheit oder zu Angst vor Unabhängigkeit führen, die tiefe adoleszente „Sinn- und Autonomiekrisen“ (ebd., S. 186) nach sich ziehen können. Als mögliche Konsequenz ist nachvollziehbar, dass diese Jugendlichen von einer starken Sehnsucht und Suche nach Sicherheit, Gewissheit und Zugehörigkeit in „*mythischer Ganzheit und Gemeinschaft*“ (ebd., S. 186) getrieben werden.

## **Der antiinstitutionelle Protestokkultismus**

(3) Der „*antiinstitutionelle Protestokkultismus*“ ist zu verstehen als eine Art der soziokulturellen Deprivation innerhalb derer Selbstspannungen auftreten, die sich zwischen *Macht* und *Ohnmacht* sowie *Entwertung* und *Anerkennung* bewegen. Es geht hier nicht so sehr um eine Sinnverortung in ein geschlossenes Selbst-System. Vielmehr konstruiert sich das Subjekt ein religiöses Bild aus enttraditionalisierten, massenmedialen Bildern okkulten bzw. magischer Kontrolle und Allmacht. Dies führt zu einem archaisch anmutenden Protest, der sich aus den realen Erfahrungen der Einflusslosigkeit, „im Sinne eines ‘reziprok-instrumentellen’ Stils magischen Denkens und Handelns“ (vgl. Streib 1994, S. 312 f.) Kontrolle über sein Leben zu erlangen, ergibt. Kernpunkte dieses „*antiinstitutionellen Protestokkultismus*“ sind seine mangelnde Ich-Stärke, gering ausgeprägte kognitive Fähigkeiten und krisenhafte Selbstspannungen.

## **Die eigenverantwortete Transformation**

(4) Die „*eigenverantwortete Transformation*“ (Helsper 1997, S. 187) ergibt sich aus der persönlichen Biografie durch die Umwandlung von Transzendenz in lebensstaugliche und eigenverantwortliche Lebensparadigmen. Dies ist als ein „Prozess der Individuierung in und durch Religion zu verstehen“ (ebd., S. 187). Hierbei bilden sich neue Formationen von religiösen Gemeinschaften, die die Entwicklung der Persönlichkeit nicht verhindern (im Gegensatz zur ontologisierenden Beheimatung), sondern fördern und vorantreiben. Bei der Persönlichkeitsbildung finden Umgestaltungsprozesse des familial ererbten religiösen Fundamentes statt, hin zu einer „fortschreitenden Relativierung der sozialisatorischen Bedeutung ‘großer Transzendenz’ und kritischer Auseinandersetzung“ (ebd., S. 187). Diese Prozesse führen meist zu einer Restituierung des religiösen Fundaments und orientieren sich an der Lebensstauglichkeit. Vorherrschend ist hier die Desidentifikation mit den elterlichen Figuren, um die Religiosität durch eine kognitive Dezentrierung und kritische Auseinandersetzung zu transformieren. In der Regel bedeutet dies aber keinen

totalen Bruch mit dem elterlichen Erbe an Religiosität. Dies kann allerdings gegeben sein, wenn die elterliche religiöse Sozialisation als sehr eng und einschränkend erlebt wurde und nur durch größere innere Selbstkrisen und damit einhergehende Befreiungsakte abgestreift werden kann.

### **Die Intensitätssuche**

(5) Die „Intensitätssuche“ (ebd., S. 187) ist gekennzeichnet durch eine größere Spürbarkeit im Erleben, wie bspw. beim Gläserücken, wobei es hier um Grenzerfahrungen mystischer und ekstatischer Art geht, u.a. um der Langweile des jugendlichen Alltags zu entkommen. Rainer Döbert hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass es hierbei weniger um Sinnorientierung als um ein in „Aktion geraten“ (Döbert 1978, S. 70) geht. Religiöse und okkulte Aktionen dienen hier einem besonders intensiv erlebten Moment des „Thrills“ und Risikos, in denen die Sinnfrage vor dem Thrillerlebnis in den Hintergrund rückt (Helsper 1997, S. 188; Kunstmann 1997, S. 107 f.).

### **Die „privatisierte“ Religions-Bricolage**

(6) Die „privatisierte“ Religions-Bricolage ist das Kennzeichen des pluralisierten religiösen Marktes (vgl. Luckmann 1991), deren deutlichster Ausdruck wohl das New Age ist (Helsper 1997, S. 188). Das New-Age Denken bleibt gebunden an die konkrete Lebenswirklichkeit in der Welt, wie bspw. im ganzheitlichen Wissenschaftsmythos. Dennoch vereint New-Age unter seinem Dach eine ganze Reihe von doch recht Unterschiedlichem im Verschnitt von „Religion, Psychologie und Sozialutopie“ (ebd., S. 188; Stenger 1993). Das New-Age Denken ist folglich eine Art von interreligiösem „Bastelladen“, in dem man sich eine religiöse „Sinn-Bricolage“ zusammenstellen kann. Kennzeichen dieser individuellen „Sinn-Bricolage“ ist ihre Mannigfaltigkeit und das Fehlen eines starren und strengen Rahmens einer übergreifenden Sinnordnung. Sie bleibt flexibel, offen und für die jeweiligen Herausforderungen, die das Leben an den Einzelnen stellt, *wandelbar*. Ver-

schiedene Baukastenteile können hier schnell und flexibel ausgetauscht werden und bleiben unverbindlich. Dies kommt dem jugendlichen Selbst nahe, das in sich noch offen, wandelbar und unabgeschlossen für andere Einflüsse ist. Demgegenüber stehen die „einheitlichen und geschlossenen Sinnentwürfe“ (Helsper, 1997, S. 188) der Religiosität der Volkskirchen oder auch neoreligiöser Gruppierungen, die dem jugendlichen Selbst eher Enge, Freiheitsentzug und einen „imaginierten Selbstzwang“ suggerieren (vgl. Kunstmann 1997, S. 87 ff.). In Abgrenzung zur eigenverantwortlichen, religiösen Transformation wird hier keine selbstgestiftete, übergreifende, religiöse Sinnverortung angestrebt. Der Sinn hat hier eher einen offenen und pluralen Charakter, der sich auch jederzeit wandeln kann. Dieses „okkasionelle“ (Helsper 1997, S. 188) Muster im Umgang mit dem Religiösen und dem Okkulten ist durchaus auch bei Multiplikatoren anzutreffen und setzt wohl Herkunftsmilieus voraus, die durch eine fortschrittliche Modernisierung gekennzeichnet sind oder in denen der Mensch eine starke „kulturelle Dezentrierung“ (ebd., S. 188) erfahren hat.

## **Zusammenfassung**

Die sechs verschiedenen Muster von Erscheinungsformen der Beziehung zwischen Jugendlichen und Religion lassen erkennen, dass sich in diesem prozessualen Geschehen je unterschiedliche Muster von individuell gelebter Religiosität in jedem Menschen herausbilden (vgl. Schweitzer 1998<sup>2</sup>). Diese komplexe Struktur von Wirkfaktoren sind im Prozess der Postmoderne pluraler denn je. Dennoch ist der Erkenntnisgewinn nach diesen sechs Mustern Hespers der, dass sich zwei Hauptrichtungen differenzieren lassen:

(a) Die Übernahme religiöser Traditionen geschieht durch elterliche und pädagogische Vorbilder, die den Einzelnen an traditionelle Muster religiöser Sinnverortung binden (Muster 1, 2).

(b) Die Öffnung des Menschen für plurale Möglichkeiten im globalisierten, religiösen Markt orientiert sich v.a. an der Lebenstauglichkeit (Muster 3, 4, 5, 6).

Diese sechs Muster der religiösen Sozialisationsprozesse sind auch im Hinblick auf die nachfolgend dargestellten Theoriekonzepte der transkulturellen Pädagogik und des soziopsychologischen Blicks auf Identität zu sehen. Hespers Sichtweise trägt insofern wichtige Muster zur Interpretation der Interviews von brasilianischen Multiplikatoren bei.

Im Kapitel über „Psychosymbolik“ kommt ein weiteres Muster religiöser Identitätsfindung hinzu, nämlich den religiös eingebundenen unbewussten Sinn in den Bibeltexten zu erkennen und als Lebensorientierung einzubeziehen.

Im folgenden Exkurs wird auf *Pfingstgemeinden* als eine Form von neuzeitlicher Gemeindebildung eingegangen, weil sie sich weltweit und auch in Brasilien rasant ausbreitet. Eine der untersuchten Gruppen, die Hip-Hop Gruppe *Bancada revolucionário ao gospel (BRG)*“ stammt aus einer dieser brasilianischen Pfingstgemeinden, der „Igreja do Evangelho Quadrangular“ in Belém. Hier wird versucht, einen Zugang zum Verständnis dieser besonderen Art von christlicher Gemeindebildung anhand der geschichtlichen Entwicklung der Pfingstkirchen in Brasilien zu erarbeiten, damit die nachfolgende Interpretation der Interviews erhellt wird.

## 1.4 Exkurs: Pfingstgemeinden

Die Pfingstbewegung weltweit und insbesondere in Brasilien ist eine christlich-charismatische Massenbewegung geworden, die sich durch eine Vielzahl von sehr differenziert zu betrachtenden einzelnen Pfingstgemeinden auszeichnet.<sup>32</sup> Weltweit schätzt man die Zahl ihrer Anhänger auf mehr als 500 Millionen Menschen (vgl. Plonz 2004, S. 11). Allein in Brasilien sind seit 1991 rund 1.200 verschiedene Pfingstkirchen entstanden (ebd., S. 12).<sup>33</sup> Zu ihnen gehören auch die beiden größten brasilianischen Pfingstkirchen, die „Igreja do Evangelho Quadrangular – IEQ“ und die „Assembleia de Deus – AD“.<sup>34</sup> Aus den USA (vgl. Ernst 2008, S. 57 f.) kam die „IEQ“ 1951 nach Brasilien, 1973 nach Belém und wurde als eine missionarische Bewegung bekannt, die sich als „Bittende für die Macht“ vorstellt, sich als „Eintrittstor“ zur Lösung jeglichen Lebensproblems definiert.<sup>35</sup> Viele der Pfingstpastore sind mittlerweile sehr gut pfingsttheologisch ausgebildet

---

<sup>32</sup> Vgl. die kurze Einführung von Jewett & Wangerin (2008, S. 163 ff.) zur Entstehung der *Pfingstkirchen* in Nordamerika.

<sup>33</sup> Die Magisterarbeit von Rosa Marga Rothe befasst sich mit einer Studie über die *Pfingstkirche Quadrangular* in Belém. Die Datenerhebung erfolgte im Laufe mehrerer Jahre und beinhaltet Interviews und teilnehmende Beobachtung. Die Auswertung des Datenmaterials erfolgte im Rahmen des Fachs Anthropologie an der Staatl. Universität von Pará. Für die vorliegende Arbeit ist diese Studie durchaus von Interesse, da in ihr wichtige Zusammenhänge zu Pfingstkirchen in Belém aufgezeigt werden.

<sup>34</sup> Zur Bedeutung des christlichen *Pfingstfestes*, von dem die *Pfingstbewegung* ihren Namen entliehen hat, siehe E. Möde in seinem Aufsatz „Pfingsten: Fest der Offenbarung des Geistes“. In: ebd., 2008, S. 55-59.

<sup>35</sup> H. Schäfer bemerkt zur Definition des pfingstlerisch-charismatischen Christentums, dass es in dieser Bewegung eine ungeheure Vielheit an Praktiken und Gruppierungen weltweit gibt, die sich ständig erweitern und ändern. „Timothy L. Smith hat daher die evangelikale Bewegung mit einem Mosaik (evangelical mosaic) verglichen, dessen einzelne Steinchen sehr verschieden und weit von einander entfernt sein können, sich jedoch gleichwohl zu einem Gesamtmuster zusammenfügen.“ (Jewett & Wangerin 2008, S. 296) Begriffliche Unterscheidungen bspw. zwischen Pfingstlern, Charismatikern und Evangelikalen können inhaltlich und kontextabhängig stark variieren und führen bei Befragungen eher zu Missverständnissen (vgl. Schäfer 2007, S. 199 ff.; Spittler 2000). – So differenziert bspw. die *Pew Forum* Untersuchung von 2006 einen Angehörigen einer der institutionalisierten Pfingstkirchen als *Pfingstler*, die aus einer der vielen protestantischen Richtungen hervorgegangen sein kann (bspw. Lutheraner, Methodisten, Baptisten, Presbyterianer u.ä.). Demgegenüber kann jeder Christ ein *Charismatiker* sein, wenn er bspw. zeitweise „in Zungen“ redet, wobei Charismatiker meist Zweigen der vielen Kirchen angehören, die in den 60er Jahren entstanden und bisher kaum als eigenständig institutionalisierte Kirchen aufgetreten sind (vgl. Schäfer 2007, S. 199 ff.; Spittler 2000, S. 44 ff.). Der Begriff wird meist als Adjektiv „charismatisch“ gebraucht, um die Christen einer Kirche zu markieren, die pfingstlerische Gebräuche angenommen haben. Die Mit-

(vgl. Bergunder 2000, S. 26). Auch über das Radio und TV werden ihre Botschaften im ganzen Land verbreitet und erhalten großen Zuspruch vom brasilianischen Volk. Von Seiten einiger Funktionäre bspw. der katholischen Kirche erfahren Pfingsttheologen auch starke Kritik (ebd., S. 23 f.).

Als die IEQ nach Belém kam, hat sie starken Widerstand von der bis dahin einzigen Pfingstkirche AD erfahren, die sich von hier aus in Pará und über ganz Brasilien ausbreiten begann. Die Ausbreitung der IEQ verlief dann v.a. über den Nordosten, weil hier eine Religiosität erlebt werden konnte, die der einfachen Bevölkerung in vielem sehr entgegen kam. Die Störungen der IEQ-Versammlungen gingen nicht von der AD Kirchenleitung aus, sondern vielfach von einfachen AD Gläubigen, die bspw. an den Türen der Versammlungsorte einen schrecklichen Krach machten.

Die IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) war in den 80er Jahren noch wenig bekannt und breitete sich nur langsam aus. Die Kirchenleitungen der Katholiken, der Assembleia und der Quadrangular zeigten sich besorgt über diese Bewegung. Bis heute wird die IURD nicht zur Teilnahme an den christlichen Veranstaltungen wie dem „Marsch für Christus“ (Marcha para Cristo) eingeladen. Zum „Bibeltag“ (Dia da Bíblia) und zum „Marathon der ununterbrochenen Bibellektüre“ (Maratona de leitura ininterrupta da Bíblia) kommen alle Pfingstkirchen vereint zusammen, außer der IURD und der „Deus é Amor“. Kurios hierbei ist, dass seit Kurzem auch die katholische Kirche zu einem „Bibelmarathon“ eingeladen hat, wie ihn die Pfingstkirchen schon seit Jahrzehnten anbieten.

Die Congregação Cristã ist zusammen mit der AD Pionierin des Pfingstertums in Brasilien. Beide benutzen die Wege der Massenkommunikation nicht, ebenso wenig wie die „Deus é Amor“. Die „Deus é Amor“ spricht überwiegend die ärmere Bevölkerung an, weil sie ihre restriktiven Regeln als Gegengift gegen den Konsumismus verstanden wissen will. Die „Congregação Cristã“ macht ihre Mitgliederwerbung gänzlich ohne Klerus und nur mittels der Zeugenschaft persönlicher Kontakte, aber durchaus auch mit geschulten

---

glieder der BRG würden demzufolge nur Charismatiker sein, obwohl sie aus der *Quadrangular Pfingstkirche* abstammen (vgl. Spittler 2000, S. 47).

Gläubigen. Neuerdings machen neben populären Erwachsenenpredigern auch „Kinderprediger“<sup>36</sup> in ganz Brasilien von sich reden, die sehr große Erfolge bei Massenveranstaltungen von mehreren zehntausend Menschen verbuchen können.

Ein weiteres Charakteristikum der Congregação Cristã und der Deus é amor ist ihre Ablehnung von Unterstützung von Seiten politischer Parteien. Wohingegen die IEQ, die Universal und in geringerem Maße die AD durchaus gerne die Hilfe der politischen Parteien annehmen und zu Propagandazwecken nutzen, aber deshalb auch viele Mitgliederverluste hinnehmen mussten, wenn der korrupte Missbrauch von öffentlichen Geldern aufgedeckt wurde.

Hauptcharakteristikum der Pfingstbewegung ist die persönliche Bindung an Jesus Christus, die die Grundlage für den damit verbundenen Auftrag von Evangelisierung und Mission ist. Die historisch-kritische Bibelforschung wird meist abgelehnt. Was die moderne säkularisierte Welt angeht, wird ein moralischer Werteverfall moniert. Auch deswegen wird eine Ökumene bspw. mit der katholischen Kirche sehr kritisch gesehen. Die Bibel wird zwar als die höchste Autorität angesehen, aber in Fragen der Unfehlbarkeit in der Deutung und der göttlichen Inspiration gibt es unterschiedliche Meinungen (vgl. Jewett & Wangerin 2008, S. 296).

Die Pfingstbewegung im Allgemeinen ist gekennzeichnet durch magische Vorstellungen und eine prämoderne Konzeption der Welt. Sie beinhaltet eine Abkehr von der Wissenschaftsgläubigkeit der heutigen Gesellschaft (vgl. Hochgeschwender 2007, S. 126 ff.). Die Angst vor Opfern, Zauberei, vor Besessenheit und Trance durch überirdische, spirituelle Mächte ist charakteristisch für die Einstellung vieler Pfingstler, wobei es meist um ein symbolisches Spiel zwischen „guten“ und „bösen“ Mächten geht (vgl. ebd., S. 244; Souza 1999; Schäfer 2007, S. 213; Ernst 2008, S. 60). Die pfingstkirchliche Institution bietet hier einfache Erklärungen und schnelle Hilfe an, um alle alltäglichen Probleme zu lösen und den Gläubigen ein neues Gefühl für ihr Leben zu vermitteln, das getragen

---

<sup>36</sup> „Kinderprediger“ sind brasilianische Jungen und Mädchen, die bereits mit ca. 13 Jahren eine ganze Stunde lang eine Menge von Gläubigen bis hin zu mehreren zehntausend Menschen mit ihrer frei gehaltenen Predigt und ihren Liedern in ihren Bann ziehen.

wird durch das Wohlwollen und den Schutz bspw. durch Geister und Engel.<sup>37</sup> Oft spielen Umkehrerfahrungen und radikale Wenden im Leben der Pfingstpastore eine große Rolle (vgl. Hemminger 2000, S. 14). Die Kirche ist eine streng hierarchisch gegliederte Institution, in der die Anhänger durch kostenpflichtige Kurse in Einzel- oder in Gruppenstunden immer höher in der Hierarchie aufsteigen können (vgl. Hemminger 2003, S. 151 ff.). In Zeiten der Pluralisierung des religiösen Marktes konnten Pfingstkirchen mit ihrem strengen Regelkorsett und starken volksreligiösen Elementen große Erfolge bei weiten Teilen der überwiegend ärmeren brasilianischen Bevölkerung verbuchen, auch weil diese nicht über die Ausbildung und Identitätsstärke verfügt, sich selbst ihre religiösen „Bruchstücke“ zusammenzufügen, um sich daraus eine individuell passende Bricolage-Religiosität zu konstruieren. Dies sind Gründe, weshalb das religiöse System der Pfingstkirchen in der brasilianischen Bevölkerung großen Zulauf erfährt. Kern der Beziehung des Gläubigen zu seiner Pfingstkirche ist seine Entscheidung, das Regelwerk mit allen Vorschriften und Glaubensgrundsätzen bis zur Erlösung vorbehaltlos zu akzeptieren, um sein Leben zu heiligen. Der einzelne Pfingstler wird für sein Amt direkt von Gott ausgewählt und eingesetzt.<sup>38</sup>

Die Pfingstler trennen das weltliche vom religiösen Leben. Die Seele ist gegenüber dem Körper höherwertig, genauso wie das religiöse gegenüber dem weltlichen Leben höher-

---

<sup>37</sup> Des Öfteren wurden in ethnologischen Studien die Pfingstbewegung mit den (befreiungstheologischen) Basisgemeinden verglichen und interessante Gemeinsamkeiten aufgedeckt. So schreibt Bergunder (2000, S. 17): „So kommt C. L. Mariz zu dem Ergebnis, dass beide Gruppen auf ähnliche Weise Einstellungen fördern, die es den Beteiligten ermöglichen, ihr Armutsproblem besser zu bewältigen. Nach Ansicht von Mariz ist bei den Anhängern beider Gruppen eine Art Wertewandel zu verzeichnen, der eine Diskontinuität zum vorherigen Leben markiert.“ Kern dieses Wertewandels sind nach Mariz bei den Basisgemeinden v.a. Einsichten in ein neues Verständnis von Kirche und Gesellschaft und bei den Pfingstlern dominieren Bekehrungserlebnisse, wie sie uns auch in der vorliegenden Studie bei der pfingstlerisch geprägten BRG Hip-Hop Gruppe erzählt wurden (vgl. Spittler 2000, S. 47 f.).

<sup>38</sup> In der Umbanda und im Candomblé werden die Gläubigen entsprechend durch die Orixás ausgewählt, wobei die Umbanda am „ökumenischsten“ ist, weil sie mit Seelenführern aus dem Jenseits, Indianerschamanenseelen (port. caboclos), Alten-Schwarzen-Seelen (port. pretos-velhos) und afrikanischen Orixás arbeitet.

Ebenso wird der Gläubige im Schamanismus von einer höheren Wesenheit zur sogenannten (medialen) Arbeit ausgewählt und eingeladen. Der Auserwählte genießt infolgedessen den Schutz der höheren Wesenheit.

Von diesem Schutz erzählt auch Aimeé Mac Pherson, die Gründerin der Quadrangular in den USA, in ihrer Biographie.

wertiger ist. Dies erlaubt der Pfingstkirche einen Freiraum für ihre wirtschaftlichen Transaktionen, die den Gesetzen und Regeln des Marktes unterworfen sind. Auch politische Karrieren unterliegen von religiöser Seite nicht sehr vielen Restriktionen, sie werden eher noch legitimiert durch ein „göttliches Mandat“.<sup>39</sup> Jeder kann, parallel zu seinem weltlichen Leben, in der religiösen Hierarchie durch kostenpflichtige Kurse und Gespräche aufsteigen. Diese Art der Glaubensdoktrin erlaubt es den Pfingstlern, ein normales Leben als Städter zu führen und gleichzeitig in die Ausbildung ihres „Selbstbewusstseins“, d.h. ihres „imaginären“ Selbstbildes zu investieren.<sup>40</sup> Die Pfingstkirchen entsprechen zudem Parallelwelten mit den ihnen eigenen Ordnungen und Gesetzen, wobei gerade die Armen oft wieder die Verlierer bleiben, ohne je Anschluss an die öffentlich soziale Ordnungsstruktur der Gesellschaft über Ausbildung, Arbeit oder Krankenversorgung zu bekommen. Viele der armen Teilnehmer sind seit jeher Ausgeschlossene gewesen und bleiben es sozial auch als Mitglieder in den Pfingstgemeinden (vgl. Noormann 2005, S. 112).

Enge Moralvorschriften werden von Pfingstkirchen<sup>41</sup> dazu verwendet, den Gläubigen ein Korsett von Glaubensvorschriften bzw. Geboten und Verboten zu verpassen, damit sie

---

<sup>39</sup> Vgl. E. Müller (2008) über Pfingstgemeinden in Chile: „Die Pfingstkirchen in Chile erhoben selten bis nie einen politischen Anspruch. Die Veränderung herrschender sozialer Verhältnisse ist nicht ihr vordringliches Ziel. Es geht darum, wozu eine starke soziale Kontrolle beiträgt und wodurch der Fleiß gefördert wird. Das führt dazu, dass viele Kirchenmitglieder der zweiten und dritten Generation in bessere Positionen aufsteigen; viele von ihnen wenden sich dann von der Kirche ab.

Doch die meisten kehren wieder zurück. Dafür gibt es gute Gründe: '(...) Es gibt keinen anderen Rahmen, in dem Gefühle so offen gelebt werden dürfen, und das ist etwas, was Menschen immer wieder zurückführt in den Schoß der Gemeinde. Mag sie auch rigide moralische Vorstellungen vertreten, sie bieten doch emotionale Wärme. Man darf ehrlich sein und Schwäche zeigen', erklärt Frei. (...) Und die Fähigkeit der chilenischen Pfingstler, Gemeinden zu bilden und jedem das Gefühl zu geben, er sei wichtig, hat mich sehr beeindruckt.“ (ebd., S. 26-27)

<sup>40</sup> Vgl. den Aufsatz von H. Noormann (2005): Transkultureller Fundamentalismus? Globale Trends im Christentum, in dem er auch auf die Pfingstkirchen und ihre Charakteristika eingeht und beschreibt, dass auch hier ein genaues Studium dieser Bewegung einer vorschnellen pauschalen Verurteilung vorangehen sollte.

<sup>41</sup> In Brasilien bezeichnen sich die Pfingstkirchen nicht als evangelikal (vgl. u.a. Bergunder 2000, S. 30), außer einigen wenigen, die Kontakt mit internationalen Bewegungen haben, wie bspw. den „Pacto de Lausanne“. Die Quadrangular war in Teilen an der „Teologia da Prosperidade“ beteiligt, die aus den USA vom Bischof der IURD importiert wurde (Siehe die Bücher von Kennet Hagin, der hier von seinem Empfang göttlicher Instruktionen schreibt.). Dieser theologische Ansatz ist die Zusammenfassung der neoliberalen Ideologie in religiösem Format (vgl. Alan B. Pieratt (1993). *Análise e resposta: O evangelho da Prosperidade*, Soc. Religiosa, Ed. Vida Nova, São Paulo).

Sicherheit in ihrem sonst so chaotischen Leben spüren und nun *wissen*, wie sie sich *richtig* verhalten sollen (vgl. Bergunder 2000, S. 24). Rosa Marga Rothe schreibt in ihrer Studie über die Pfingstkirche Quadrangular in Belém:

„Der ‘Crente’ (= „streng Gläubige“<sup>42</sup>) ist eine Person, die akzeptiert hat, dass er persönlich gerufen wurde, weil es eine höhere und determinierende Macht war, die ihn auserwählt hat. Das Leben des „Crente“ ist komplett geheiligt. Unterschieden von den ‘Hauptamtlichen’ der indigenen Kultur oder der katholischen Religion, sind es bei den ‘Crentes’ nicht einige wenige oder außergewöhnliche Personen in einer Vielzahl von normal Gläubigen. Die ‘Crentes’ sind alle Eingeweihte und zwar der Qualität nach ‘ausgewählt durch Gott’, alle sind zuverlässige Stifter der Abgaben, die dieses Auserwähltsein beinhaltet. Wer sich nicht an dieses vorgegebene Verhalten der Moralität hält, wird als jemand angesehen, dem noch die göttliche Erweckung fehlt oder der sich gegenüber Gott als Rebell verhält und verletzbar ist durch die Einflüsse des Bösen. Oder die Freiheit wird als eine Gefahr gesehen, die von oben kommende Orientierung zu verachten und somit auch die fürsorgliche Vormundschaft der ‘Geschwister’, ‘Väter’ und ‘Mütter’ im Glauben zu verlieren.“ (Rothe 1998, S. 209)

Hieran wird deutlich, mit welcher Bewusstseinsbildung die „Crentes“ der „Quadrangular“ arbeiten und ihren Mitgliedern mit dem Attribut, „auserwählt zu sein“ und „von Gott gerufen zu sein“, schmeicheln, bis hin zur Androhung, „noch nicht bereit zu sein“, Angst machen, wenn man die Moralvorschriften und Abgabenbestimmungen der Kirche verkennt. Diese Art und Weise, gläubige Menschen von der Pfingstkirche abhängig zu machen, ist sicherlich auch auf das geringe Bildungsniveau der Anhänger zurückzuführen. Rosa Marga Rothe beschreibt das Phänomen der ekstatischen Pfingstgottesdienste genau:

„Im religiösen Plan ist die Mehrheit nie vollkommen. In der Begegnung mit dem Numinosen ist es erlaubt, sich wie Kinder zu benehmen, zu weinen, sich Wiederholungen von Gesten und Lauten hinzugeben, die die Fusion mit der Totalität ermöglichen. Beim Singen eines religiösen Lieds, bspw. über die mystische Liebe oder die legendäre Verschmelzung, regredieren die Erwachsenen verschiedener Religionen (katholisch-traditionelle, Pfingstler oder Daimisten<sup>43</sup>) in den Ausdruck von Kleinkindern und fallen ins Genießen der Ekstase, der totalen Hingabe.

Die Quadrangularer beschreiben ihre „Treffen mit Gott“ als eine große affektive Zuflucht: sie fühlen sich wie Kinder, die auf dem Schoß gestreichelt werden, [...] fühlen sich getragen von den himmlischen Höhen, sie nähern sich einem immensen Licht oder fühlen sich in ihm, oder wie „losgelöst“ vom eigenen Inneren beim schluchzenden Singen von großer Pracht und unbeschreiblichen Höhen in unverständlichen

---

<sup>42</sup> Anmerkung des Übersetzers.

<sup>43</sup> Eine Form des Kultes, der auf die Legende von den Kindern „Cosmé und Damião (Zwillinge, katholische Märtyrer Heilige, sie sind Mediziner“ (Sadzio 1997, S. 42) zurückgeht. Sie werden in einer der neuen afro-brasilianischen Religionen, der Umbanda, zelebriert.

Sprachen. Die Befreiungen von Ängsten, Krankheit, Boshaftigkeit, [...] Besessenheit, Armut, Arbeitslosigkeit, Verlassenheit, Ungeliebtsein, Verrat, dem Gefühl des Unnützes und des Mangels an Selbstbewusstsein geben einen Eindruck der wohltuenden Effekte. Diese Erfahrungen, die schwierig in Worte zu fassen sind, werden immer von einem mystischen Leuchten in den Augen begleitet.“ (ebd., S. 212)

Diese detaillierte Beschreibung der Erlebnisse und des **inneren Genießens** (Jacques Lacan) der Gläubigen in diesen Pfingstgottesdiensten gibt einen guten Einblick in den Kern dessen, was die Menschen in diesen Kirchen bekommen: Ekstase, verstanden als eine Form des „Außersichseins“, des Losgelöstwerdens von allen irdischen Fesseln für den Moment des Massenkultes.

„In den Gefühlsbindungen der primären Identifikation in den Großgruppen wird die Schwäche der Wände, die die einzelnen Menschen voneinander trennen, als Gier erlebt, über den Massenleib mehr zu 'bekommen', als es im abgetrennten, nachgeburtlichen Leib möglich ist. Im 'Ein-vernehmen' sein, kann auch als 'Von-Einem-(Großen)-nehmen', mit größerem Schöpflöffel aus der Gemeinschaft nehmen, verstanden werden.

Alles wird einfacher in der Masse.“ (Danis 2005<sup>2</sup>, S. 25)

Hinzu kommt der wichtige Aspekt der massenhaft teilnehmenden Menschen bei diesen Arten von Pfingstgemeinden. Die Masse der Pfingstler wird durch Identifizierungsprozesse, meist ausgerichtet auf einen oder mehrere charismatische Pastoren, zusammengehalten.

„So steht das Thema der Identifizierung im Vordergrund, die hypnotische Suggestion, die Projektion des Ich-Ideals auf den Führer, das Herabsinken zum Massenindividuum, die Schwächung der intellektuellen Leistung, die Neigung zur Überschreitung aller Schranken in der Gefühlsäußerung und die Neigung zur vollen Abfuhr durch Handlungen, u.ä. mehr.“ (Danis 2005<sup>2</sup>, S. 16)

In Bezug auf die vorliegende Studie ist es interessant zu sehen, dass fast alle Mitglieder der Hip-Hop Gruppe BRG aus einer dieser Pfingstkirchen stammen und sich die befreienden Momente dieser Glaubenslehre, Bibelarbeit<sup>44</sup> und Kultuserfahrung zueigen ge-

---

<sup>44</sup> Vgl. auch die befreiungstheologische Bibellektüre von Pastoren mit Armen u.a. in Lateinamerika. Sie entstand im lateinamerikanischen Kontext von Armut und Unterdrückung als Option für die Armen in den 1960er und 1970er Jahren (vgl. Collet 2006). Einen informativen und aktuellen Forschungsüberblick bieten die Beiträge von S. Plonz und I. Richter Reimer im Heft „Weltmission heute Nr. 54/2004“ des EMWs, denen wir uns im Wesentlichen anschließen. – Heute arbeitet der CLAI (Lateinamerikanischer Kirchenrat) auf der Ebene der protestantischen Ökumene – allerdings noch unter Ausschluss der Pfingstkirchen – u.a. an der Frage der gesellschaftlichen Verantwortung der Christenheit für die beklemmende Armut großer

macht haben, um kreativ eine eigene und neue Religiosität daraus entstehen zu lassen (vgl. Self 2000, S. 77 ff.).<sup>45</sup> Sie waren eben diejenigen, die sich wegen ihrer „rebellischen“ Art nicht an die Verordnungen der Kirchenleitung gehalten haben und als „Sataner“ beschimpft wurden. Aus diesem Grund verließen die meisten die Pfingstkirche und gründeten die BRG.

**Zusammenfassend** kann man festhalten, dass die verschiedenen Pfingstkirchen sich in ihrer Mannigfaltigkeit im Einzelnen sehr unterscheiden können. Einige Pfingstkirchen sind arm und zeichnen sich durch ein hohes soziales Engagement aus, während andere durch charismatische Führer eine „Theologie der Prosperität“ verkünden lassen und die Armen schamlos wirtschaftlich ausnützen (vgl. Plonz 2004, S. 12). Noch andere führen eine Art von Gehirnwäsche durch und bekämpfen militant lokale soziale Strukturen (ebd.). Plonz warnt vor einer verallgemeinernden Verunglimpfung der Pfingstkirchen als einen Ausdruck des US Imperialismus, „auch wenn im Gefolge des Rockefeller Reports von 1969 die Verbreitung von Sekten als Mittel gegen die Befreiungstheologie<sup>46</sup> gefördert wurde“ (ebd.). Plonz weist auch darauf hin, dass es trotz aller Kritik einige Pfingstkirchen gibt, die zur Ökumene bereit sind und eine anspruchsvolle theologische Reflexion sowie Ausbildung fördern, Publikationen veröffentlichen, Netzwerke unterstützen und an lokalen sowie regionalen sozialen Kämpfen partizipieren (vgl. hierzu auch Self 2000). Es stellt sich die interessante Frage, welches die Unterschiede in der Arbeit der BRG gegenüber der ursprünglichen Quadrangularen Pfingstkirche sind. Dieser Frage wird im Kapitel „Ergebnisse“ weiter nachgegangen.

---

Bevölkerungsteile in Lateinamerika (vgl. Plonz 2004, S. 7 ff.). Plonz weist darauf hin, dass die befreiungstheologischen Konsequenzen seit den Anfängen einer befreiungstheologischen Bibelarbeit der katholischen und protestantischen Kirchen in sehr verschiedene Richtungen auseinandergelaufen sind (ebd.). C. E. Self weist auf einige Berührungspunkte der Befreiungstheologie mit der Pfingsttheologie hin, die durchaus einen ökumenischen Dialog fördern können (näheres hierzu siehe Self 2004, S. 79 ff.).

<sup>45</sup> Vgl. E. Müller (2008): „Schätzungen gehen davon aus, dass es heute in Chile 4.000 Pfingstgemeinden gibt. Viele von ihnen sind hoch innovativ. Auch das fasziniert den Theologen Daniel Frei. 'Aufgrund von Visionen werden immer wieder neue Symbole und Rituale erschaffen. (...) Man muss nicht Theologie studiert haben, um mit Geistesgaben gesegnet zu werden – im Gegenteil.'“ (ebd., S. 27)

<sup>46</sup> Zur Entstehung von Befreiungstheologien siehe Collet (2006).

Im nachfolgenden *Exkurs* wird auf das weltweite Phänomen der gegenwärtigen fundamentalistischen Tendenzen in religiösen Gruppierungen näher eingegangen, weil sich manche der Pfingstkirchen auch solcher fundamentalistischen Deutungsmuster bedienen und unter „Fundamentalismusverdacht“ geraten können. Gerade Jugendliche, die aus streng moralisch argumentierenden Elternhäusern stammen, können in die Gefahr geraten, von fundamentalistischen Gruppierungen absorbiert zu werden. Hier soll auf die Hintergründe und Entstehung fundamentalistischer Strömungen in den Weltreligionen allgemein eingegangen werden.

## 1.5 Exkurs: Fundamentalistische Tendenzen

Anknüpfend an das vorherige Kapitel, gibt es mittlerweile weltweit operierende Gruppierungen, die sich in ihren religiösen Programmen auch politischen Zielen verschrieben haben, die aber v.a. mit religiösen Fundamenten untermauert und legitimiert werden (vgl. Spittler 2000; Jewett & Wangerin 2008, S. 157 ff.). Auch diese Gruppierungen können sich im Einzelnen sehr unterscheiden. Unter dem Einsatz von Gewalt, Waffen und teils des eigenen Lebens wird versucht, diese politischen Ziele durchzusetzen. Deutschland gehört nach R. Hempelmann (2008), der sich auf den nordamerikanischen Fundamentalismusforscher Martin E. Marty stützt, zum sogenannten fundamentalismusschwachen Gürtel, der sich von Europa über Kanada und die nördlichen Teile der Vereinigten Staaten bis nach Japan erstreckt.

Der Begriff Fundamentalismus<sup>47</sup> fungiert derzeit als Titel für verschiedene Aktivitäten von radikal-religiösen Gruppierungen quer durch alle Weltnationen und Religionen hindurch, bis hin zu terroristischen<sup>48</sup> Netzwerken (vgl. Kippenberg 2008, S. 198 ff.; Jewett & Wangerin 2008). Oft geht man bei der Titulierung einer Gruppierung als Fundamentalisten von ihrer ausgehenden Bedrohung für den lokalen und globalen Frieden aus. Fundamentalismus ist im 21. Jahrhundert zum Schlüsselbegriff der Interpretation für terroristische Aktivität geworden (vgl. Padilla & Scott 2005). Im Speziellen gelten die islamischen Terroristen, die den Anschlag des 11.09.2001 zu verantworten haben, bei dem die Symbole der nordamerikanischen Wirtschaftsmacht zusammengestürzt sind (vgl. Boff 2002, S. 63 ff.; Jewett & Wangerin 2008), als Beispiel für Fundamentalismus. Nicht nur an den terroristischen Aktivitäten erkennt man sie, sondern auch an ihren Reden

---

<sup>47</sup> Wichtig ist es, die Begriffe Fundamentalismus und Evangelikalismus nicht miteinander zu vermischen. Hempelmann (2008) weist darauf hin, dass eine Gleichsetzung beider Begriffe nicht gerechtfertigt erscheint. Die Wurzeln des Evangelikalismus liegen im Pietismus, im Methodismus und in der Erweckungsbewegung (vgl. ebd.). Erste Gemeinschaft war der 1846 in London gegründete Verein „Evangelische Allianz“ christlicher Frauen und Männer. In der Weiterentwicklung hat es zwar auch fundamentalistische Tendenzen gegeben, die modernen fundamentalistischen Bewegungen sind jedoch eine gänzlich neue Erscheinung der Gegenwart und haben sich lediglich an diesen Vorläufern inspiriert.

<sup>48</sup> Vgl. Duden (2006): jemanden in Angst und Schrecken zu versetzen.

und Schriften, übrigens nicht ganz unähnlich denen des nordamerikanischen Ex-Präsidenten G. W. Bush (vgl. Kippenberg 2008, S. 161-182; Padilla & Scott 2005; Jewett & Wangerin 2008).

Als Ursprünge des Fundamentalismus gelten eine ethische und eine politische Komponente, gerade weil er dem Respekt und der Achtung des anderen Menschen den Kampf angesagt hat. Sie verfolgen zumeist realpolitische Ziele, die oft im Kontrast zur demokratischen Grundordnung vieler Staaten stehen. Ihre Ziele sind meist in einen höheren und göttlich legitimierten Heilsplan eingeschrieben und erfahren hieraus ihren Allmachtsanspruch.<sup>49</sup> Fundamentalisten arbeiten mit der Möglichkeit, unschuldige Menschen und auch teils sich selbst als Opfer in eine fundamentalistische, kriegsähnliche Handlung zu verwickeln, um ihren Zielen Nachdruck zu verleihen. Sie stiften Unruhe, und die Angst unter der Bevölkerung global als auch lokal wächst. Ein Fundamentalist bezeichnet sich selbst nie als solchen, sondern immer werden die anderen als solche tituliert. Für sich selbst gebrauchen sie eher das Wort radikal, sei es politisch, religiös oder wirtschaftlich konnotiert (vgl. Boff 2002, S. 25 ff.). Paulo Freire hat gelehrt, Radikalismus als Prozess zu verstehen und bis zu seinen Ursprüngen zurückzugehen, um ihn dann als Sektierismus zu erkennen. Das bedeutet das Herausnehmen oder Ausschneiden<sup>50</sup> eines Teils aus dem Gesamtzusammenhang dessen, was wir reale Struktur nennen – oder einen Aspekt bzw. Sektor schon für das Ganze zu nehmen. Es ähnelt einem Spiel, bei dem man die Strukturen eigenmächtig neu ordnet, bis sie in das jeweilige Konzept passen. Es geht hierbei eben nicht darum, im Leben und seiner Gestalt vorgegebene Ordnungen und Strukturen zu erkennen, damit das Leben der Menschen (gesund) erhalten bleibt, sondern um einen eigenmächtigen Missbrauch von Teilen der Lebensordnung, um seine fundamentalistischen Interessen und Absichten durchzusetzen,

---

<sup>49</sup> Vgl. Jewett & Wangerin, die in ihrem gemeinsamen Buch die These vertreten, dass der christliche Fundamentalismus in USA sich auf einen göttlichen Heilsplan beruft, in dem USA das auserwählte Land darstellen, dessen Mitglieder beim Hereinbrechen des erwarteten Reichs Gottes auf Erden in Richtung Gott „entrückt“ werden (genauer hierzu siehe Jewett & Wangerin 2008, S. 158 f.).

<sup>50</sup> Vgl. lat. 'seco', 'secui', 'sectus'.

und sei es eben mit Waffengewalt ohne Rücksicht auf Verluste an Menschenleben. Es wird die hintergründige Verknüpfung zwischen den Begriffen Fundamentalismus, Globalisierung und dem Risiko für die Zukunft der Menschheit deutlicher (vgl. Hemminger 2003, S. 201 ff.). Fundamentalismus entsteht in der Gegenwart mit seinen fatalen terroristischen Übergriffen wohl auch deshalb vermehrt, weil durch die allgegenwärtige Globalisierung des Lebens bis in jedes Dorf hinein, v.a. vorangetrieben durch die Gesetze der globalen Marktwirtschaft und die digitalen Kommunikationsmittel, die Distanzen zwischen Ländern, Nationen, Kulturen, Religionen oder Rassen zu verschwinden drohen. Die Wahrnehmung des eigenen Lebens, z.B. der einmaligen Identität, verlangt aber von jedem Menschen, die Distanz zu den anderen Menschen im Bewusstsein zu halten, weil er ja eben gerade nicht wie sein anscheinend naher Nachbar ausgestattet ist, eben nur ein ihm Ähnlicher ist. Der Mensch weiß ja selbst nicht, wer er ist und ist deshalb auf eine religiöse Antwort auf diese ihn unbedingt angehende Frage angewiesen (vgl. Schwöbel 2008, S. 245 ff.). Der Mensch ist ein dem Nachbarn zwar ähnlicher, aber eben v.a. unterschiedener, d.h. einmaliger, mit unverwechselbaren genetischen Anlagen und einem Namen ausgestatteter (vgl. Griese 2005, S. 24). Fundamentalismus unterliegt der Ambiguität seiner wahnhaften Wahrnehmung, weil er durch die aufgezeigte zu große Nähe zwischen Menschen die wesentlichen Unterschiede dem Untergang geweiht sieht und die Distanz zwischen den Menschen pervertiert, die er mit Gewalt und Aggression wiederherstellen will.

Kommen wir zurück zur Frage, woher der Begriff Fundamentalismus stammt. Der Begriff entstand 1915 in der Universität von Princeton, als Professoren ein kleines Buch veröffentlichten mit dem Titel „Fundamentalisten. Ein Zeugnis der Wahrheit“ (1909 - 1915) (vgl. Spittler 2000, S. 44; Boff 2002; Jewett & Wangerin 2008). Kern ihrer Aussage ist, dass sie den Teil des Christentums, der sich dogmatisch, extrem rigoros, orthodox im Denken und Handeln gegen die Modernität richtet, als fundamentalistisch titulierte. Es

geht hier folglich um die Überschreitung einer Grenze, die den beginnenden Missbrauch der religiösen Offenbarung markiert.<sup>51</sup>

Boff (2002) führt einige Beispiele der Thesen der extrem fundamentalistischen Christen an. Sie sagen, dass die Bibel die Wahrheit ist, eben exakt der Wortlaut ist wahr und von Gott inspiriert. Sie hat Gültigkeit für die Ewigkeit. Noormann (2005) konstatiert bei dem fundamentalistischen Christentum eine Tendenz des Antimodernismus, der in der heutigen Zeit nur gesellschaftlichen Verfall, Verrohung und Untergang sieht. Die Reduktion der Komplexität sowie der Kontingenz sind Kennzeichen dieser Weltdeutung (vgl. Noormann 2005, S. 108), bei der das Leben auf eine vereinfachte Art und Weise verstanden und interpretiert wird, was der Vielschichtigkeit, Widersprüchlichkeit und Mehrdeutigkeit der Komplexität des Lebens völlig widerspricht (ebd.). In diesem Zusammenhang wird ein Schicksalsplan als Strafgericht von Gott aus angedroht, mit dem bspw. kontemporane Kriege und Naturkatastrophen in Zusammenhang gebracht werden. Diese Art des dualen Denkens ist einer imaginären Symbolik gleichzusetzen, die die Topologie und Abstände des Unbewussten unberücksichtigt lässt, bspw. dass der Mensch nie kausal logisch erklären kann, in welchen Zusammenhängen Kriege oder Schicksalsschläge gegen die Menschheit im unbewussten Sinn verortet sind. Damit zusammenhängend spricht Noormann (2005) auch von einer Diskursunfähigkeit und Intransigenz fundamentalistischer Christen, die mit anderen Meinungen und Auslegungen der Wirklichkeit nicht zu Recht kommen (ebd., S. 109). Ein weiteres Kennzeichnen ist die absolute Unterwürfigkeit unter Autoritäten, ohne diese in Frage zu stellen (ebd.).

So arbeitet auch teils der Religionsunterricht in den USA ebenfalls stark fundamentalistisch (vgl. Boff 2002; Jewett & Wangerin 2008), wobei man diesen Fundamentalismus von den sogenannten klassischen Fundamentalismen<sup>52</sup> unterscheiden muss (vgl. Spittler

---

<sup>51</sup> Spittler (2000, S. 44) plädiert dafür, Pfingstler, Fundamentalisten und Charismatiker voneinander zu unterscheiden, auch wenn dies nicht immer gelingt.

<sup>52</sup> Vgl. hierzu die These Spittlers (2000, S. 52): „Die ideologische Definition des klassischen christlichen Fundamentalismus bezieht sich auf einen unerschütterlichen Buchstabenglauben im Blick auf die Auslegung der Heiligen Schrift, gepaart mit einer Theorie der Verbalinspiration, die einem Diktat nahe kommt.“

2000, S. 54 f.). Die biblischen Texte brauchen nicht interpretiert zu werden, die Deutung ist eine Sache des Satans (vgl. Spittler 2000, S. 53). Die Schöpfung geschah exakt an sieben Tagen und Eva ist aus der Rippe Adams geschaffen worden. Es gibt noch weitere Beispiele, wobei das Prinzip der Dogmatisierung von biblischen Aussagen bereits deutlich erkennbar ist (vgl. Rühle 2007). Es wird eine Aussage aus dem Gesamtzusammenhang des biblischen Textes herausgenommen und für die eigenen Interessen und Zwecke interpretiert, umgedeutet und missbraucht. In dieser Form arbeitet diese Art von Missionaren rigoros und in einer militärischen Art und Weise. Fundamentalismus ist intolerant und moralisch unflexibel, gerade in sexueller Hinsicht und in Fragen der Familie. Er richtet sich gegen den Feminismus und gegen die Befreiungsbewegung im Allgemeinen. Auffällig war in der Außenpolitik der USA in der Ära Bush die Schwarz-Weiß-Malerei, das Feind-Freund Schema des dualen Denkens. Bush nannte den Angriff auf das World-Trade-Center einen Angriff auf die „zivilisierte westliche Welt“ (Boff 2002, S. 65; Jewett & Wangerin 2008) und verstand ihn als einen Aufruf, das Böse zu bekämpfen. S. P. Huntington nannte dies bereits in den 80er Jahren schlicht den „Kampf der Kulturen“<sup>53</sup>.

Wie Kippenberg (2008) aufzeigt, hat es fundamentalistische Tendenzen in vielen Momenten der Menschheitsgeschichte gegeben. Es besteht deshalb durchaus noch das „Prinzip Hoffnung“ (E. Bloch), was auch L. Boff (2002) als hoffnungsvolle Zukunftsvision<sup>54</sup> entwirft, nämlich diesen Übergangsturbulenzen in eine „neue Zeit“ hinein bald zu

---

Wobei Spittler auch bemerkt, dass die Pfingstbewegung äußerst vielschichtig und vielfältig ist. „Unter ihren ordentlichen Professoren gibt es solche, deren Methode der Bibelinterpretation derjenigen der ideologischen Fundamentalisten gleicht. Manche akzeptieren die Literarkritik und andere moderne Methoden der Bibelforschung.“ (ebd., S. 53)

<sup>53</sup> A. Datta kritisiert die Sicht Huntingtons, wenn er die Welt in verschiedene in sich geschlossene Kulturkreise einteilt, als „falsches Weltbild“ und „falsche Einteilung der Welt in Kulturen“ (vgl. Datta 2005, S. 69 f.). Dieser Kritik schließen wir uns hier an.

<sup>54</sup> L. Boff kommt nun zu folgendem Schlussresümee seiner Überlegungen: „Die Evolution geschieht nicht linear, sondern mit abrupten Abbrüchen. (...) Ich glaube, dass das Universum so ist und wir auch so sind. Der Friede ist der Ausgleich der Bewegung und nicht der Stillstand der Bewegung. Der normale Status des Universums ist die Bewegung, so wie auch unser Leben. In diesem Sinne sehe ich, dass jede Krise läutert und reinigt. Das Wort Krise ist philologisch gesehen sehr aussagekräftig, weil seine Wurzel, im Sanskrit, reinigen bedeutet. Es stammt von der gleichen Wurzel wie das Wort ‘crisol’ (port.), ein chemisches Element, das Gold von seinen Schlacken reinigt, oder ‘acrisolar’ (port.), was soviel wie reinigen, läutern,

entkommen. Dieses Kennzeichen „Hoffnung“ entspricht durchaus auch dem brasilianischen Umgang mit Schwierigkeiten und äußerst widrigen Lebensumständen, wie sie in manchen Interviews später dargestellt werden (vgl. auch Jewett & Wangerin 2008, S. 276 ff.).

In den folgenden beiden Kapiteln geht es um die Zugänge der Pädagogik und der Sozialpsychologie zu transkultureller Orientierung, was sie aus dem Blickwinkel der pädagogischen Praxis und ihrer Theoriebildung sowie den Studien der Sozialpsychologie zu einem erweiterten Verständnis für die nachfolgende Interpretation der Interviews beitragen können.

---

bessern bedeutet. Also, jede Krise ist extrem fruchtbar, weil alle Schlacken, Abwässer, alles, was nicht mehr trägt, keinen Bestand mehr hat. Es ist das, was sich wahrhaftig an der Oberfläche zeigt.

Ich glaube, wir befinden uns an einem gefährlichen Übergang, einem kritischen Moment, in dem die alten Götter noch nicht gestorben sind und die neuen noch nicht geboren wurden. Alle sind wir angstbeladen, perplex, einen Ausweg suchend, den wir nicht augenblicklich finden. Aber wir spüren bereits die Begeisterung eines neuen Horizonts der Hoffnung. Weil mehr und mehr das Bewusstsein eines gemeinsamen Schicksals der Erde und Menschheit wächst, dass wir mitverantwortlich für unser Planetenhaus sind, uns darum kümmern müssen, weil wir kein anderes zum Wohnen haben.“ (Boff 2002, S. 89 f.)

## 2. Ein pädagogischer Blick auf transkulturelle Orientierung

In diesem Kapitel geht es um eine Klärung dessen, was gegenwärtig unter Transkulturalität im erziehungswissenschaftlichen Kontext verstanden wird.<sup>55</sup>

### 2.1 Kulturelle Orientierung

Beginnen wir mit der Klärung des Begriffs Kultur. In vielen Beiträgen wird eine Gleichsetzung von „Kultur“ mit „Nationalkultur“ vollzogen, was sehr problematisch ist (vgl. Datta 2005, S. 6). Den Bewohnern eines Landes und den darin wohnenden Migranten werden bestimmte kollektive Eigenschaften der Kommunikation und des Verhaltens zugeschrieben. Grenzen dieser Eigenschaften sind häufig die Nationalstaatsgrenzen. Noch vor einigen Jahren wurde dies „Nationalcharakter“ genannt, heute nennt man es „Leitkultur“ oder „Kulturstandards“. Grundlage dieser Annahme ist die Unterstellung einer Einheit von „Territorium, Staatsbürgerschaft, Sprache, Ethnizität und Mentalität“ (Flehsig 2000, S. 1). W. Welsch bezieht hierzu deutlich Stellung, wenn er schreibt:

„Meine Kritik am traditionellen Konzept der Einzelkulturen sowie an den neueren Konzepten der Multi- und Interkulturalität lässt sich folgendermaßen resümieren: Wenn die heutigen Kulturen tatsächlich noch immer, wie diese Konzepte unterstellen, inselartig und kugelförmig verfasst wären, dann könnte man das Problem ihrer Koexistenz und Kooperation weder loswerden noch lösen. Nur ist die Beschreibung heutiger Kulturen als Inseln bzw. Kugeln deskriptiv falsch und normativ irreführend. Unsere Kulturen haben de facto längst nicht mehr die Form der Homogenität und Separiertheit, sondern sind bis in ihren Kern hinein durch Mischungen und Durchdringungen gekennzeichnet. Diese neue Form der Kulturen bezeichne ich, da sie über den traditionellen Kulturbegriff *hinaus*- und durch die traditionellen Kulturgrenzen wie selbstverständlich *hindurchgeht*, als *transkulturell*.“ (Welsch 1997, S. 5)

---

<sup>55</sup> Eine Studie über „Transkulturelle Identitätsbildung“ erhoben K. Hauenschild und M. Wulfmeyer unter Studierenden und zukünftigen Multiplikatoren von pädagogischen Handlungsfeldern. Hierbei wurde eine Gruppe mit 37 Studierenden mit Migrationshintergrund und demgegenüber eine Gruppe mit 15 Studierenden ohne Migrationshintergrund befragt und ausgewertet. Als ein Ergebnis der Befragung kam heraus, „dass sich transkulturelle Orientierungen bereichsspezifisch differenzieren“ (Hauenschild & Wulfmeyer 2005, S. 190).

Es gleicht einem Spiegelbild, das aus starren Bildkonstruktionen besteht und ein Sammelbecken für Projektionen ist, wenn man bspw. davon redet, was alles als *typisch deutsch* gilt. An dieser Stelle weisen wir auf die große Gefahr solch einer Verallgemeinerung und Einseitigkeit von Kulturstandards hin, wie sie auch in gewissen fundamentalistischen Ideologien beheimatet sind. Kultur kann demnach nie eine feste Definition innehaben, denn sie gestaltet sich im lebendigen Austausch eines jeden einmaligen Menschen mit seiner sich verändernden Umwelt jeden Moment im Leben neu. Demnach ist es sinnvoll, von einer offenen und im Fluss befindlichen Kultur zu sprechen, um anzuzeigen, dass Kultur sich in jedem einzelnen Mensch in seiner Beziehung zum persönlichen Leben ständig neu ereignet, entwickelt und äußeren Beeinflussungen ausgesetzt ist sowie einer permanenten Veränderung unterliegt. Aus diesem Grund ist es sinnvoll, von einem „individualistischen Kulturbegriff“ (Griese 2005, S. 24) auszugehen, da jeder Mensch in seinen biographischen und sozialisatorischen Mustern einmalig ist. Dies markieren wir mit dem Begriff **Transkulturalität**, um **über** den Begriff Kultur hinaus zu verweisen und den Akzent in unserer Terminologie auf den offenen und einmaligen Charakter von individueller Kultur zu legen (vgl. Bolscho 2005, S. 30 ff.).

Busche (2000) definiert in einer historisch-systematischen Analyse vier Grundbedeutungen des Begriffs Kultur im Allgemeinen, die bis heute die unterschiedlichen Blickwinkel markieren, wenn jemand von seiner individuellen Kultur spricht (vgl. Göhlich u.a. 2006, S. 10).

**1. Individuelle Kultur als persönliche Praxis, i.S. einer vollkommenen Pflege der individuellen und natürlichen Anlagen** (vgl. Busche 2000, S. 70). Gemeint ist bei diesem Kulturverständnis die individuelle Kultivierung bestimmter Anlagen, Fertigkeiten, Fähigkeiten und Vorlieben, wie bspw. die „Kultivierung des Körpers, des Geistes, der Sprache usw.“ (Göhlich u.a. 2006, S. 10).

**2. Individuelle Kultur, die man persönlich innehat, als ein erlernter innerer Grad an Gepflegtheit und Vollkommenheit** (vgl. Busche 2000, S. 76). Diese erworbene individuelle Kultiviertheit ist sozusagen das Resultat der persönlichen Lernprozesse in Bezug auf Körper-, Geistes- und Sprachkultur (vgl. Göhlich u.a. 2006, S. 10).

**3. Individuelle Kultur, in der man wohnt und lebt.** Hierunter ist die Teilhabe und Bindung an grundlegende Traditionen der verschiedenen Institutionen, Geistes- und Lebensformen gemeint, die sich je nach Individuum differenziert ausgestalten (vgl. Busche 2000, S. 77). Dieser Kulturbegriff öffnet den Blick vom persönlich-privaten Lebensbereich auf die öffentlichen Beziehungen des einzelnen Individuums innerhalb einer oder mehrerer Gesellschaften, in denen er sich bewegt. Deshalb kann man von individueller Kultur im Plural sprechen, da jedes Individuum verschiedene Zugehörigkeiten aufweisen kann (vgl. Göhlich u.a. 2006, S. 10).

**4. Individuelle Kultur, die jeder einmalige Mensch anders gestaltet, schafft, fördert und „als (nationalen) Besitz verehren kann:** die höhere Welt der Werte und Werke der Kunst, Philosophie und Wissenschaft“ (Busche 2000, S. 86), die sogenannte höhere individuelle Kultur (vgl. Göhlich u.a. 2006, S. 11). Bei diesem individualistischen Kulturverständnis wird nicht eine Vielheit von gesellschaftlichen Errungenschaften zusammengefasst, sondern jeweils ein Teil abgegrenzt und herausgehoben (ebd.), der für das einzelne Individuum Relevanz bekommt oder den es bereits innehat.

Individuell-kulturelle Orientierung ist somit eine ziemlich komplexe Angelegenheit, die von jedem Menschen ein hohes Maß an transkultureller Kompetenz erfordert, um in jeder Situation im Leben adäquat sprechen und handeln zu können. Es ist demnach falsch, von der Annahme auszugehen, dass zwei Menschen, nur weil sie aus einer anscheinend gleichen Kultur kommen, auch auf einen gleichen Interpretationsmodus ihrer Weltwahrnehmung zurückgreifen können.

Man ging bisher davon aus, dass man „verschiedene Kategorien zur Erfassung kultureller Orientierung der Menschen verwendet“ (Flechsig 2000, S. 2). In der Kulturtheorie kann man diese Unterscheidung noch bei verschiedenen Autoren<sup>56</sup> finden. An Hand der Kategorien dieser kulturellen Orientierung ließ sich bisher der Begriff der Interkulturalität erklären. Aus der kulturellen Orientierung ergaben sich Konsequenzen für die Wahrnehmung und das Handeln von Menschen, die sich v.a. in zwei Handlungsmustern niederschlugen:

(a) Zwei Menschen begegnen sich, die auf eine ähnliche oder gleiche kulturelle Orientierung zurückgreifen können. In dieser Situation werden sie sich wahrscheinlich aufgrund der gemeinsamen Ausgangsbasis einigermaßen gut verständigen, weil sie das Denken und Handeln bereits aus ihrer eigenen Erfahrung kennen und sie deswegen keine Notwendigkeit einer Reflexion verspüren.

(b) In der zweiten Situation begegnen sich zwei Menschen unterschiedlicher kultureller Orientierung. Das Denken und Verhalten des anderen werden hier meist als fremd, andersartig und oft als nicht verstehbar erlebt.

Auf der Grundlage des individualistischen Kulturbegriffs geht man neuerdings generell von der Annahme der allgegenwärtigen Fremdheit jedes Menschen in der Begegnung mit anderen Menschen aus (vgl. Griesse 2005, S. 24). Jeder Mensch ist demnach Subjekt der jeweiligen Begegnung im Horizont seiner individuellen Kultur und der des anderen, d.h. er ist der Struktur der momentanen Begegnung mit dem jeweils anderen und seiner individuellen Kultur unterworfen.

Dieser richtige Ansatz Grieses wird später im Rahmen der „Psychosymbolik“ Johanna J. Danis erweitert hin zum „Subjekt des Symbolischen“ (Lacan 1973), was dann auch die sprachlich-unbewusste und somit *symbolische* Ordnung mit einbezieht. Psychosymbolik ist die Öffnung eines Gesprächsraums sui generis als Dritter-Raum, der *transkulturelle* Erfahrung im *Zwischenraum* zweier oder mehrerer Menschen möglich macht und zur Sprache bringt. Hauptcharakteristika dieses Gesprächsraums sind das Hören und Ausprechen dessen, was einem in der Gegenwart einfällt, ein offenes Ohr gegenüber dem

---

<sup>56</sup> Vgl. u.a. Rokeach, Kluckhohn & Strodtbeck, Hall, Hofstede, Triandis oder Thompson.

wirklich Gesprochenen, das Erkennen der dahinterliegenden Strukturen und Verknüpfungen, die bis ins sprachlich verfasste *Unbewusste*<sup>57</sup> zurückreichen. Diese Einschreibung und Einbindung des Subjekts in verschiedene Sprachebenen seines Redens, Sprechens und Handelns sind recht komplex und bedürfen daher einer tiefergehenden Erläuterung, was in Kapitel 5 geschehen soll. Zudem bringt *Psychosymbolik* durch die *Rückbiegung* auf das tatsächlich in der Gegenwart gesprochene WORT auch die Anbindung an die Dimension des *religiösen* Erfahrungsbereichs des Menschen mit sich (vgl. Danis 1990<sup>2</sup>, 2006, 2009).

Zurückkommend zum Thema der individuell-kulturellen Orientierung dient ein Beispiel als weitere Veranschaulichung, was am unterschiedlichen Umgang mit Krankheiten deutlich gemacht werden soll. Eine Krankheit kann in einem rational aufgeklärten Menschen als kausal-logische Konsequenz und in einem anderen als spirituelle Konsequenz gesehen werden (vgl. Ortiz 1985). Der Erste wird den Zweiten vielleicht für „unaufgeklärt“ halten und der andere den Ersten als „naiv“ bezeichnen. Auch hier können sich Missverständnisse ergeben, die auf die unterschiedlichen Interpretationsschemata von zwei Menschen mit ihren unterschiedlichen individuell-kulturellen Orientierungen zurückzuführen sind.<sup>58</sup> Transkulturelle Kompetenz hieße in diesem Beispiel also, von der unterschiedlichen Interpretationsweise von Krankheiten beim anderen bereits auszugehen und durch gezieltes Nachfragen das Denkkonzept des anderen verstehen zu wollen. Lacan hat ebenfalls an verschiedenen Stellen seiner Seminare stets seinen Ausbildungskandidaten der Psychoanalyse empfohlen, erst einmal davon auszugehen *nicht* vor schnell verstehen zu wollen, was der Analysand sagt, um einem grundsätzlichen Missverstehen vorzubeugen und ein eventuelles *wirkliches* Verstehen des Gesagten zu ermöglichen.

---

<sup>57</sup> Wir gehen in dieser Studie von der Definition Jacques Lacans aus, der das Unbewusste als *gegliederte Sprache* definierte (vgl. Lacan 1973).

<sup>58</sup> Vgl. die Studien von Stuart Hall, Homi Bhabha, Arjun Appadurai, die aus ihrer eigenen Lebenserfahrung heraus ein Leben in mehreren Kontinenten führten und die Ansätze der „Cultural Studies“ und der „Postcolonial Studies“ mit eingeführt haben (vgl. Schlehe 2006, S. 53).

Es wird nun darauf eingegangen, wie man im Prozess des transkulturellen Lernens weiter voranschreitet und Menschen diese Kompetenz vermittelt. Man nimmt hierfür Theorien und Kenntnisse zu Hilfe, wobei die theoretische Reflexion über die individuell-kulturelle Orientierung vier Zielen dient:

- Individuell-kulturelle Selbstreflexion,
- Sensibilisierung für individuell-kulturelle Orientierungen anderer,
- Möglichkeiten der Interpretation individuell-kulturell bedingter Missverständnisse,
- und Entwicklung transkultureller Kompetenz.

Menschen sind sich oft ihrer individuell-kulturellen Orientierung nicht bewusst und sehen ihre eigene Sichtweise vielleicht gar als universell gültiges Muster an. Dies können beispielsweise Kategorien von dem sein, was gut oder böse, richtig oder falsch, schön oder hässlich, nützlich oder unnützlich ist, aber auch Verhaltens- und Kommunikationsstile. Diese Menschen tendieren dann in der Begegnung mit anderen dazu, das Verhalten und ihre Lebensweise bspw. als ausgefallen, exotisch oder als unmoralisch einzuschätzen.

Hieraus ergibt sich die Fragestellung, welche Möglichkeiten sich anbieten, Prozesse individuell-kultureller Selbstreflexion zu fördern. Zu Beginn einer solchen Schulung kann der sogenannte „Kulturfragebogen“ (Flehsig 2000) stehen, der dazu dient, individuell-kulturelle Orientierungen zu erfassen und möglicherweise bereits dadurch den eigenen Horizont zu erweitern. Des Weiteren bieten sich Rollenspiele an, um die verschiedenen Kategorien individuell-kultureller Orientierung anschließend in der Gruppe zu reflektieren. Für die vorliegende Arbeit ist diese Fragestellung ebenfalls interessant, im Hinblick darauf welche Methoden die Multiplikatoren in den verschiedenen Gruppen nutzen, um die individuell-kulturellen Orientierungen zu reflektieren.

Es geht hier darum, wie Verständnis für individuell-kulturelle Bedingtheit von Kommunikation und Verhalten geweckt und erweitert werden kann. Es könnte beispielsweise mittels eines Fragebogens um das Thema „Unpünktlichkeit – Pünktlichkeit“ gehen, um so

die individuell-kulturelle Orientierung zu erfassen und ein Verständnis für den Umgang des anderen mit diesem Thema zu ermöglichen.

Die Frage nach dem Umgang mit Missverständnissen, die sich aus unterschiedlichen individuell-kulturellen Orientierungen der kommunizierenden Personen ergeben, bleibt zu untersuchen.

Es geht in der transkulturellen Arbeit darum, die *Einmaligkeit* jedes Menschen zu betonen, um Verständnis für verschiedene individuell-kulturelle Orientierungen zu entwickeln. Das heißt jedoch nicht, dass individuell-kulturelle Differenzen die Gemeinsamkeiten ausblenden sollen. Auch die Gemeinsamkeiten gilt es in der transkulturellen Arbeit genügend anzuschauen und anzuerkennen. Es geht dabei um die Entwicklung einer neuen transkulturellen Orientierung, die den eigenen wie auch den Blickwinkel des anderen schärft, um last not least „ein Drittes, Gemeinsames“ (Flehsig 2000, S. 6) zu kreieren.

Krewer erläutert fünf Merkmale für die Entwicklung einer transkulturellen Persönlichkeit:

- Es bestehen Gestaltungsmöglichkeiten für transkulturelles Handeln,
- es werden innovative Lösungen angestrebt,
- es werden individuell-kulturelle Potentiale genutzt,
- es besteht eine Tendenz zur individuell-kulturellen Weiterentwicklung und
- somit können sich individuell-kulturelle Strukturen verändern (vgl. ebd.).

Flehsig meint, dass „vor allem Personen, die in zwei oder mehreren kulturellen Kontexten aufgewachsen sind und über Wahrnehmungs-, Kommunikations- und Handlungsmuster aus beiden oder mehreren verfügen“ (ebd.), die höchste Stufe der transkulturellen Kompetenz erwerben können.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich nun weiterer Klärungsbedarf, was unter **transkultureller Orientierung** in der gegenwärtigen Diskussion verstanden wird.

## 2.2 Transkulturelle Orientierung

In Deutschland wurde der Begriff Transkulturalität v.a. von Wolfgang Welsch (1997) eingeführt. Welsch grenzt den Transkulturalitätsbegriff vom bisherigen Kulturverständnis ab, da er in *deskriptiver* Hinsicht die Grundstrukturen moderner Gesellschaften präziser erfasst und „in *normativer* Hinsicht als Orientierung dient“ (Göhlich u.a. 2006, S. 11). Welsch macht mit dem Begriff „transkulturell“ deutlich, dass dieses Konzept über das bisherige Verständnis von Kultur *hinaus* und durch die nationalstaatlichen Kulturgrenzen *hindurch* geht.

„Insgesamt reichen die Züge der Pluralität und Transkulturalität also bis in den Kern der partikularistischen Identitäten hinein. Deshalb ist jeder Partikularismus, der diese Pluralität und Transkulturalität schlicht negieren und stattdessen monokulturelle Reinheit gewaltsam durchsetzen möchte - man denke an die Fundamentalismen -, argumentativ zu kritisieren und hat auch pragmatisch auf Dauer schlechte Stabilitätschancen. Nur denjenigen Partikularismen, welche Pluralität und Transkulturalität anerkennen und zulassen, könnte langfristig Erfolg beschieden sein.“ (Welsch 1997, S. 30 f.)

Das wichtigste Kennzeichen von Transkulturalität ist auf der „Makroebene die externe Vernetzung der Kulturen und die Hybridisierung, auf der Mikroebene die ´transkulturelle Prägung der Individuen`“ (ebd.; Busche 2000, S. 72).

Transkulturelle Gesellschaften sind nicht einheitlich und monokulturell verfasst, sondern beinhalten eine Vielzahl differenzierter, kultureller Parzellen und dementsprechend ist die von Einzelnen erworbene *Kultiviertheit* durch die Vielfalt und Pluralität der sie umgebenden transkulturellen Gesellschaft in ihrer individuellen Identitätssuche beeinflusst.

„Insgesamt führt das Konzept der Transkulturalität somit wie selbstverständlich über die scheinbar harte Alternative von Globalisierung und Partikularisierung hinaus. Die transkulturellen Formationen sind keineswegs global-einheitlich, sondern ihrerseits divers. Daher vermag das Transkulturalitätskonzept sowohl den Vereinheitlichungs- wie den Differenzierungstendenzen der Gegenwart Rechnung zu tragen.“ (Welsch 1997, S. 15)

In der pädagogischen Praxis wird nach Schöffthalers Konzept zwischen zwei Grundlinien einer multikulturellen und einer transkulturellen Orientierung (Schöffthaler 1984) unterschieden. Unter dem Konzept einer „multikulturellen Orientierung“ versteht man bspw. Förderprogramme für Minderheiten, wie Deutschunterricht für Ausländer, um ihre Integration voranzutreiben und ihre Chancen in einer von der Mehrheit bestimmten Gesellschaft zu erhöhen (vgl. Göhlich u.a. 2006, S. 20). Die Kinder der Mehrheit betrifft diese Maßnahme kaum.

Demgegenüber sieht transkulturelle Orientierung die Arbeit mit Kindern der Mehrheit und der Minderheit vor. Den Schülern soll bspw. vermittelt werden, wie sie die Selbstverständlichkeit der eigenen, individuellen Kultur in Frage stellen und Fremdes anderer Menschen anerkennen oder auch integrieren können.<sup>59</sup> Es soll von den Schülern erkannt werden, dass die Deutung der fremden Kultur die Deutung der eigenen einschließt und man durch den Kontrast des Fremden das Eigene besser kennen lernt.<sup>60</sup>

Wir gehen in dieser Studie deshalb von einer „intersubjektiven Bildungsarbeit“ (Griese 2005, S. 24) aus. Intersubjektive Bildungsarbeit bedarf v.a. der Kommunikation mit dem anderen Menschen, wenn er sich in Bildungsprozessen bspw. von falschen Selbstbildern befreien möchte.

---

<sup>59</sup> Der Ethnologe Kubik meint hierzu: „Der kulturspezifische Symbolismus kann also jederzeit durch entsprechende Assoziationsbrücken auch transkulturell vermittelt werden, sei es in einer wissenschaftlichen Arbeit, sei es auch nur in einem intelligenten Gespräch. Aus diesem Grunde, neben anderen Gründen, wäre es verfehlt, sich andere Kulturen als prinzipiell unzugänglich und 'fremd' vorzustellen. Das 'Fremde' existiert vor allem projektiv, als innere Abwehr gegen eigene unakzeptable Impulse. Andere Kulturen sind in manchen Bereichen unbekannt, aber nicht fremd, sondern jederzeit erschließbar. Der Prozess des Erschließens einer Symbolik kann aber, nach der psychoanalytischen Grundregel, nur mit Hilfe des betreffenden Symbolträgers erfolgen. (...) Wo eine solche Brücke noch nicht besteht, kann man bei der Symbol-Auflösung nur zu größter Vorsicht mahnen.“ (Kubik 2007, S. 79 f.)

Kubiks Anmerkungen zum Symbolverständnis fremder Kulturen mahnen vor einem zu eiligen und dann falschen Symbolverstehen.

<sup>60</sup> Ackermann (2006, S. 83 ff.) schreibt von einem „Rahmen“ als Grundbedingung für „autonomes transkulturelles Lernen“ (vgl. Göhlich u.a. 2006, S. 195), damit sich überhaupt ein kommunikativer Akt im Sinne eines wirklichen Austauschs ergeben kann. Er nennt hierfür zwei ihm wesentlich erscheinende „Wahrnehmungs-, Denk-, Urteils- und Handlungsmuster“: „1. Eigenständige Aneignungsarbeit von erforderlichem Wissen und Können, um mit dem zunächst Unerklärlichen autonom und gestalterisch umgehen zu können, und 2. eine Strukturierung von Zeit und Raum, die dem Prozesscharakter einer solchen Aneignungsarbeit gerecht wird.“ (Ackermann 2006, S. 83)

„Subjekt heißt, zugleich einmalig und gleich zu sein [...] Individualität und Globalität bzw. Subjekt und Menschheit werden zu wesentlichen Kategorien der intersubjektiven Pädagogik.“ (zitiert aus ebd.; nach Griese (2002), Kritik der „Interkulturellen Pädagogik“, Münster, S. 95)

Jedes Subjekt ist seiner eigenen Biographie, Erfahrung und seiner individuellen Kultur untergeordnet und begegnet jeweils im anderen Subjekt einer individuellen „Verknöpfung“ dieser strukturellen Aspekte. Diese beinhaltet, die individuell-kulturellen Strukturen jedes einzelnen Menschen bei Bildungsprozessen zu berücksichtigen, was bedeutet, dass sich der Mensch, über „Bildung befreien, emanzipieren und zu sich selbst kommen kann“ (ebd.).

„‘Intersubjektive Bildungsarbeit‘ ist primär ein Konzept für die Jugend- und Erwachsenenbildung, das sich als ‘*politische Bildung und Ideologiekritik*’ versteht, das Konstrukte (Ideen, Ideologien, Alltagstheorien) und Ergebnisse menschlichen Handelns (Institutionen, Gesetze [...] bis hin zu pädagogischen Auffassungen, Theorien und Gesellschaftsbildern) zum Gegenstand hat. [...] Intersubjektive Bildungsarbeit ‘anerkennt die Gleichheit der Menschen, aber die Ungleichheit (Differenz) ihrer Konstrukte und Ideologien’, die daher zu ihrem Gegenstand werden.“ (ebd., S. 25)

Transkulturelle Bildungskonzepte beinhalten darüber hinaus auch verschiedene Definitionen von Weltgesellschaft. Es wird darauf hingewiesen, dass transkulturelle Orientierung nicht dahin tendiert, eine sogenannte Welt-Monokultur zu verwirklichen, sondern immer auf die Fortentwicklung verschiedener Einzelkulturen gerichtet ist, egal ob Mehrheits- oder Minderheitenkulturen (vgl. u.a. Flechsig 2000, S. 2; Welsch 2002). Hier ist kritisch anzufragen, ob man in Zukunft in Deutschland nicht mehr von Mehrheit oder Minderheit sprechen kann, sondern per se von einer transkulturellen Gesellschaft sprechen muss, da ein Teil der Gesellschaft einen Migrationshintergrund aufweist (vgl. Datta 2005, S. 4).

Flechsig sieht hier die Chance eines Transzendierens und Reflektierens über die eigene Kultur hinaus, um somit auch ein erweitertes Verständnis für die jeweils fremde Kultur zu erlangen. Fokus transkultureller Orientierung ist es demnach, fremde Traditionen und Gewohnheiten, die zum Leben und Überleben tauglich sind, in die eigene Kultur zu integrieren und auf der anderen Seite nicht mehr Brauchbares der eigenen Kultur fallen zu lassen. W. Welsch bemerkt hierzu:

„Die Entdeckung und Akzeptanz der transkulturellen Binnenverfassung der Individuen ist eine Bedingung, um mit der gesellschaftlichen Transkulturalität zurechtzukommen. Hass gegenüber Fremdem ist (wie insbesondere von psychoanalytischer Seite mehrfach dargelegt wurde) projizierter Selbsthass. Man lehnt stellvertretend etwas ab, was man in sich selbst trägt, aber nicht zulassen will, was man intern verdrängt und extern bekämpft. Umgekehrt bilden die Anerkennung innerer Fremdheitsanteile eine Voraussetzung für die Akzeptanz äußerer Fremdheit.“ (Welsch 2002, S. 3)

## **Zusammenfassung**

Bisherige Konzepte betonen zumeist die Unterschiede bei Projekten; demgegenüber konzentrieren sich transkulturelle Konzepte meist auf die Gemeinsamkeiten und suchen nach Ausgangspunkten in der eigenen intersubjektiven Kommunikation, um bspw. zu gemeinsamen transkulturellen Projekten zu gelangen. Transkulturelle Bildung arbeitet im pädagogischen Bereich, um auf die gegenwärtigen Herausforderungen der Pluralisierung adäquat reagieren zu können. Wichtig ist hierbei, die Scheu und Angst vor dem Fremden zu überwinden, um den anderen Menschen als gleichwertiges Subjekt, als Fremden und Bekannten gleichermaßen wahrnehmen zu können. Kulturell-individuelle Differenzen und Gemeinsamkeiten der Subjekte können hier zu Missverständnissen oder einem tiefen (Sinn-)Verstehen führen, die ein Gespräch und eine tiefergehende Beziehung verhindern oder eben – beim Anerkennen der Differenzen – eine Bereicherung für beide Seiten darstellen. Transkulturelle Kompetenz meint in dieser Definition nicht das andere Subjekt verändern zu wollen, damit man sich zwanghaft versteht, sondern bei sich selbst reflexiv anzufragen, wo eigene innere Barrieren erkennbar sind, die ein Verstehen und Anerkennen des Fremden in seiner Andersartigkeit verhindern. Hinzu kommt das Nachfragen und Hören der Antwort des anderen, um eventuell zu einem wirklichen Verstehen der Andersartigkeit des Anderen zu gelangen.

Im folgenden Kapitel wird auf die Konzepte der Identitätsforschung im Rahmen der Sozialpsychologie eingegangen, um der Frage nachzugehen, inwieweit ihre theoretisch-wissenschaftlichen Konzepte relevante Zusammenhänge der kulturellen und religiösen Selbstvergewisserung zwischen globaler Entgrenzung und sozialer Bindung deutlich machen.

### **3. Ein sozialpsychologischer Blick auf plurale Identitätskonstruktionen**

Identitätskonstruktion ist heutzutage kein einfacher Lernprozess mehr, der sich an den Traditionen und gesellschaftlich anerkannten Werten und Normen orientieren kann. Die Individualisierung, Pluralisierung und Globalisierung verändert das Leben der Menschen dramatisch.<sup>61</sup> Identität wird bei Heiner Keupp als subjektiver Konstruktionsprozess verstanden, bei dem es um einen Ausgleich zwischen innerer und äußerer Welt sowie Selbst- und Fremdbild geht, um eine stimmige „Passung“ (Keupp 1999) herzustellen. Diese Passungsarbeit beinhaltet „die Analyse der unterstützenden bzw. erschwerenden Faktoren für diese Aufgaben der Identitätskonstruktion“ (ebd., S. 107). Dabei sind zwei Ebenen voneinander zu unterscheiden: (1) die individuellen Ressourcen und (2) der gesellschaftliche Blick auf die bereitgestellten Möglichkeiten dieser Passungsarbeit.

„Ein Blick auf die Konstruktionsarbeit zur Herstellung von Identität führt notwendig zur Betonung des situativen Bezugs der verschiedenen sozialen Lebenswelten und zur Beschäftigung mit konkreten Interaktionspartnern und -situationen und damit zur Frage der Alterität. [...] Jede empirische Untersuchung der Konstruktionsarbeit von Identität muss – so unser Schluss – die lebensweltliche Erfahrungsvielfalt der einzelnen aufnehmen. Dies kann nur gelingen mit einem Instrumentarium, das die Heterogenität der Selbsterfahrungen abbilden kann, nicht vorschnell Kohärenzen erzwingt und damit der Besonderheit der lebensweltlichen Erfahrungsbereiche gerecht wird.“ (Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 107 f.)

Anhand der Befragung von Multiplikatoren in Belém wird in der vorliegenden Studie aufgezeigt, wie sich Identitätsbausteine, die sich auf soziale Beziehungen, kulturelle und religiöse Verortung beziehen, zu einer Bricolage einer passenden Identitätskonstruktion zusammenfügen, um eine Handlungs- und Sprechfähigkeit für die Rolle als Multiplikator

---

<sup>61</sup> A. Giddens geht davon aus, dass die globalen Veränderungen derzeit auch unser „Privatleben, die Sexualität, die Beziehungen, Ehe und Familie“ betreffen. Es sind Umwälzungen im Gange, die geradezu revolutionären Charaktere haben, denen wir uns kaum entziehen können, wobei sie sich oft auf das Gefühlsleben der Menschen niederschlagen. Die Gefühle sind stark im Leben des einzelnen Menschen verwurzelt und niemand kann sich ihnen entziehen (vgl. Giddens 2001).

zu erlangen. Dieser Konstruktionsprozess folgt einer sinnvollen und nachvollziehbaren inneren Logik und bedarf materieller, sozialer und psychischer Ressourcen.

„Deutlich wird: Identitätsbildung in der Spätmoderne ergibt nur bei oberflächlicher Betrachtung ein Bild postmoderner Beliebigkeit, sondern ist eine aktive Leistung der Subjekte, die zwar risikoreich ist, aber auch die Chance zu einer selbstbestimmten Konstruktion enthält.“ (Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 7)

### 3.1 Veränderungen in der Gesellschaft

H. Keupp fragt in seinem Vortrag über „Globalisierung, Interkulturalität und Lebenskompetenz“, wie unsere Gesellschaft gegenwärtig gestaltet ist. Von grundlegendem Interesse sind die Punkte der „Streitschrift Zukunftsfähigkeit“ des Bundesjugendkuratoriums vom 17.12.2001:

- (1) Wir leben in einer **Wissensgesellschaft**, in der jeder kreativ nach Möglichkeiten des Wissenserwerbs und des Umgangs mit dem vorhandenen Wissen suchen muss. Lebenskompetenz in der Wissensgesellschaft setzt also „Lernen lernen“ voraus, was als ein lebenslanger Prozess zu verstehen ist.
- (2) Unsere Gesellschaft ist eine **Risikogesellschaft**, in der „Biographie flexibel gehalten und Identität trotzdem gewahrt werden muss, in der der Umgang mit Ungewissheit ertragen werden muss und in der Menschen ohne kollektive Selbstorganisation und individuelle Verantwortlichkeit scheitern können“ (Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 8).<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> U. Beck spricht in seinem Buch „Weltrisikogesellschaft“ von der Freisetzung eines „kosmopolitischen Moments“ (Beck 2007, S. 50) durch die weltweiten Risiken. – Es gibt Becks Meinung nach zwei mögliche Gründe für diesen „kosmopolitischen“ Moment der Risiken: der clash of risk cultures und die Überschneidung von Normal- und Ausnahmeständen. – Letztlich muss aber auch Beck eingestehen, dass er keine allgemeingültigen Rezepte für den Umgang mit Weltrisikosituationen für den Einzelnen präsentieren kann (ebd., S. 152). Hierzu Beck: „Überall brennt lichterloh die Frage: Wie soll man in Zeiten unkontrollierbarer Risiken leben? (...) Auch ich weiß, dass auch ich nicht weiß, wie ich diese Fragen beantworten soll. Die Einsicht in die Ironie des Risikos legt es nahe, der Allgegenwart des Risikos im Alltagsleben mit skeptischer Ironie zu begegnen.“ (ebd., S. 152) Beck hält fest, dass nationale Alleingänge heutzutage risikobeh-

- (3) Wir leben fortan in einer **Arbeitsgesellschaft**, in der es weiterhin Arbeit geben wird, die aber an den Menschen immer höhere Anforderungen stellt.
- (4) Die Gesellschaft muss **demokratisch** bleiben, damit die Menschen an den politischen Diskursen weiterhin teilnehmen können und eine freie Meinungsbildung stattfinden kann. Die Zivilgesellschaft soll durch ein breites Angebot an Teilhabe an der Gesellschaft gestärkt werden, um „der Versuchung von Fundamentalisten und Extremen“ (ebd., S. 8-9) zu widerstehen und Meinungsverschiedenheiten zu tolerieren.
- (5) Die **Zivilgesellschaft** soll gestärkt werden, egal welchen Geschlechts, welcher Hautfarbe, welchen Berufs oder Alters.
- (6) Wir werden weiterhin in einer **Einwanderungsgesellschaft** leben, in der Menschen unterschiedlicher Nationen, Kulturen, Traditionen und Religionen nebeneinander leben.
- (7) Keupp ergänzt diese Liste noch um zwei weitere Punkte: Die Gesellschaft wird auch eine **Erlebnisgesellschaft** sein, in der jeder seine kreativen Gestaltungsmöglichkeiten entsprechend seinen Fähigkeiten und Interessen ausleben kann. Dies soll die Lebensläufe der Menschen authentischer und freudiger machen.
- (8) Wir leben jetzt schon in einer **Netzwerkgesellschaft**, die an vielen Stellen kreative Verbindungen und Lösungsmöglichkeiten der zukünftigen Probleme suchen wird. Castells wies bereits 1991 darauf hin, dass sich die Gesellschaft in Zukunft in ganz anderen Dimensionen vernetzen wird und so gesamtgesellschaftliche Prozesse eine andere menschliche Lebenserfahrung mit sich bringen werden.<sup>63</sup>

---

haftete Idealismen und „kosmopolitische Kooperation“ (ebd., S. 411) der Nukleus der neuen Realpolitik sein muss.

<sup>63</sup> W. Welsch schreibt zur zukünftigen „transkulturellen“ Netzwerkgesellschaft: „Transkulturalität begünstigt Kontingenzbewusstsein. Die transkulturellen Netze bilden sich zumindest teilweise in kontingenten Prozessen, und sie bleiben beweglich und veränderlich. Ihre Konfiguration kann sich ebenso verändern wie ihre Lokalisierung. Letztlich sind sie immer vorläufig, nie endgültig. Und kein Netz umfasst alles, ist total. Ein jedes weist vielmehr Spezifität und partikularen Charakter auf. Daher geht transkulturelle Identi-

Als eine entscheidende Folge dieser neuen Grunderfahrungen des Subjekts wird auch eine veränderte biografische Ordnung des Einzelnen und seiner familiären Strukturen angesehen.

Keupp erläutert weiter das Konzept, welches die alltäglichen Lebensformen heute prägt und stellt das „disembedding“ vor, das er auch Enttraditionalisierung nennt. Die Individualisierungsprozesse erweitern sich heute hin zu einer Vielzahl von Möglichkeiten.<sup>64</sup> Traditionelle Entwürfe gelten als überholt und können keine „Fahrplanauskunft“ mehr abgeben. Mit der Öffnung der Lebensmuster in die Vielfalt hinein, erhalten auch die verrücktesten Ideen und Wege einen gewissen Touch von Normalität und Identität (vgl. Keupp 2003, S. 6).

Die **Mobilität** im menschlichen Leben hat sich grundlegend verändert. Die Häufigkeit mit der Menschen aus arbeitstechnischen Gründen die Wohnung und den Lebensort wechseln müssen, steigt ständig an. Die bislang geltende Loyalität gegenüber seiner Firma wird nun eingetauscht gegen die Fähigkeit, möglichst flexibel auf die Arbeitsmarktveränderungen reagieren zu können. Der moderne Arbeitnehmer soll fit sein, nicht nur geistig und psychisch, auch körperliche Fitness wird verlangt, um sich in jede neue Aufgabe einarbeiten zu können und dabei gut zu funktionieren (ebd., 2004, S. 6).<sup>65</sup>

Keupp sieht die Bewegungen wie Globalisierung, Individualisierung, Pluralisierung, Flexibilität und Mobilität immer als zu unseren Lebensentwürfen dazugehörig an. Diese Begriffe geben Auskunft über die aktuelle strukturelle Dynamik in unserer Gesellschaft. Alle

---

tät mit Kontingenzbewusstsein und mit der Anerkennung anderer Identitätsbildungen Hand in Hand.“ (Welsch 1997, S. 15)

<sup>64</sup> P.L. Berger bringt hier die Begriffe „explosiver Pluralismus“ und „Quantensprung“ ein. Die Konsequenzen beschreibt Berger folgendermaßen: „Die Moderne bedeutet für das Leben des Menschen einen riesigen Schritt weg vom Schicksal hin zur freien Entscheidung. (...) Auf's Ganze gesehen gilt ..., dass das Individuum unter den Bedingungen des modernen Pluralismus nicht nur auswählen kann, sondern dass es auswählen muss. Da es immer weniger Selbstverständlichkeiten gibt, kann der Einzelne nicht mehr auf fest etablierte Verhaltens- und Denkmuster zurückgreifen, sondern muss sich nolens volens für die eine oder andere Möglichkeit entscheiden. (...) Sein Leben wird ebenso zu einem Projekt – genauer, zu einer Serie von Projekten – wie seine Weltanschauung und seine Identität.“ (1994, S. 95)

<sup>65</sup> Vgl. die sogenannten „Outplacement-Berater“, die in der Wirtschaft für entlassene Führungskräfte angeheuert werden, welche aufgrund ihres Alters ausscheiden mussten. Ziel dieser Beratung ist es, sie so schnell wie möglich wieder für den nächsten Job fit zu machen. Was es menschlich bedeutet, nach zahlreichen Dienstjahren als „altes Eisen“ entlassen zu werden, danach fragen die „Outplacement-Berater“ (Forstmeier 2003) nicht.

Vorstellungen vom „guten Leben“ haben sich im letzten Vierteljahrhundert selbst überholt. Sie gelten nicht mehr. Der Wertewandel ist allgegenwärtig und auch altbewährte religionsgestützte Werte und Tugenden sind out.<sup>66</sup> Diese Feststellung Keupps wird uns im Laufe der Auswertung der Interviews wiederholt beschäftigen.

Der Wertewandel vollzog sich Anfang der 50er Jahre mit der Maxime Selbstkontrolle und der Außenorientierung des Subjekts an Konventionen und Institutionen. In den 70er Jahren stellte sich dann die Selbstverwirklichung des Menschen in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Prozesses. Begriffe wie Emanzipation, Enttraditionalisierung und Autonomie gewannen die Oberhand. Die Bewegung des Subjekts bezog sich also nach Innen auf sich selbst. Seit den 90er Jahren geschieht Subjektwerdung nach Innen und Außen gerichtet. Die Maxime lautet nun Selbst-Management, um dem schnellen Wandel der Gesellschaft auch folgen zu können. Dazu gehören Begriffe wie „steigende Wertigkeit persönlicher Ressourcen“ oder Leitbilder wie „Balance, Stimmigkeit, Souveränität, Synergie und Third Way“ (Barz 2001).

Keupp weist darauf hin, dass sich Identität immer auch in Referenz auf die jeweiligen Werte entwickelt und formt. Er kommt aufgrund dieses Querverweises, auf die Veränderungen der Identitätsentwicklung heute zu sprechen.

Barz fasst diesen Wandel der Identität im Rahmen des **Wertewandels** in drei Schritten zusammen:

- (1) Angefangen in den 50er Jahren mit der Außenorientierung, in der sich Identität als Gehäuse konstruiert. Hauptsächlich äußere Kriterien wie Geschlecht, Beruf, Rollen und Schicht determinieren die Identität. Hinzukommt das stabile Weltbild und die Handlungsmuster, dass man etwas „so“ tut.

---

<sup>66</sup> Baumann (2000) weist darauf hin, dass wir uns in einer „fließenden“ Gesellschaft bewegen, die sich von allem Statischen oder Stehenbleibenden getrennt hat. Auch U. Beck spricht von Ähnlichem, wenn er die „Spielmetapher“ auf die Globalisierung anwendet. Er sieht in den gegenwärtigen Veränderungen ein Spiel mit den alten Ordnungen und Gesetzen, die dann zu Neuem führen (Beck 2002, S. 23). Es besteht nunmehr die Schwierigkeit, sich mit den neuen Spielsteinen möglichst schnell zurechtzufinden und die strategisch günstigsten Züge zu tun.

- (2) Seit den 70er Jahren veränderte sich die Identitätsentwicklung nach Innen. Das Selbst emanzipierte sich und man wurde individuell und nonkonform. Man wollte das wahre Selbst finden und authentisch sein.
- (3) Mit den 90er Jahren begriff man Identität immer mehr als Prozess für die Vermittlung zwischen Selbst und Umwelt. Das Weltbild entspricht immer mehr einer Bricolage. Die Individuation wird zu einem Projekt, das relativ vieldeutig und offen ist (ebd., 2001).

„Zusammenfassend können wir feststellen, dass wir in einer Gesellschaft leben, die gekennzeichnet ist

- durch tiefgreifende kulturelle, politische und ökonomische Umbrüche, die durch einen global agierenden digitalen Netzwerkkapitalismus bestimmt werden;
- sich ändernde biographische Schnittmuster, die immer weniger aus bislang bestimmenden normalbiographischen Vorstellungen bezogen werden können;
- Wertewandel, der einerseits neue Lebenskonzepte stützt, der aber zugleich in seiner pluralisierten Form zu einem Verlust unbefragt als gültig angesehener Werte führt und mehr selbst begründete Wertentscheidungen verlangt;
- veränderte Geschlechterkonstruktionen, die gleichwohl untergründig wirksame patriarchale Normen und Familienmuster<sup>67</sup> nicht überwunden haben;
- die Pluralisierung und Entstandardisierung familiärer Lebensmuster, deren Bestand immer weniger gesichert ist und von den beteiligten Personen hohe Eigenleistungen in der Beziehungsarbeit verlangt;
- die wachsende Ungleichheit im Zugang der Menschen zu materiellem, sozialem und symbolischem Kapital, die gleichzeitig auch zu einer ungleichen Verteilung von Lebenschancen führt;

---

<sup>67</sup> Vgl. hierzu auch die französische Historikerin und Psychoanalytikerin E. Roudinesco (2008) in ihrem Buch „Die Familie ist tot – Es lebe die Familie“, in dem sie auf die gegenwärtigen Entwicklungen der Familienkonstruktionen näher eingeht. Sie geht davon aus, dass sich die Erscheinungsbilder der Familien zwar nachhaltig verändern, aber dennoch keine andere Lebensform solche Popularität genießt wie die Familie.

- zunehmende Migration<sup>68</sup> und daraus folgende Erfahrungen mit kulturellen Differenzen und einem Patchwork der Verknüpfungen dieser Differenzen zu neuen Hybriditäten, die aber von spezifischen Bevölkerungsgruppen als Bedrohung erlebt werden;
- wachsenden Einfluss der Medien, die nicht nur längst den Status einer zentralen Erziehungs- und Bildungsinstanz haben, sondern auch mit ihrem hohen Maß an Gewaltpräsentation zumindest die Gewöhnung an Gewalt wesentlich fördern;
- hegemoniale Ansprüche, die die Mittel von Krieg und Terror einsetzen, um ihre jeweiligen ideologischen Vorstellungen einer Weltordnung jenseits demokratischer Legitimation durchzusetzen.“ (Keupp 2007, S. 13-14)

Hieraus ergibt sich die Frage, wie in einer solchen Gesellschaft die Identitätskonstruktionen ausschauen. Dies soll im folgenden Kapitel geklärt werden.

### 3.2 Plurale Identitätskonstruktionen

Die Identitätsentwicklung in den Industrienationen hat zu einer „ontologischen Bodenlosigkeit“ geführt, „einer radikalen Enttraditionalisierung, dem Verlust von unstrittig akzeptierten“

---

<sup>68</sup> S. Sting ist der Ansicht, dass *Migration* kulturelle Orientierungen zu transkulturellen Räumen verknüpft (Sting 2006, S. 45). Migranten fügen unterhalb und neben ihren nationalen Identitäten andere transnationale hinzu, teils auch nur als Transmigranten, d.h. z.B. als Arbeitnehmer. „Schon Ende der 80er Jahre hat eine Untersuchung von Wilterdink unter Mitgliedern der Europäischen University Institute in Florenz gezeigt, dass die untersuchten Personen trotz hohen Bildungsniveaus und gemeinsam akzeptierten Anspruchs des Internationalismus ein klares Bewusstsein für Unterschiede im 'nationalen Habitus' aufweisen. Im Verlauf der mehrjährigen internationalen Zusammenarbeit wurde dieses Bewusstsein nicht verringert, sondern im Gegenteil verstärkt (vgl. Wilterdink 1993).“ (Sting 2006, S. 47) „Die Ergebnisse Wilterdinks werden 15 Jahre später durch die Analyse der Akkulturationsprozesse von 'Greencard-Inhabern' in Deutschland bestätigt. Spiritova befragte russische und ungarische IT-Spezialisten in München, die sich seit ein bis zweieinhalb Jahren in Deutschland aufhalten.“ (ebd.) Das Ergebnis legt offen, dass die exzellent Deutsch sprechenden Spezialisten sich im Betrieb unwohl, nicht anerkannt fühlten und sich mit konkreten Rückkehrplänen beschäftigten (vgl. Spiritova 2003). Sting nimmt auf den Begriff des *kollektiven und kulturellen Gedächtnisses* Bezug und untersucht Gedächtnis-verschiebungen mittels ethnographischer Studien. Kurz zusammengefasst bleiben auch transkulturelle Orientierungen an konkrete Orte und Personen gebunden (vgl. Schröder & Sting 2004).

tierten Lebenskonzepten, übernehmbaren Identitätsmustern und normativen Koordinaten“ (Keupp 2007, S. 14). Das Leben ist geprägt von einer Ambivalenz, in der sich der einzelne Mensch als sein eigener Drehbuchautor wiederfindet, „ohne dass ihm fertige Drehbücher geliefert würden“ (ebd.).

„Es klingt natürlich für Subjekte verheißungsvoll, wenn ihnen vermittelt wird, dass diese Chancen auch realisiert werden könnten. Die Voraussetzungen dafür, dass die Chancen auch realisiert werden können, sind allerdings bedeutend.“ (ebd.)

Es fehlen oft die dafür notwendigen materiellen, sozialen und psychischen Ressourcen. Infolgedessen geraten die gesellschaftliche Notwendigkeit und Norm der Selbstgestaltung der Identität zu einer schwer erfüllbaren Aufgabe, derer man sich gerne verweigern würde.

„Die Aufforderung, sich selbstbewusst zu inszenieren, hat ohne Zugang zu den erforderlichen Ressourcen etwas Zynisches.“ (ebd.)

H. Keupp fasst die Aufgaben für die alltägliche Identitätsarbeit folgendermaßen zusammen:

„Im Zentrum der Anforderungen für eine gelingende Lebensbewältigung stehen die Fähigkeiten zur Selbstorganisation, zur Verknüpfung von Ansprüchen auf ein gutes und authentisches Leben mit den gegebenen Ressourcen und letztlich die innere Selbstschöpfung von Lebenssinn.“ (ebd., S. 14-15)

Bedingung dafür ist ein mehr oder weniger förderlicher soziokultureller Rahmen, der aber „die individuelle Konstruktion dieser inneren Gestalt nie ganz abnehmen kann“ (ebd.). Die individuelle Lebensführung kann in bestimmten gesellschaftlichen Phasen in einem relativ stabilen kulturellen Rahmen „eingebettet“ sein, der Verlässlichkeit, Sicherheit, Klarheit, aber auch eine starke soziale Kontrolle beinhaltet. Demgegenüber gibt es Perioden der „Entbettung“ (Giddens 1997, S. 123), in denen die „individuelle Lebensführung wenige kulturelle Korsettstangen nutzen kann bzw. von ihnen eingezwängt wird

und eigene Optionen und Lösungswege gesucht werden müssen<sup>69</sup> (Keupp 2007, S. 15). In unserer Zeit der gesellschaftlichen Umbrüche ist eine selbstbestimmte Lebensführung maßgebend.<sup>70</sup> Hierzu formuliert Keupp folgende These:

„Identitätsarbeit hat als Bedingung und als Ziel die Schaffung von Lebenskohärenz. In früheren gesellschaftlichen Epochen war die Bereitschaft zur Übernahme vorgefertigter Identitätspakete das zentrale Kriterium für Lebensbewältigung. Heute kommt es auf die individuelle Passungs- und Identitätsarbeit an, also auf die Fähigkeit zur Selbstorganisation, zum 'Selbsttätigwerden' oder zur 'Selbsteinbettung'. Kinder und Jugendliche brauchen in ihrer Lebenswelt 'Freiräume', um sich selbst zu entwerfen und gestaltend auf ihren Alltag einwirken zu können. Das Gelingen dieser Identitätsarbeit bemisst sich für das Subjekt von Innen an dem Kriterium Authentizität und von Außen am Kriterium der Anerkennung.“ (2003, S. 16)

Keupp versteht Identitätsarbeit als „Patchworking“ (ebd.). Nicht länger geben die traditionellen Lebensformen dem Individuum Strukturen vor, in denen es sich bewegen kann, sondern jedes Subjekt selbst muss viele Aspekte und Wege miteinander in Einklang bringen, damit ein lebbares Ganzes daraus entstehen kann.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> M. Nadig beschreibt Identitätsbildung als „prozessual“ im Wechselspiel „subjektiver und kollektiver Erfahrung“ (Nadig 2006). Es entsteht ihrer Ansicht nach eine Produktion hybrider Bilder und Bedeutungen, die aus verschiedenen kulturellen und historischen Elementen zusammengepuzzelt werden, aber als Ausdruck einer eigenen gemeinsamen Erfahrung gelebt werden. Siehe hierzu „Transkulturelle Spannungsfelder in der Migration und ihrer Erforschung“ (Nadig 2000, 2006, S. 68).

<sup>70</sup> Vgl. hierzu W. Welsch: „Daran wird der Vorteil des Transkulturalitätskonzepts gegenüber den Konkurrenzkonzepten der Globalisierung und Partikularisierung erkennbar. Das Transkulturalitätskonzept geht über diese scheinbar harten - und doch allzu einseitigen - Alternativen hinaus. Es vermag sowohl den globalen wie den lokalen, den universalistischen wie den partikularistischen Aspekten gerecht zu werden, und es tut beides ganz selbstverständlich gemäß der Logik der transkulturellen Prozesse selbst. Sowohl Globalisierungswünsche wie ein Bedürfnis nach Spezifität können *innerhalb* der Transkulturalität erfüllt werden. Transkulturelle Identitäten besitzen eine kosmopolitische Seite ebenso wie eine Seite lokaler Zugehörigkeit. Transkulturelle Akteure verbinden beides.

Die lokale Seite kann dabei natürlich immer noch durch die ethnische Zugehörigkeit oder durch die Gemeinschaft bestimmt sein, in der man aufwuchs. Aber das muss nicht der Fall sein. Die Individuen können über ihre Zugehörigkeit selbst entscheiden - und dies sollte ihnen gestattet werden. Man kann seine wirkliche Heimat weitab von der ursprünglichen Heimat finden, die einem vielleicht nur Beengung, Kerker und Qual war. Ich erinnere an Horkheimers und Adornos Satz 'Heimat ist das Entronnensein'.“ (Welsch 1997, S. 14 f.)

<sup>71</sup> Vgl. hierzu P. McLaren, der in seinem Buch „Revolutionärer Multikulturalismus“ den Entwicklungsprozess des Menschen zu sich selbst als eine „Politik der Selbstentdeckung“ (McLaren 2000, S. 234) beschreibt, die er in seinem Unterricht durch die Gespräche mit den Studenten praktiziert. McLaren fokussiert seine Lehre auf die Wiederentdeckung der „revolutionären Sprache“, die er seinen Studenten anbietet und die im Gespräch zirkuliert. Er sagt, dass die *Sprache* das eigentliche Medium der multikulturellen Revolution ist, da sie den Selbstentdeckungsprozess des Menschen und seine Sprechfähigkeit in Gang setzt. McLaren

Abschließend stellt sich nun die Frage, welche Kompetenzen Multiplikatoren brauchen, um in jenen pädagogischen Handlungsfeldern handlungsfähig zu sein, die sich im Prozess des gesellschaftlichen Strukturwandels herausbilden. Viele Multiplikatoren in deutschen Schulen fühlen sich heute für ihre Lehrtätigkeit nur ungenügend durch Hochschule und Referendariat vorbereitet. Lehrersein ist heute eine schwierige Aufgabe geworden. Dies ist auch auf die Multiplikatoren in Brasilien übertragbar.

## Zusammenfassung

Multiplikatoren brauchen folgende Ressourcen, um ihre Lehrtätigkeit adäquat gestalten und ausüben zu können:

„Sie müssen ihre eigene Lebenserzählung finden, die für sie einen kohärenten Sinnzusammenhang stiftet.“<sup>72</sup>

Sie müssen in einer Welt der universellen Grenzüberschreitungen ihr eigenes Selbst-Management in Bezug auf Identität, Werthorizont und Optionsvielfalt vornehmen.

Sie brauchen die 'einbettende Kultur' sozialer Netzwerke und die soziale Kompetenz, um diese auch immer wieder mit zu erzeugen.<sup>73</sup>

---

benutzt v.a. die Methode des *Fragens*, die die Studenten dazu anregen soll, ihren eigenen, persönlichen Denkprozess in Gang zu setzen und so neuen Aspekten des Lebens zu begegnen.

<sup>72</sup> Vgl. Michael von Engelhardt meint in seinem Aufsatz über „Biographie und Narration: Zur Transkulturalität von Leben und Erzählen“ (2006, S. 95 ff.), dass der Mensch über eine „narrative Kompetenz des Erzählens und Zuhörens“ verfügt, die sich je nach gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten unterschiedlich gestaltet. Die Begegnung mit dem „Fremden“ sieht er als die Begegnung mit dem „Fremden ohne Geschichte“, aber auch bspw. bei Alzheimer im Alter, wenn der einzelne Mensch seine Lebensgeschichte langsam vergisst. Ihm geht es im Folgenden v.a. darum, in der interkulturellen Arbeit den Fremden in seiner Lebensgeschichte zu verstehen, wenn auch nie ganz.

<sup>73</sup> Vgl. Bergmann & Hüther schreiben in ihrem gemeinsamen Buch „Computersüchtig. Kinder im Sog der modernen Medien“ über die Gefahren gerade für Jugendliche, sich täglich stundenlang in die Welt von Onlinespielen zu begeben. Sie sind der Meinung, dass einige (nicht alle!) Jugendliche in diesen Onlinespielen etwas finden und bekommen, was sie im wirklichen Leben so schmerzlich vermissen: „klare Regeln und durchschaubare, verlässliche Strukturen, spannende Abenteuer und faszinierende Entdeckungen, schwierige Aufgaben, hohe Leistungsanforderungen bei entsprechender Anerkennung erbrachter Leistungen und nicht zuletzt, Gelegenheit zu eigener Entscheidung und zur Übernahme von Verantwortung für das, wofür sie sich entschieden haben.“ (Bergmann & Hüther 2006<sup>3</sup>, S. 129)

Sie begeben sich online in eine imaginäre Welt hinein, in der reales zwischenmenschliches Beziehungserleben nicht gelernt wird: „Je totaler das Jetzt, desto intensiver die Sprache und Schrift – desto abwesender das 'Ich-Bewusstsein'. Das ist die Logik des Spielens.“ (ebd., S. 59) Die Folgen sind starke Defizite in der Entwicklung von Hirn und Psyche. Die Autoren plädieren dafür, auch in schulischen Lerngruppen wieder mehr Raum für persönliche Gespräche und Beziehungslernen zu öffnen, um an den alltäglichen Problemen innerlich wachsen und durch Fehler lernen zu können (vgl. ebd., S. 131).

Sie benötigen die erforderliche materielle Basissicherung, die eine Zugangsvoraussetzung für die Verteilung von Lebenschancen bildet.

Sie benötigen die Erfahrung der Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der sie ihr Lebensprojekt verwirklichen wollen.

Sie brauchen einen Kontext der Anerkennung, der die basale Voraussetzung für eine gelingende Identitätsarbeit ist.<sup>74</sup>

Sie brauchen Voraussetzungen für den alltäglichen interkulturellen Diskurs, der in einer Einwanderungsgesellschaft alle Erfahrungsbereiche durchdringt.

Sie müssen die Chance haben, in Projekten des bürgerlichen Engagements zivilgesellschaftliche Basiskompetenz zu erwerben.“ (Keupp 2007, S. 27-28)

Wie bereits teils in den vorhergehenden Kapiteln darauf hingewiesen wurde, machen die bisher vorgestellten Konzepte vor der unbewussten Dimension im menschlichen Leben halt. Weil aber alle nachfolgend untersuchten Multiplikatoren in pädagogischen Handlungsfeldern mit Menschen in Gruppen arbeiten, muss auch auf die Strukturen eingegangen werden, weshalb pädagogische Arbeit immer wieder *misslingen* muss, weil unbewusste Mechanismen unerkannt die Arbeit untergraben und hemmen. Um auch dieser Dimension in der pädagogischen Arbeit gerecht zu werden, werden in den folgenden beiden Kapiteln die psychoanalytischen Aspekte zur Gruppenstruktur vorgestellt und im Anschluss die Identitätsfindung in „psychosymbolischer“ Perspektive.

---

<sup>74</sup> Vgl. Bergmann (2007), der aus Sicht eines Kinder- und Jugendlichen Psychotherapeuten diese These Keupps bestätigt. Anerkennung und positive Bestätigung zwischen Eltern und Kindern sowie Lehrern und Schülern sind die Grundbasis der Bindungsfähigkeit. Dies steht im Kontrast zu immer lauter werdenden Rufen in der Öffentlichkeit, zu mehr Strenge und Disziplin in den Erziehungsprozessen zurückzukehren.

## 4. Ein psychoanalytischer Blick auf die „Gruppe“

Die Erforschung des Sprechens und Verhaltens der Menschen in „Gruppe“ nimmt mit der Lehre der Psychoanalyse eine entscheidende Dimension mit in die Betrachtung auf: die unbewussten Strukturen im Reden, Sprechen und Verhalten der Menschen in Gruppen. Kein anderer wissenschaftlicher Studienzweig hat auf diese unbewussten Zusammenhänge hingewiesen oder die Erkenntnisse in seine Forschungen und Interpretationen einbezogen. Das „Unbewusste“ ist nach Jacques Lacans Definition gegliederte Sprache. Die neurobiologische Forschung hat in jüngster Zeit bestätigt, dass sämtliche Körperfunktionen vom Unbewussten gesteuert werden. Die unbewusste Steuerung unseres Verhaltens und Sprechens wurde zuerst in der Psychoanalyse aufgedeckt, was jedoch nicht bedeutet, dass das Unbewusste nur in derselben zum Grund bestimmenden Motiv menschlichen Verhaltens und Kommunizierens gehört. Die unbewussten Gesetzmäßigkeiten steuern natürlich alle gesellschaftlichen Gruppen gleichermaßen, auch wenn sie meist unerkannt bleiben, büßen sie jedoch ihre Wirkmächtigkeit nicht ein.

Bereits Sigmund Freud hat mit seiner Schrift „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ (1921) auf diesen Zusammenhang hingewiesen. Er sah den Menschen von Geburt an in Gruppe(n) hineinwachsend und lebend, nämlich der Ursprungsfamilie, später der Schulgemeinschaft, der Berufsgemeinschaft, der Nation und last not least der Partnerschaft bis hin zur erneuten Familiengründung (vgl. Freud 2000, Bd. IX, S. 65 f.). Die Beziehungen des Einzelnen zu seinen Großgruppen liegen im Fokus Freuds Theoriebildung zum Thema Massenpsychologie. Dies ist für die Interpretation der vorliegenden Interviews von tiefem Interesse, weil die Multiplikatoren jeweils Gruppen von Schülern um sich scharen und nur durch die Theorie und Praxis der Psychoanalyse der Fokus auf die unbewussten Gruppenstrukturen freigelegt wird. Letztere sind für die Wirksamkeit der pädagogischen Prozesse grundlegend verantwortlich und können gerade religiöse Lernprozesse genauer in ihrer Tiefendimension beschreiben und erfassen. Deshalb wird in den

folgenden Kapiteln genauer auf die Beziehung des Leiters zu seiner ihn umgebenden Gruppe eingegangen. Hierbei werden die Grunderfahrungen der Motivationen menschlicher Gruppenbildung aus Sicht der Psychoanalyse vorgestellt.

Es gibt noch eine Vielzahl weiterer Autoren, die sich diesem Thema gestellt und etwas dazu geschrieben haben. Sie erfassen jedoch in ihren Ausführungen nicht die Ebene der symbolischen Strukturen des Unbewussten und bringen für unser Forschungsinteresse unbewusster Gruppenstrukturen kaum Neuerungen und werden deshalb hier vernachlässigt.

#### **4.1 Suggestion und Libido**

Bei Freuds Ausführungen zum Thema „Suggestion und Libido“ geht es um die Beziehungscouleur des Leiters zu seiner Gruppe, um den jeweiligen Sinn des Zusammenkommens derselben und ihrer unbewussten Motive und Dynamik. Diese unbewussten Zusammenhänge kommen in unterschiedlicher Gewichtung in allen fünf Befragtengruppen zum Tragen und werden im Folgenden genauer vorgestellt, um dann bei der Interpretation der Interviews die Basis zum tieferen Verstehen liefern zu können.

Sigmund Freud nimmt Bezug auf die damalige wissenschaftliche Literatur zum Thema Massenpsychologie. Er kommt zu dem Resümee, dass die Masse durch ihren stark suggestiven und libidinösen Einfluss verändernd auf das Individuum mit seiner psychischen Tätigkeit einwirkt (ebd., S. 83). Hervorzuheben ist hier die Reziprozität der Abnahme der intellektuellen Leistung und der Zunahme der Affektivität in Ausrichtung auf die anderen Massenindividuen. Die Triebe des Einzelnen werden hier zugunsten der von der Masse suggerierten Affektivität umgeleitet. Freud fragt nun, wie dies psychologisch zu erklären sei, dass die Masse auf den Einzelnen eine solch starke persönlichkeitsbeschränkende Wirkung ausüben vermag (ebd., S. 83). Er führt hier den Begriff der Suggestion an, der noch bei Tarde (1890) Nachahmung hieß, die aber Freuds Ansicht nach der Suggestion unterzuordnen ist. Bei Le Bon stehen in diesem Zusammenhang zwei Erscheinun-

gen im Vordergrund: „die gegenseitige Suggestion der Einzelnen und das Prestige der Führer“ (Freud 2000, Bd. IX, S. 83). Maßstab für den Erfolg des Prestiges des Leiters ist wiederum nur in der Wirkung erkennbar, nämlich Suggestion hervorzurufen.

Freud geht in seiner Lehre der Psychoanalyse einen entscheidenden Schritt weiter und führt den Begriff der Libido ein, der aus der Affektivitätslehre stammt. Libido ist eine Energie und messbare Kraft im Menschen, in der sich bündelt, was man gemeinhin unter Liebe versteht. Hierzu gehört sowohl die geschlechtliche Liebe als auch alle anderen Arten, an denen die Liebe Anteil hat: Selbstliebe, Eltern- und Kindesliebe, Freundschaft und die Menschenliebe, Gegenstandsliebe und auch die Liebe für abstrakte Ideen (vgl. ebd., S. 85). Freud begründet seine These mit den Erfahrungen der psychoanalytischen Kur, die vielfach bezeugt hat, dass nämliche Triebregungen sich zwar in der geschlechtlichen Vereinigung konzentrieren, aber sublimiert in vielen Äußerungen des Menschen entscheidende Kräfte sind. Diese Definition entspricht nach Freuds Auffassung dem Eros in der Philosophie Platons und der Ansicht Paulus über die Liebe im Brief an die Korinther, die auch diesen erweiterten Sinn zugrunde legen (ebd., S. 86). Freud stellt nun die Hypothese auf, dass auch der Menschenmasse diese Liebesbeziehungen zugrunde liegen, die die Kraft aufweisen, den Einzelnen zur Aufgabe seiner individuellen Eigenarten zugunsten des „Massenleibs“ zu bewegen (ebd., S. 87). Freud führt verschiedene Ausprägungen der Massenorganisationen an, von denen er zwei Typologien unterscheidet: die führerlose Masse und die Masse mit einem Leiter.

Für die vorliegende Studie ist es interessant, was Freud zur Kirche als Masse sagt. Die katholische Organisation der Kirche geht von der Illusion aus, dass Christus sie als Oberhaupt führt. Die Ausrichtung des Massenleibs geht folglich in Richtung Christus, dem sie ihre Liebe entgegenwirft (vgl. ebd., S. 88 f.). Christus ist ein Vaterersatz für die Masse. Vor Christus sind alle Menschen gleich, so geht Freuds Ansicht nach, ein demokratischer Zug durch diese Massenorganisation hindurch. Setzt dem entgegengesetzt die Zersetzung des Massenleibs der Religionsgemeinschaft ein, treten „rücksichtslose und feindselige Impulse gegen andere Personen, die sich bis dahin dank der gleichen Liebe

Christi nicht äußern konnten“ (ebd., S. 93) in den Aktionismus der religiösen Gruppe. – Dies ist heute, eingedenk fundamentalistischer Terrorakte religiöser Gruppierungen, geradezu aktuell.

Die Leiter oder führenden Ideen einer Gruppe oder Masse können auch negativ werden.

„[...] der Hass gegen eine bestimmte Person oder Institution könnte ebenso einigend wirken und ähnliche Gefühlsbindungen hervorrufen wie die positive Anhänglichkeit.“ (ebd., S. 94)

In der psychoanalytischen Erfahrung gewann Freud die Gewissheit, dass jede zwischenmenschliche intime Gefühlsbeziehung von längerer Dauer zwischen zwei oder mehreren Personen den „Bodensatz von ablehnenden, feindseligen Gefühlen, der nur infolge von Verdrängung der Wahrnehmung entgeht“ (ebd., S. 95), mit sich führt.

**Zusammenfassend** lässt sich sagen, dass die Libido als grundlegende Kraft in der Beziehung jeder Gruppe zu ihrem Leiter beschrieben worden ist. Hiermit ist der Erkenntnisgewinn zumindest ein zweifacher:

(1) Erstens werden alle Lernprozesse in Gruppen von libidinösen Gefühlen der Teilnehmer begleitet. Hierzu gehören auch Gefühle der Ablehnung und des Hasses, die nur die Umkehr der positiven Grundstimmungen darstellen. Zum Lernerfolg in den Gruppen gehört es, dass der Leiter die Fähigkeit hat, diese libidinösen Gefühlsbindungen der Teilnehmer auf seine Person anzuregen.<sup>75</sup> Gerade in pfingstlerischen Kirchengemeinden,

---

<sup>75</sup> Freud fasst diese Form der libidinösen Gefühlsbindung an den Psychoanalytiker in dem Begriff der „Übertragung“ (vgl. S. Freud (1912) Zur Dynamik der Übertragung. In: ebd. (2000). Schriften zur Behandlungstechnik, S. 157-168) zusammen. Hierbei kann es sowohl eine positive als auch eine negative Übertragung geben, die jeweils ihre Wurzeln im Unbewussten hat. Anzumerken ist, dass in der psychoanalytischen Kur eine übermäßige Übertragung stört und auch als Widerstand gegen das Unbewusste und Sprechenlernen gesehen werden kann (vgl. hierzu auch J. Lacan (2008). Die Übertragung, Das Seminar, Buch VIII, Wien). Dies ist durchaus auch dem Widerstand in pädagogischen Lernprozessen ähnlich, bei dem eine heftige Gefühlsübertragung auf den Lehrer, auch „Übertragungsliebe“ (oder Hass) genannt, den Lernprozess blockieren kann. Die dementsprechende Gegenübertragung im Lehrer wäre bspw. ein sich einstellendes negatives Gefühl gegenüber bestimmten Schülern oder Unterrichtsinhalten.

aus denen die Hip-Hop Teilnehmer stammen, wird einem stark libidinös gebundenen Erleben ein großer Raum gegeben und äußert sich hier in einer extremen Form des Extase- und Tranceerlebens bei den Gottesdiensten (vgl. Schmidt 1995).

(2) Zweitens ist diese libidinöse Kraft die Grundbedingung für die Bindung der Teilnehmer an ihre Gruppenleiter. Diese Form der Abhängigkeit ist auch das Motiv für eine dauerhafte Teilnahme an den Gruppenaktivitäten, da sich der Einzelne in diesen Gruppen Lebendigkeit und libidinöse Kraft für sein alltäglich zu bewerkstellendes Leben holt.

## **4.2 Identifizierung**

In der Psychoanalyse ist die Identifizierung als eine der ersten Regungen des menschlichen Gefühlslebens bekannt, die auch für die Gruppen von expositioneller Bedeutung ist.

Die Identifizierung spielt bereits in der Vorgeschichte des Ödipuskomplexes eine herausragende Rolle. Der kleine Junge interessiert sich dabei besonders für den Vater und entwickelt in sich den Wunsch, so werden zu wollen wie er und in allen seinen Teilen an seine Stelle treten zu wollen (vgl. ebd., S. 98). Dieses Verhalten bezeichnet Freud als „exquisit männlich“ (ebd., S. 98) und hilft, den Ödipuskomplex vorzubereiten. Freud nennt diesen Prozess Identifizierung mit dem Vater, nachdem der Junge sich an die Mutter in Form einer Objektbeziehung angelehnt hat. Der Junge hat dann zwei verschiedene Beziehungsmodi verinnerlicht: zur Mutter eine sexuelle Objektbesetzung und zum Vater eine passable Identifizierung. Diese beiden Seelenregungen bestehen eine Zeit lang parallel nebeneinander. Erst später treffen sie zusammen und vereinheitlichen das Seelenleben: der normale Ödipuskomplex entsteht. Der kleine Bube merkt, dass ihm der Vater bei seinen Beziehungswünschen zur Mutter im Wege steht und bekommt feindselige Gefühle. Die Identifizierung mit dem Vater nimmt feindselige Züge an und der Junge will fortan den Vater auch bei der Mutter ersetzen. Eigenschaft der Identifi-

zierung ist diese Gefühlsambivalenz von der zärtlichen Regung bis hin zum Wunsch zur Beseitigung des im Weg stehenden Vaters (ebd., S. 98). Der Ödipuskomplex kann im Laufe der Entwicklung auch eine Umkehrung erfahren (vgl. Freud 2000, Bd. III, Das Ich und das Es (1923b)). Dasselbe gilt für die entsprechenden Ersetzungen auch für das kleine Mädchen (Freud 2000, Bd. IX, S. 99).

Freud unterscheidet die Vateridentifizierung von der Vaterobjektwahl in folgender kurzen Formel:

„Im ersten Falle ist der Vater das, was man *sein*, im zweiten das, was man *haben* möchte. Es ist also der Unterschied, ob die Bindung am Subjekt oder am Objekt des Ichs angreift.“ (ebd., S. 99)

**Zusammenfassend** kann man erkennen, dass Lernprozesse in Gruppen immer auch von der Intensität der Identifizierung der einzelnen Teilnehmer mit ihrem Leiter abhängen. Identifizierung meint hier, dass der Einzelne in gewissem Maße sich mit der Person des Leiters identifizieren kann, d.h. seine Verhaltens- und Denkweisen, aber auch Eigenschaften akzeptiert und bestrebt ist, sie übernehmen zu wollen. Dies beinhaltet das Begehren, so sein zu wollen wie der Leiter. Übersteigt die Identifizierung ein bestimmtes Maß, dann spricht man von der Idealisierung des Leiters; an dieser Stelle erscheinen die Begriffe Verliebtheit und Hypnose, die im nächsten Abschnitt erläutert werden.

### 4.3 Verliebtheit und Hypnose

In Gruppen findet man neben der Identifizierung mit dem Gruppenleiter auch oft die Tendenz der Verliebtheit einzelner Teilnehmer in den Gruppenleiter sowie Formen der Hypnose, die hier unbewusster Weise vom Gruppenleiter suggeriert werden, um die Teilnehmer in eine bestimmte Richtung zu beeinflussen oder zu manipulieren.

Freud weist darauf hin, dass man im allgemeinen Sprachgebrauch zwar das Wort Liebe benutzt, sogleich ergeben sich aber auch Zweifel, ob diese die richtige und wahre sei (vgl. ebd., S.104). Er folgert daraus eine ganze Stufenleiter an Möglichkeiten.

In vielen Fällen ist die Verliebtheit schlechterdings eine „Objektbesetzung von seiten der Sexualtriebe zum Zwecke der direkten Sexualbefriedigung, die auch mit der Erreichung dieses Ziels erlischt [...]“ (ebd., S. 104). Aus der momenthaften Befriedigung ergibt sich sogleich das Moment des Wartens, bis der gleiche Trieb wieder erwacht, um sich demselben Objekt erneut zuzuwenden. Diese Erfahrung lässt die Gefühle der Verliebtheit auch in den begierdefreien Zwischenzeiten wach bleiben.

Freud führt ein zweites Moment an, dass in der Entwicklung des jungen Menschen auffällig ist. Das kleine Kind richtet nun bis zum Alter von fünf Jahren alle seine Sexualtriebe auf sein erstes Liebesobjekt die Mutter. Dem Kinde werden fortan diese sinnlichen Sexualtriebe untersagt und sie geraten in die Verdrängung, die Triebe des Kindes bleiben fortan „zielgehemmt“ (ebd., S. 104), obwohl die Beziehung zu den Eltern andauert. Die Regungen zwischen Kind und Eltern werden nun als zärtliche bezeichnet, wengleich im Unbewussten des Kindes die gleiche intensive Strömung der Libido weiterbesteht.

Erst mit Beginn der Pubertät setzen erneut starke Bestrebungen dieser Triebe ein, die sich fortan auf ein Liebesobjekt richten. Dazu müssen sich im Heranwachsenden die sinnlichen mit den zärtlichen Gefühlen vereinigt haben. Unterbleibt dies, besteht die Gefahr, dass der erwachsene Mensch in schwärmerischer Anbetung von älteren Personen verbleibt, ohne die Möglichkeit zu sehen, seine Sexualtriebe befriedigen zu können. Seine zielgehemmten und ungehemmten Sexualtriebe müssen, um erfolgreich sein zu können, sich einander angenähert haben, um im gleichen Sexualobjekt niedere als auch höhere Sexualtriebe befriedigen zu können.

Freud ist nun in seiner Arbeit aufgefallen, dass in der Verliebtheit von Beginn an eine gewisse Art der „Sexualüberschätzung“ (ebd., S. 105) auftritt, d.h. der Verliebte idealisiert sein Anbetungsobjekt. Es fließt in der Verliebtheit folglich ein großer Anteil narzisstischer Libido auf das Liebesobjekt über, da das Objekt so behandelt wird wie das eigene Ich. In manchen Fällen dient das Liebesobjekt gerade dazu, das eigene Ich zu erhöhen und wird zu einem ausgeprägten Ichideal, d.h. zu einer Vollkommenheit, die man

eigentlich für sein eigenes Ich erreichen wollte und nun über diesen Umweg zur Befriedigung seines Narzissmus gelangt.

Die Sexualüberschätzung kann nun in manchen Fällen so weit zunehmen, dass das idealisierte Objekt immer perfektere Ausschmückungen im Sinne eines Idealbildes erfährt, während im Zuge dessen das eigene Ich immer kleiner wird (vgl. ebd., S. 105).

„Züge von Demut, Einschränkung des Narzissmus, Selbstschädigung sind in jedem Falle von Verliebtheit vorhanden; im extremsten Falle werden sie nur gesteigert, und durch das Zurücktreten der sinnlichen Ansprüche bleiben sie allein herrschend.“ (ebd., S. 106)

Freud sieht ähnliche Zusammenhänge auch für die Hypnose.

„Dieselbe demütige Unterwerfung, Gefügigkeit, Kritiklosigkeit gegen den Hypnotiseur wie gegen das geliebte Objekt. Dieselbe Aufsaugung der eigenen Initiative; kein Zweifel, der Hypnotiseur ist an die Stelle des Ichideals getreten.“ (ebd., S. 107)

Freud meint, dass völlige Hingabe an den Hypnotiseur unter Ausschluss der sexuellen Befriedigung der Hypnose einen besonders reinen Charakter verleiht (ebd., S. 107). Wogegen bei der Verliebtheit noch die eventuelle Erfüllung der sexuellen Wünsche zu einem späteren Zeitpunkt möglich erscheint.

Freud nennt diese hypnotische Beziehung eine „Massenbildung zu zweien“ (ebd., S. 107). Er meint, dass die Massenbildung und die Hypnose übereinstimmende Phänomene sind, denn auch die Masse ist auf ihre Leiter ausgerichtet. So zieht Freud folgenden Schluss:

„Eine solche primäre Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben.“ (ebd., S. 108)

Die Masse vervielfältigt die Vorgänge der Verliebtheit und Hypnose, wobei die Identifizierung mit anderen Menschen hinzukommt, die vielleicht ursprünglich durch die „Beziehung zum gleichen Objekt ermöglicht wurde“ (ebd., S. 133).

**Zusammenfassend** lässt sich sagen, dass die Phänomene der Verliebtheit und der Hypnose in Gruppen als Grundmotive erkannt werden können, nach denen sich menschliche Gruppen strukturieren und ausrichten. Dies trifft auch für religiöse Gruppierungen zu, wie sie bspw. die Massenbewegung der Pfingstkirchen in Brasilien darstellt. Eine zentrale Leiterfigur steht hier im Mittelpunkt, die einfache Ideen oder Glaubensgrundsätze den Gläubigen vermittelt, mit dem Ziel der sozialen Bindung des Einzelnen an die Gruppe durch Manipulation. Den Hilfesuchenden und Gläubigen werden hier scheinbare Sicherheit und Gewissheit im spirituellen Sinne suggeriert. Dies ist oft gekoppelt mit einem wirtschaftlichen Interesse, die eigene Gruppe finanziell abzusichern und zu stärken. Dabei spielt aber auch eine religiöse Vermittlung von Wissen zur Lebensführung eine Rolle. In allen vorliegenden Gruppen treten diese größtenteils den Teilnehmern unbewussten Zusammenhänge durch die tiefergehende Analyse zu Tage, was im dritten Teil dieser Studie aufgezeigt wird.

Im folgenden Kapitel wird im Anschluss an Sigmund Freuds Erkenntnissen zur Struktur unbewusster Gruppenprozesse der psychosymbolische Identitätsfindungsprozess Johanna Juana Danis vorgestellt, der im therapeutischen Gespräch die Erkenntnis der einmaligen Identität bisher unbewusst individuell-kultureller Prozesse ins Bewusstsein hebt und in einer praxisorientierten Methode anwendbar macht.

## 5. Ein psychosymbolischer Blick auf die menschliche Existenz

Die Lehre und Praxis der „Psychosymbolik“ der Psychotherapeutin Johanna J. Danis<sup>76</sup> öffnet nicht nur die psychosozialen Grundlagen des menschlichen Lebens, sondern sie nimmt auch Bezug auf die psychosymbolische Erfahrung der Menschen und die Struktur des Mensch Seins in seiner als doppelgleisig<sup>77</sup> erkannten Weise von persönlicher Lebenserfahrung und gleichzeitiger Eintragung in unbewusste symbolische Systeme, in erster Linie in die der Sprache selbst und die der Texte der Bibel.

Psychosymbolik erforscht die sprachlichen Strukturen des Unbewussten, die im Wesentlichen Träger menschlicher Interaktionen sind (vgl. Danis 1992<sup>2</sup>). Bei diesem Therapie- und Denkansatz erkennt der Mensch im psychosymbolisch geführten Gespräch die Situation seiner Selbstbilder, Anderenbilder sowie Divinalbilder und er begegnet dem gegenwärtigen Sein sich einstellenden Faszinosum, dem sich einstellenden „Wort“, dem wesentlichen Träger menschlichen Zusammenlebens. Der Mensch findet im Laufe dieser neuen Identitätsfindung sprachlichen Zugang zu seiner einmaligen Entität, d.h. Identität.

Diese Gedankenwelt und diese Forschungsansätze bieten für die Erkenntnisse und für die Lesart der nachfolgenden Interpretation der Multiplikatoren Interviews eine neue Sichtweise. Der Interview Text wird selbst zum Subjekt, durch das der Geist des Lesers

---

<sup>76</sup> Geb. 1922 in Bratislava (Pressburg). Gründungsmitglied der Fakultät für Psychologie an der Staatl. Universität Buenos Aires (UBA), Argentinien. Ehemalige Professorin für Persönlichkeitspsychologie (UBA; „José Bleger“ Lehrstuhl). Seit 1985 Präsidentin des Instituts für Psychosymbolik (IPV) e.V. in München. Lehranalytikerin (B.L.Ä.K.) und psychologische Psychotherapeutin (BDP).

<sup>77</sup> Vgl. das Strukturmodell von Jan Assmann der „Doppelten Religion – Ein Modell zur Vermittlung von Wahrheit und Frieden in den Religionen“ (Vortrag an der LMU München am 14.01.2010), das mir in dieselbe Richtung zu weisen scheint. Assmann unterscheidet in Anlehnung an Jonathan Sachs den Einen Gott (im Singular) von den vielen Religionen (im Plural), die diverse Zufahrtswege zum Einen Gott anbieten, die nebeneinander in ihrer Differenz gelten. – Dies erinnert auch an Friedrich Weinrebs (1994) bibel-symbolisches Strukturmodell der „Eins zur Vier“, wobei die Eins nicht Gott symbolisiert sondern die Einmaligkeit jedes Menschen in Beziehung zur Vierheit bzw. Vielheit der anderen Menschen.

angesprochen wird, und vom Leser wird ein ihm unbewusster symbolischer Zusammenhang erkannt, der ihm auffällt, wenn er so in Text und Wort hinein hört und spürt. Diese trinitäre Lesart der Interviewtexte geht davon aus, dass der unbewusste Sinn nicht im Text liegt und sich nicht durch ein rein intellektuelles Lesen erschließen lässt. Der „unbewusste Sinn“ eröffnet sich in den Wörtern, zwischen den Wörtern und Zeilen, wenn der Leser auch sein eigenes Unbewusstes mit hört, gelten lässt und einbezieht. Diese psychosymbolische Tiefenlesart bezieht auch die unbewusste Symbolik und sprachliche Tiefenstruktur menschlichen Lebens und Verhaltens mit ein – Wege zur inneren und äußeren Wahrhaftigkeit (vgl. hierzu auch Möde 1994).

## **Die Psychosymbolik**

In diesem Kapitel wird der Frage nach dem Inhalt, der Lehre und der Praxis der Psychosymbolik nachgegangen.<sup>78</sup>

Ein in noch keiner Tradition und Nachfolge stehender Therapieansatz erlaubt es, die persönliche und religiöse Identitätsfindung zu lehren, voran zu bringen und zu beschreiben. Dies kennzeichnet die Theorie und Praxis der Psychosymbolik von Johanna J. Danis.

Die Begegnung des Menschen mit der Dimension einer aufkeimenden Erkenntnis aus dem Unbewussten offenbart sich in der Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Leben und der bisherigen Lebenserfahrung. In den Vordergrund dieser archetypischen<sup>79</sup> Lehrer-Schüler Beziehung treten nicht nur die sich historisch entfaltende Erzählung der eigenen Lebenserfahrung und ihre Verwicklungen, sondern es kann der geistig-religiösen Dimension Raum gegeben werden und der unbewusste Sinn scheint im Bewusstsein beider oder mehrerer am therapeutischen Gespräch Beteiligten auf.

---

<sup>78</sup> Ausführlich zur Psychosymbolik siehe Danis (1990<sup>2</sup>; 1996<sup>2</sup>), Möde (1995<sup>2</sup>) und ebd. (2009, S. 143-157).

<sup>79</sup> Vgl. den Begriff „Archetyp“ in der Psychologie C. G. Jungs (2006<sup>13</sup>). – Ein Archetyp ist eine besondere, strukturell-unbewusst gesteuerte Beziehungsart zwischen zwei oder mehreren Menschen, die einer bestimmten Funktion untergeordnet ist. Als Beispiel kann man hier das ewige Lehrer-Schüler-Verhältnis anführen, das alle Menschheitsepochen durchzieht.

„Als holistische Therapien sind sie nicht exklusiv auf die Behandlung von neurotischen Störungen bzw. Psychosen zentriert, sondern auf ein ´psychosymbolisches´ Verständnis des Lebens, auf dessen universellkosmische Bezüge und den Bezug des Unbewussten zum menschlichen Subjekt.“ (Möde 2009, S. 153)

Der Mensch lernt die Unterscheidung zwischen seinen imaginär-bildhaften – meist nur vordergründig verankerten – Vorstellungen und dem sich sehr in der Gegenwart ereignenden Leben. Diese Ausrichtung der Psychosymbolik befreit den Menschen von seinen trughaften Vorstellungen, von seinem trughaften vordergründigen Selbst und eröffnet ein „neues“ Leben. Psychosymbolik stärkt den Lebensbezug, der Mensch lernt, seine persönliche Sprache zu vertiefen, zu vereinfachen, um zu einem klaren und persönlichen Gespräch mit den anderen Menschen fähig zu werden.

### **5.1 Der „sprechende“ Mensch**

Die Begründerin dieser besonderen Ausrichtung der Psychotherapie stellt die Reflexion über Sprache und das Sprechen in den Mittelpunkt der Beziehungserfahrung jedes Menschen. Die Sprache an sich erkennt J. Danis als ein symbolisches System, dessen Grundfundamente die Buchstaben jedes Alphabetes sind, aus denen sich dann ein System von Worten bildet; durch die Verbindungen untereinander ergeben sich Bedeutung und Sinn, unter Verzicht auf ein konkretes Gottesbild. Diese autonom zu sehenden Wortsysteme werden von Menschen durch ihr Sprechen bewegt. Das Sprechen, die persönliche Äußerung differenziert Danis je nach Intentionalität so:

(1) Ob das ausgesprochene Wort wahrhaft aus dem gegenwärtigen inneren Empfang des Menschen kommt oder von seiner Person entfernt mit äußeren Dingen verhaftet ist, meist nur Meinungen anderer wiedergibt!

(2) Das persönliche Sprechen bedarf des genauen Hörens auf sein eigenes gegenwärtiges Sprechen, der eigenen geschaffenen Worte, die als Mitteilung an das Gegenüber

bestimmt sind. Ferner kommt unabdingbar hinzu: Das aktive Hören<sup>80</sup> des vom Kommunikationspartner Gesprochenen. Kompromisslose Bedingung für diese Art des therapeutischen Gesprächs ist die bewusste und wahrhaftige Entscheidung zum aufrichtigen Sprechen beider Personen.

(3) Als Drittes begleitet ein gleichzeitiges Denken das Gespräch. Gelingt dieses Zusammenwirken von Sprechen, Hören, Denken und Antworten, dann ist der Mensch zum „sprechenden“ Menschen geworden (vgl. Danis 1990<sup>2</sup>). An dieser Stelle kann man auch den Wert des persönlichen Sprechens als Bezug zur subjektiven, inneren Wahrheit jedes einmaligen Menschenlebens situieren und ermessen.

Johanna J. Danis unterscheidet in ihrer Lehre die Begriffe „Reden“ und „Sprechen“ (Danis 1992<sup>2</sup>) voneinander, um der Doppelgleisigkeit der Sprache Ausdruck zu verleihen. *Reden* und *Sprechen* agieren auf verschiedenen Ebenen der Kommunikation, bei der Kontaktaufnahme mit anderen Menschen. *Reden* ist die allgemeine und alltägliche Kommunikation mit den Mitmenschen. Diese Form wird auch Umgangssprache genannt. Umgangssprache „umgeht“ das Wesentliche des Moments, das nur im Sprechen erscheinen kann. Im Allgemeinen reden die Menschen sozusagen aneinander vorbei und diskutieren – das Gespräch dreht sich nur um ihre Meinungen. Sie verbleiben in ihrem *Reden* auf der Ebene allgemein üblicher Bedeutungen, die die eigentlich so wertvollen symbolischen Bezüge, Zusammenhänge, die „Lee(h)rstellen“ nur ausfüllen und „verkleben“.

Persönliches Sprechen erfordert besondere Bedingungen, damit es gelingen kann: Geistesgegenwart und ein hörendes Ohr, ausgerichtet auf das wirklich Gesagte, damit ein

---

<sup>80</sup> Vgl. H. Keupp (2007) in seinem Vortrag „Hinhören \* Weghören \* Zuhören, Bedingungen des Hörens in der Multioptionsgesellschaft“ in der Ev. Akademie Tutzing am 8. September 2007. Hier geht Keupp auf die herausragende Funktion des Hörens ein: „Wenn Erzählungen und Geschichten die einzigartige menschliche Form darstellen, das eigene Erleben zu ordnen, zu bearbeiten und zu begreifen, dann bedarf es nicht nur einer Kultur des Erzählens, sondern auch eine Kultur des Hörens. Wir brauchen die Hörbereitschaft der anderen und das wiederum erfordert bei uns eine Achtsamkeit für das Erzählte der anderen.“ (ebd., S. 38)

tiefes Verstehen möglich wird. Dies entspricht einer dreiheitlichen Gliederung, die diesem psychosymbolischen Denken und Sprechen zugrunde liegt. Hinzu kommt die Wahrnehmung des symbolischen „Dritten“, eingebettet in der Symbolkraft der Sprache. Der so zu erfahrene unbewusste Sinn überrascht die Gesprächsteilnehmer und lässt sie weiter gehen, ohne dass sie nur im bereits Gedachten verharren und aus dem Bewusstsein wieder her geholt Wissen anwenden (vgl. Lacan 2008; Morin 2001, S. 38; Bleger 2007<sup>3</sup>).

Diese Ausrichtung des therapeutischen Dialogs führt den Menschen weg von seinen Zielsetzungen, die zumeist vorwiegend aus seinem „Begehren“ (vgl. Möde 1995<sup>2</sup>) stammen, hin zur Erkenntnis des Fundament legenden unbewussten Sinns, der sein Leben steuert.

Hinzu kommt das Aussprechen des „Negativen“ in der gegenwärtigen Beziehung, der Interaktion, das heißt, es gilt ohne Aggression und ohne abwertende Motive dem Gegenüber die so gewonnene und erkannte persönliche Wahrnehmung des „Negativen“ mitzuteilen. Dies dient dazu, sich der persönlichen Wahrheit, des vertieften individuellen Lebens anzunehmen. Zum nachhaltigen Gespräch – dies auch bezogen auf beide Partner – gilt es, Erfahrung und Wahrnehmung in den jeweiligen Interaktionen zu hören und mit einzubeziehen (vgl. Danis 2000, S. 91 ff.).

Das wichtigste Kennzeichen dieses so aufgebauten, geführten Gesprächs ist die Bereitschaft, angepasst an das jeweilige Gegenüber, zu sagen, was man denkt; seine eigene und persönliche Meinung zu finden und auch auszusprechen.

Für den Multiplikator meint dies, seine authentische Person sprechen zu lassen, indem eine gegenwartsbezogene, ernsthafte Kommunikation aus dem erfahrenen „inneren Empfang“ entsteht. Nur so kann er seine eigene Wahrheit kundtun und die der anderen hören. Danis unterscheidet hier „Person“ und „Rolle“ (Danis 1989<sup>2</sup>), um zu betonen, dass die verschiedenen „Rollen“ im Gesellschaftssystem nur von einer solchen „Person“ ausgefüllt werden können, die die Rollenhüllen aus ihrer einmaligen Identität (= „Person“) heraus lebt und sie ausfüllt.

Es gilt also, die „Person“ sprechen zu lassen, damit der Mensch Anschluss an diese unbewusste Symbolik seines Lebens findet und IHN sprechen lässt, der er in seiner Einmaligkeit ist. Diese so gelebte Identität wird in der Psychosymbolik als „Person“ bezeichnet, die eine persönliche und einmalige geistige Kernstruktur des Menschen darstellt, die in ihm von der Zeugung und Geburt bis hin zu seinem Tod lebt und im Laufe des Lebens Gestalt annehmen und sich entwickeln soll, um die multiplen Rollenqualitäten<sup>81</sup> von innen heraus zu erfüllen, zu beleben. Der Mensch verlässt seine imaginären Selbstbild-Vorstellungen vom Anzeichen „Ich bin der, der ...“ hin zur Wahrnehmung und zum *Hören* des ihm in der Gegenwart zufallenden Wortes, im Sinn und Dasein (vgl. Danis 1996<sup>2</sup>, S. 33 ff.). Die Person erlebt im Bewusstsein der Gegenwart, was es heißt, zu leben! Das Nachdenken und die Bildvorstellungen vom Leben hören auf und das Bewusstsein richtet sich mit offenem Ohr auf die Gegenwart aus und hört, was ihm aus dem Leben entgegenkommt.

Dies steht im Kontrast zu den postmodernen Selbst-Konzepten, wie sie in den vorhergehenden Kapiteln dargestellt wurden, die den Menschen oft „nur“ tendenziell in Vorstellungen und Bildern von sich selbst und seinem Leben geführt haben (vgl. Möde 2008, S. 88).

In der Theorie und Praxis der Psychosymbolik erteilt Danis den vielfachen Selbstbildern über Identitätsvorstellungen eine Absage. Sie formuliert die Selbstfindung um, d.h. es ist wichtig im Sprechen auf die Selbstvorstellungen, Phantasien und Bilder vom eigenen imaginären Ich zu verzichten, zugunsten des dann angewandten Sprechens, das wahrhaftige Verbindung zwischen Mensch und Mensch sowie dem jeweiligen unbewussten Sinn zu bauen vermag (vgl. Danis 2006).

---

<sup>81</sup> Um zur begrifflichen Klarheit beizutragen, sei hier deutlich gesagt, dass J. Danis die einmalige Person als *Identitätskern* sieht und die Rollen der Person in gewissen *Qualitäten* ausgeführt werden können. Diese Differenzierung fehlt bei H. Keupp. Bei ihm entspricht der Begriff *Identitätskonstruktionen* eher den von Danis genannten *Rollen* mit ihren jeweiligen *Qualitäten*. Bei Keupp wird die Wichtigkeit für das Bewusstsein als einmalige Person, mit einer unverwechselbaren Identität zu leben, nicht besonders hervorgehoben.

Dies entspricht im Anschluss an die in einem vorherigen Kapitel bereits vorgestellten „Identitätskonstruktionen“ (H. Keupp) dem Prozess einer „Teschuwah“, bei der die imaginären Identitätshüllen verlassen werden, um zur wahren „Person“ zu finden; sie kann so wahrhaftig – geleitet von seiner einmaligen Person und Wahrnehmung – wirken.

## 5.2 Die Beziehung des Menschen zur Ebene des *Symbolischen*

Der Mensch wird sich im Laufe dieser inneren Entwicklungsprozesse dessen bewusst, dass es darum geht, sich als Mensch der unbewussten Ebene des Symbolischen zu öffnen (vgl. Danis 1996<sup>2</sup>) und sich von ihr „sinnvoll“ führen zu lassen. Jacques Lacan unterscheidet in seiner psychoanalytischen Lehre die drei Ebenen des **R**ealen, des **S**ymbolischen und **I**maginären („R.S.I.“) voneinander: das „Reale“ als das, was geschieht; das „Symbolische“ als das, was gesprochen wird und das „Imaginäre“ als das, was begehrt wird (vgl. Danis 2000, S. 32; Lacan Seminar RSI, Paris 1966).

Hier geht es um die Akzeptanz der Prädominanz des „Wortes“, das bereits da war, bevor der Mensch wurde. Der Einzelne kann nicht aus sich selbst heraus sprechen und handeln, sondern ist abhängig vom Leben, das ihm gestaltend aus dem Augenblick entgegenkommt. Es geht auch darum, ein das eigene und das Sprechen des anderen wahrnehmendes und hörendes Subjekt zu werden; um so seine eigenen Vorstellungen von sich selbst, den anderen Menschen und vom Bild des „Lebens als Täuschungen“ zu wissen, das zu verstehen.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Zu Selbst- und Fremdbildern nimmt F. W. Graf aus evangelisch-theologischer Perspektive in Zusammenhang mit dem „Ebenbild“-Diskurs eine ähnliche Position ein, wenn er schreibt: „Hier wird verboten, den anderen auf die Bilder festzulegen, die man sich von ihm (oder ihr) gemacht hat. Die spannungsreiche biblische Gleichzeitigkeit von Ebenbildüberlieferung und Bilderverbot spiegelt weise Einsicht in Grenzen menschlicher Selbstrepräsentation. Niemand ist sich selbst völlig transparent, und kein Mensch kann anderen ins Herz sehen. Der spontane Vollzug des Lebens wird nur unterbrochen, wo man es bildlich zu verobjektivieren versucht – das ist die kluge Intuition im jüdischen wie islamischen Verbotsdiskurs, geschaffene Lebewesen, vor allem den Menschen, als lebendig darzustellen: Sie sind es im Bilde einfach nicht. Die Geistigkeit des Ebenbildes lässt sich nicht figürlich visualisieren. Und wer Menschenbilder malt,

Dieser beschriebene Weg eröffnet den an „seiner Wahrheit“ interessierten Menschen den Bereich der religiösen Symbolik bspw. den der Offenbarung religiöser Texte, deren Zugangswege immer im Unbewussten des Menschen angelegt und „nur“ verborgen liegen.

„Als **kombinative Methode** kann die Verbindung von Psychotherapie und Religion Heilkräfte freisetzen, die nicht nur Spontanremissionen, sondern positive Langzeitwirkungen erbringen. Insbesondere in der Psychoanalyse bzw. psychoanalytisch orientierten Psychotherapie ist die angesprochene kombinative Methode prozessorientiert und klientenzentriert einsetzbar. Für die methodisch atheistische Psychologie und Psychotherapie erwies sich der therapeutische **Begleitwert** religiöser Praxis im Rahmen der psychischen und insbesondere psychosozialen Persönlichkeitsentwicklung jedoch stets als eher quälende Begleitfrage. (...) Derzeit aber vollzieht sich aus den USA angetrieben ein bemerkenswerter **Wandel** im Verhältnis von Psychotherapie und Religion.“ (Möde 2008, S. 16)

Der einzelne Mensch begegnet hier in allen Kulturen und Religionen der Welt einem Moment von Transzendenz, sprich einem transkulturellen und transreligiösen geistigen Sinn, der über sein Leben hinausweist (vgl. Weinreb 1994; Danis 1993<sup>2</sup>). Transkulturell und transreligiös deshalb, weil der unbewusste Sinn weit über die jeweiligen Kulturen und Religionen hinaus weist und einen symbolischen Raum öffnet.

Das Symbolische ist von Anbeginn die Sprache der jeweiligen Kultur selbst, die die Differenz von Sprachebenen und somit auch einen Moment von Transzendenz beinhaltet. Dieses ewige Erkennen und Wissen vom Menschen und von seinen Entwicklungsmöglichkeiten ist Thema in vielen Religionen der Welt, auf je unterschiedliche Art und Weise (vgl. Bucher 2007, S. 146 ff.).<sup>83</sup>

---

kann immer nur scheitern – was sich im ‚Menschenbild‘-Diskurs der Moderne seit 1800 an allen möglichen Selbstbildern des Menschen zeigt.“ (Graf 2009, S. 131 f.).

<sup>83</sup> Vgl. Chaumeil (2005) in seinem Artikel über „Mémoire nouée: les cordelettes à nœuds en Amazonie“, in dem er auf die rituellen Schnüre einiger Amazonasindianer hinweist, die *Knoten* in die Schnüre einflechten, um Abstände, Maße und Verkettungen des persönlichen Schicksals mit dem Symbolischen zu symbolisieren. Diese *Knotenschnüre* kommen z.B. bei Initiationsriten von jungen Männern zum Einsatz und markieren mit den strukturellen Knotenabständen ihr persönliches Schicksal sowie ihren Eintritt in die Erwachsenenwelt als Mann.

## Zusammenfassung

Es geht folglich im Kern in der Praxis der Psychosymbolik um die Verbindung zwischen der menschlichen Erfahrungswelt der Psyche, bestehend aus Gefühlen, Gedanken und Wünschen, und der ihr übergeordneten, transkulturellen und transreligiösen Symbolik, einer symbolisch-sprachlichen Welt der alterslosen, geistigen Strukturen im Unbewussten (vgl. Danis 1993; Weinreb 1994). In dieser psychosymbolischen Sichtweise auf die Struktur des Menschen wird den rein menschlichen Gedankenketten (Phantasmen) eine klare Absage erteilt, wenngleich sie zweifelsfrei zur menschlichen Struktur dazugehören. Der Mensch ist in dieser Definition eben nicht ein Konglomerat von seinen Bildern und Vorstellungen über sich selbst und das Leben, sondern hat ebenfalls Zugang zum verborgenen Sinn, wenn er sich entschließt, ihm begegnen zu wollen, dem Ungeahnten und bisher Ungewussten begegnet und den unbewussten Sinn erkennt.

Der Mensch wird in dieser Sichtweise als „Subjekt des Symbolischen“ (Lacan 1973) verstanden, an dem seine einmalige „Person“ mit ihrem persönlichen Sprechen teilnimmt. Er begegnet und hat Zugang zur transkulturellen und transreligiösen Symbolik, begründet in den Erzählungen der Religion(en), die alle vom verborgenen, unbewussten Sinn vom Leben erzählen! Diese dreigliedrige psychosymbolische Sichtweise auf das menschliche Leben im Allgemeinen und auf das einzelne Leben im Besonderen erlaubt eine differenzierte, erhellende Sicht auf unbewusste Strukturen ihres Handelns, Sprechens und Tuns, des erkennbaren Sinns und damit den von Danis erkannten symbolischen Strukturen.

Diese übergeordnete Symbolik ist der Schlüssel zum tieferen Verstehen des menschlichen Lebens, die getragen ist von dem im Unbewussten Eingeschriebenen. Hiervon sprechen genau so die Erzählungen der indigenen Völker Amazoniens sowie anderer Weltreligionen. Der tiefe Glaube an diese transkulturelle und transreligiöse Dimension des in „Bruchstücken“ erscheinenden unbewussten Sinns des eigenen Leben, der sich

noch stringenter in den Bibeltexten offenbart, ist für viele Menschen weltweit Lebensorientierung geworden.

## 6. Zusammenfassung aller vorhergehenden Theoriekapitel

Alle vorhergehenden Theoriekapitel zusammenfassend lässt sich festhalten, dass ein pädagogischer Multiplikator zu Beginn des 3. Millenniums im Wesentlichen folgende Leiterfahrungen macht, die seine **religiöse Selbstvergewisserung** stark prägen:

- a) Plurale Möglichkeiten der religiösen Identitätskonstruktionen
- b) Orientierungsverunsicherung durch die Wahrnehmung der globalen und lokalen Veränderungen
- c) Anstieg der Ängste vor der globalen Entgrenzung und dementsprechenden Weitung des Lebens und den sich daraus ergebenden lokalen Gefahren
- d) Suche nach heimatlicher Bindung, die ihm Geborgenheit, Nähe und Zugehörigkeit vermitteln kann
- e) Suche nach religiösen Bezügen und Sinnangeboten, die ihm den unbewussten Sinn aufzuzeigen vermögen
- f) Wandlung seines Lebens aufgrund religiöser Sinnerfahrung
- g) Neue Erfahrung von christlicher Spiritualität im eigenen Leben
- h) Erkennen der unbewussten Gruppenstrukturen
- i) Ringen um das Finden der eigenen, einmaligen Identität („Person“)
- j) Bestreben des Lernens und Übens „Reden“ vom „Sprechen“ zu unterscheiden
- k) Begegnung mit dem unbewussten Sinn

Zunächst werden im nächsten Kapitel die methodische Vorgehensweise und die Zielsetzung der Studie erläutert, bevor die empirischen Ergebnisse vorgestellt werden.

# **Teil B: Methodische Anlage und Zielsetzung der Untersuchung**

## **1. Methodologische Überlegungen im Rahmen der Untersuchung**

### **1.1 Grundfragen zur methodischen Vorgehensweise**

In der qualitativen Sozialforschung wird mit einer Vielzahl von Methoden gearbeitet, um gesellschaftliche Prozesse beschreiben zu können. Es soll hier darum gehen, den für die Studie „Religiöse Selbstvergewisserung“ grundlegenden methodischen Rahmen der qualitativen Befragung unter 22 Multiplikatoren in Belém abzustecken.

Es besteht hinsichtlich der Differenzierung von quantitativen und qualitativen Befragungen eine Vielzahl von Paradigmen, die in der Fachliteratur unterschiedlich bewertet und besprochen werden. Quantitative Sozialforschung hat die Intention, Daten und Informationen eines Forschungsgegenstandes zu eruieren. Hierbei spielen stark standardisierte Verfahren durch „Zahlbegriffe und deren In-Beziehung-Setzen durch mathematische Operationen“ (vgl. Mayring 2003<sup>8</sup>, S. 16) bei der Befragung die Hauptrolle. In unserem Fall wird die quantitative Befragung mit standardisierten Fragebögen durchgeführt, um die so genannten harten Fakten zu ermitteln.

Demgegenüber kommt die qualitative Sozialforschung im Gegensatz zur naturwissenschaftlich orientierten quantitativen nicht mit einer quantitativen Befragung aus, da es sich immer um individuelle Menschen handelt, die ihr jeweils subjektives Erleben und Leben in Bezug auf ihre Umwelt schildern. Nach Philipp Mayring (1999, S. 9 ff.) ist das erste Postulat qualitativen Denkens (1) die Orientierung am Subjekt. Hiermit soll das Einzelmuster jedes Menschen in seiner Differenz beachtet werden. Interesse qualitativer

Sozialforschung ist es, ein möglichst unverfälschtes Bild des Forschungsgegenstandes anzulegen. Dies nennt Mayring (1999) das (2) „Postulat der Alltagsorientierung“. Die soziale Dimension, in der Menschen leben, soll in ihrer Mannigfaltigkeit und Differenziertheit widergespiegelt werden. Der nächste Schritt ist das (3) „Postulat der Deskription“, bei der der Forschungsgegenstand umfassend dargestellt werden soll. Hierbei sollte der Forscher vermeiden, teils durch seine Vorlieben und Erfahrungen bedingt, bereits im Vorfeld manipulierend zu wirken. Auch das Literaturstudium allgemein anerkannter Theorien kann Einschränkungen mit sich bringen, da oft nur theoretische bzw. abstrakte Überlegungen im Vordergrund stehen oder die Daten aus zweiter Hand stammen, die so zwangsläufig zu Fehleinschätzungen führen müssen. Deshalb stellt Mayring das (4) „Postulat der Interpretation“ auf, bei dem das Vorverständnis, die Introspektion und die Forscher-Gegenstands-Interaktion beachtet werden sollen. Die letzte Säule qualitativen Denkens nach Mayring (1999) ist das (5) „Postulat der schrittweisen Verallgemeinerung“. Hierbei wird das Ergebnis schrittweise argumentativ verallgemeinert. All diese Prozesse sollten beachtet werden, da sie bei der Durchführung der Untersuchung mehr oder weniger stark das Gesamtergebnis fälschen können (vgl. Lamnek 2005<sup>4</sup>, S. 83 ff.). Für die vorliegende Untersuchung treten einige der o.g. Schwierigkeiten in den Hintergrund, da hier bereits das transkribierte Interviewmaterial der Untersuchung ausgewertet wird.

## **Auswertung und Analyse**

Die Auswertung und Analyse der qualitativen Sozialforschung unterliegen keinen allgemeingültigen Standards, da auf den jeweiligen Untersuchungsgegenstand bezogen gearbeitet werden muss (vgl. Lamnek 2005<sup>4</sup>, S. 234 ff.; Brüsemeister 2000; Schnell u.a. 2004). Die qualitative Sozialforschung hat zum Ziel, grundlegende Kommunikations- und Interaktionsmuster bzw. Strukturen aufzudecken und zu beschreiben. Dabei soll die Individualität des einzelnen Menschen berücksichtigt werden. Gegenstand der Analyse und Interpretation sind meist Texte, die im vorliegenden Fall aus Interviews als Transkripte

stammen. Die Vorgehensweise der Interpretation soll nach Regeln ablaufen, um nicht ins Spekulative und Willkürliche zu geraten. Deshalb ist für die vorliegende Studie „Religiöse Selbstvergewisserung“ die Methode der *wortwörtlichen* Lesart der Interviewtexte (Hermeneutik) sinnvoll (vgl. Danis 1996<sup>2</sup>, S. 11 ff.; Möde 1994), um sich bei der Interpretation möglichst zurückzuhalten und dem tatsächlich transkribierten Text und seinem tieferliegenden Sinngehalt näher zu kommen. Es geht hier eher um ein geisteswissenschaftliches Verstehen der Texte als um ein naturwissenschaftliches Erklären der Zusammenhänge (vgl. Lamnek 2005<sup>4</sup>, S. 242 ff.). In diesem Sinne wird der vorliegende Text gelesen und zusammengefasst. Erst im nächsten Schritt wird versucht, durch einen vorsichtigen Vergleich der kontrastreichen Studiengruppen, Indikatoren für religiöse Selbstvergewisserung im Spannungsfeld globaler Entgrenzung und sozialer Bindung unter den Multiplikatoren herauszuarbeiten (vgl. Lamnek 2005<sup>4</sup>, S. 230 ff.; Möde 2009).

## **1.2 Das problemzentrierte Interview nach Witzel**

### **Die drei Prinzipien des PZI**

Das problemzentrierte Interview (PZI) beruht auf den Forschungen und Studien von Witzel (2000), der im Bereich der qualitativen Sozialforschung diese Form der Befragung einführte. Kern des PZI ist die möglichst genaue und ungefilterte Erfassung des Untersuchungsgegenstands durch ein induktiv-deduktives Vorgehen. Das PZI basiert auf der theoretischen Grundlage der „Grounded Theory“ (Glaser & Strauss 1998), die die hypothetico-deduktive Arbeitsweise ablehnt und auch eine naiv-induktivistische Vorgehensweise kritisiert (vgl. Hoffmann-Riem 1980). Beim PZI werden die theoretischen Grundlagen als auch die empirischen Befunde in die Arbeitsprozesse der Datenerhebung und der Auswertung einbezogen. Demzufolge ist die Vorgehensweise beim PZI durch ein induktiv-deduktives Wechselspiel gekennzeichnet.

## **Die Problemzentrierung**

Das PZI ist gekennzeichnet durch Offenheit im Interviewprozess, da der Leitfaden auch narrative Elemente zulässt, die nicht vorhersehbar gewesen sind, um möglichst eine umfassende Exploration der Befragten zu erreichen. Gleichzeitig soll durch diese Vorgehensweise vermieden werden, dass die Problemsicht des Interviewers sich auf den Befragten überträgt und seine subjektive Sichtweise auf die Fragestellung oder den hypothetischen Grund reduziert wird. Mittels der Antworten gelangt man an Material, das Aussagen über die Innenwelt des Befragten und seine Außenwelt ermöglicht (vgl. Gil 1991; Lamnek 2005<sup>4</sup>), sei es subjektiver oder objektiver Art. Die Charakteristika der jeweiligen Persönlichkeit lassen sich allerdings nicht rein numerisch einfangen und festhalten. Deshalb ist es auch wichtig, die Beziehung des Forschers und des Beforschten wahrzunehmen und in den Interviewprozess mit einzubeziehen<sup>84</sup> (vgl. Devereux 1988<sup>2</sup>; Danis 1996<sup>2</sup>; Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 300 ff.). Diese Offenheit im Interviewprozess gewährleistet, dass auch bisher unberücksichtigte Informationen und Datenlagen im Interview erscheinen können. Aus diesen Erkenntnissen können im Analyseprozess bereits bekannte Theorien erhärtet werden oder auch neue Zusammenhänge aufgedeckt werden (vgl. Witzel 2000).

## **Die Gegenstandsorientierung**

Das PZI geht auf allgemeingesellschaftlich relevante Fragestellungen ein, indem es wissenschaftliche und gesellschaftliche Daten und Informationen einbezieht, um den Befragungsgegenstand verstehen und relevante Fragen an ihn richten zu können. Dabei berücksichtigt der Interviewer auch die subjektive Sichtweise des Befragten, um die Befragung in Richtung der Forschungsfragestellung zu konkretisieren (vgl. Witzel 2000; Lamnek 2005<sup>4</sup>; Mayring 2003<sup>8</sup>).

---

<sup>84</sup> Dies wurde v.a. versucht, durch informelle Gespräche zu klären und ist in die jeweilige „Charakteristik“ zu den Studiengruppen eingeflossen.

## **Die Prozessorientierung**

Im Interview selbst kommen verschiedene Gesprächstechniken zum Einsatz, die sich an den individuellen Fähigkeiten des Befragten orientieren. Teils ist es sinnvoll, Informationen und Einstellungen der Befragten zurückzuspiegeln, um das eigene Verständnis oder bereits die Interpretation zu kontrollieren und gegebenenfalls modifizieren und korrigieren zu können. Verständnisfragen dienen der Vertiefung und Generierung von weiteren Informationen, wenn der Befragte ausweichend antwortet oder sich in Widersprüche verstrickt. Die Möglichkeit der Konfrontation ist eine weitere Technik, bei der Widersprüche direkt angesprochen werden und so der Befragte ad hoc reagieren muss.

## **Instrumente des PZI**

Die vier Instrumente für die Durchführung eines PZI sind: der Kurzfragebogen, der Leitfaden, die Tonbandaufzeichnung der Interviews und das Postskriptum. Insgesamt bleibt das Vorgehen beim PZI flexibel im Umgang mit dem jeweiligen Untersuchungsgegenstand, indem verschiedene Methoden zur Anwendung kommen können, von denen das Interview das wichtigste Instrument bleibt. Es kann bspw. sinnvoll sein, eine Gruppendiskussion durchzuführen, um eine spezifische Fragestellung zu vertiefen, die erst während der Interviewdurchführung aufgetaucht ist (Witzel 2000, S. 2 ff.).

Es ist sinnvoll, harte Daten bereits durch Kurzfragebögen im Vorfeld der Interviewdurchführung zu erheben. Im Interview selbst kann auf etwaige Fragen zu den Fragebögen noch gesondert eingegangen werden. Eine andere Methode ist die Fokussierung der Forschungsfragestellung durch weitere Kurzfragebögen, die gezielt ein Moment der Datenerhebung herausarbeiten, das erst im Laufe der Befragung aufgetaucht ist.

Der Leitfaden ist ein weiteres Medium, um das Interview zu strukturieren und zu den Themenbereichen Stellungnahmen der Multiplikatoren abzufragen, die für die Studie relevant erscheinen (vgl. Witzel 1985). Die Tonbandaufzeichnung dient der Datensicherung und wird später die Grundlage für die Auswertung der transkribierten Interviewtext-

te liefern. Zusätzlich zu den Transkripten liefern Postskripte eine weitere Basis für die spätere Auswertung und Interpretation der Interviewtexte. Postskripte werden kurz nach dem erfolgten Interview vom Interviewer angefertigt und sind so genannte Gedächtnisprotokolle über alle relevant erscheinenden Beobachtungen oder Feststellungen zum Interview. Hierbei spielen auch die nonverbalen Äußerungen des Befragten wie Gestik, Mimik und Motorik eine Rolle (vgl. Lamnek 2005<sup>4</sup>, S. 366 f.; Schnell u.a. 2004; Holweg 2005).

## **2. Zur Durchführung der Erhebung**

### **2.1 Stichprobenauswahl**

#### **Vorstudien**

Ausgangspunkt der Vorstudien für die Untersuchung war eine Befragung der Leiter der evangelisch-lutherischen Gemeinde in Belém. Im Gemeindeleben der 154 Mitglieder werden Menschen verschiedener sozialer, regionaler, kultureller und religiöser Kontexte durch Migration zusammengeführt. Der Mitglieder- und Hauptamtlichenstamm ist relativ konstant. Eines der größten Probleme ist die Arbeitslosigkeit vieler Mitglieder. Die lutherische Gemeinde gliedert sich in den Gemeinderat, die Musik- und Tanzgruppe IAÇA, die Frauengruppe, die Gitarrengruppe, den Kinderbibelkreis und die Projekte „Arca Em-Barca“ und „Mururé“. Die verschiedenen Gruppen werden von der Pastorin Cibele Kuss, der Sozialpädagogin Schwester Beate Bönke, dem Präsidenten, mehreren Multiplikatoren und Musikpädagogen geleitet. In diesen Arbeitskreisen treffen die Leiter auf Menschen unterschiedlicher sozialer Herkunft, Bildung, Religiosität, Sprache und Nationalität. Die Begegnung fremder Kulturen und ganz anderer Identitäten führt oft zu Konflikten und Spannungen zwischen den Leitern und den Gemeindemitgliedern.

#### **Religionsunterricht in Belém/Brasilien**

Schulischer Religionsunterricht findet wöchentlich einstündig und konfessionsübergreifend an den staatlichen und privaten Schulen Beléms statt.<sup>85</sup> Alle Schüler der ersten bis zur achten Klasse nehmen am multireligiösen Religionsunterricht teil. Dies ist auch das zentrale Problem, da von ca. 30 Schülern pro Klasse die Hälfte einer anderen Religionsgemeinschaft angehört. Souza, der Vorsitzende des *Dachverbandes der Belémer Religionslehrer*, sieht die gegenwärtige Lage des Religionsunterrichts an den staatlichen und privaten Schulen in Belém durchaus in einem positiven Licht. Er sieht seine Rolle als „Wächter“ über die Religionslehre in Belém. Er beklagt, dass ca. 65 der ca. 90 Religionslehrer schlecht oder gar nicht für dieses Unterrichtsfach ausgebildet sind. Im Bildungsministerium beginnt man gerade damit, an den Universitäten in Belém entsprechende Studiengänge curricular vorzubereiten und plant deren Einrichtung in ein paar Jahren.

Die verschiedenen Konfessionen bieten darüber hinaus im Rahmen ihrer Infrastruktur eigenen Religionsunterricht an, um Kinder und Jugendliche mit der jeweils eigenen Religion vertraut zu machen.

\* \* \*

Im weiteren Verlauf der Vorstudien in Belém wurde die Entscheidung getroffen, das Material der Studiengruppe „Transkulturalität“<sup>86</sup> der Privaten Universität von Amazonien unter der Leitung von Dirk Oesselmann für die Auswertung heranzuziehen, die zu die-

---

<sup>85</sup> Vgl. Ensino Religioso, Referencial Curricular para a proposta pedagógica da escola, Caderno Temático No. 1, Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso, 2000. In diesem Curriculum für den Religionsunterricht in Brasilien ist ausführlich begründet worden, dass Religionsunterricht an öffentlichen Schulen von der religiösen Pluralität der Schüler ausgehen muss und diese Multireligiosität in der Didaktik beachten muss (vgl. ebd., S. 30 ff.).

<sup>86</sup> In Brasilien wurde das eigenständige Projekt durch den Nationalen Forschungsrat CNPq finanziell und akademisch unterstützt: R\$ 10.000 waren für Spesen für Reisen in die verschiedenen Forschungsgebiete vorgesehen; weiterhin wurden Stipendien für vier Hilfskräfte verabschiedet. Die Fundação Instituto para o Desenvolvimento da Amazônia/FIDESA unterstützte finanziell die beteiligten Professoren der Universidade da Amazônia und übernahm die laufenden Kosten des Forschungsunternehmens.

sem Zeitpunkt bereits abgeschlossen war. Die Ergebnisse der brasilianischen Studie wurden zumeist rein deskriptiv in Berichtform dokumentiert. Das Material dieser Studie war von brasilianischer Seite noch nicht vollständig ausgewertet worden, was ein wichtiger Grund war, um es in Richtung einer anderen Fragestellung auszuwerten. Zudem entfielen zeitlich aufwändige Studien vor Ort. Das gesamte Material wurde uns auf CD-Rom im Rahmen eines Kooperationsvertrags der UNAMA mit der Leibniz Universität Hannover zur Verfügung gestellt.

### **Auswahl der Zielgruppen**

Die Auswahl der Zielgruppen erfolgte von der Forschungsgruppe „Transculturais“ an der UNAMA in Belém. Im Rahmen dieser Gruppe wurden seit 2001 regelmäßig Fachseminare durchgeführt. Themen dieser Treffen waren die Auswahl von Zielgruppen sowie die Gestaltung und Durchführung der qualitativen Interviews. Es fanden Seminare statt, die den Forschungsgegenstand zum Thema hatten. Hier wurden umfassend Hintergründe über die Kultur, die Religiosität, die Erziehung, die Bildung, die Demokratie, die kulturelle Vielfalt, die Jugendkultur und die Methodologie des Forschungsgegenstandes erarbeitet.

Als erstes Ergebnis wurde im Sinne des theoretical sampling eine Auswahl der zu Untersuchenden getroffen. Die Zielgruppen sollten Merkmale aufweisen, die für die Forschungsfragestellungen von Relevanz sind. Angenommen wird hierbei, dass die ausgewählten Interviewpartner das (für qualitative Verfahren wichtige) Merkmal „guter Information“ (Mayring, 2003<sup>8</sup>) erfüllen. Für die Suche nach in Frage kommenden Gruppen war ein zentrales Kriterium, repräsentative Jugendgruppen verschiedener Lebensräume im Großraum Beléms zu finden:

- **Urbanes Zentrum Beléms**
- **Peripherie Beléms**
- **Flussbevölkerung**

- **Landbevölkerung**

Hierbei wurde der Fokus auf den Prozess der Kolonisierung Amazoniens gelegt, da man die Ursprünge der heutigen gesellschaftlichen Strukturierung, die auch die Ausgrenzung von Menschengruppen beinhaltet, bereits als Hauptmechanismus angelegt vorfindet (vgl. Maués & Villacorta 1998, S. 25 ff.).

Zum städtischen Kontext Beléms gehören die katholische Jugendgruppe CAJU und die baptistische Jugendgruppe PIB, die v.a. Jugendliche der Mittelschicht erreichen.

Zum peripheren Kontext Beléms, in dem die Hip-Hop Gruppe und die Quadrilha Tanzgruppe anzutreffen sind, gehört auch die Rassenfrage, da die meisten Teilnehmer farbige Jugendliche und junge Erwachsene sind (vgl. Sansone 1994; Maggie 1996).

Hierzu wurde überlegt, welche Gruppen hierfür in Frage kommen könnten. Durch persönliche Kontakte eines Teilnehmers (Marcelo) des Projekts Transkulturalität der UNAMA angeregt, wurde Kontakt zu zwei Hip-Hop-Gruppen in Belém aufgenommen. Die erste war die Gruppe „Nation des Widerstands der Peripherie – NRP“<sup>87</sup> (Stadtteil Terra Firme), die leider aus persönlichen Gründen eine Datenerhebung und Analyse nicht wünschte und absagte. Die zweite Gruppe war die Hip-Hop Gruppe „Revolutionäre Gospel Vereinigung – BRG“ (Stadtteil Guamá), die sich interessiert und offen für eine Studie und anschließende Analyse zeigte.

Die Tanzgruppe „Raizes do Caru-Aipim“ lebt an einem Flussufer ca. 30 Kilometer von Belém entfernt.

Es wurde schließlich die Auswahl folgender Gruppen getroffen, da sie aufgrund ihrer Unterschiedlichkeit gute Kontraste in den Ergebnissen zu liefern schienen:

### **Städtische Gruppen**

- CAJU (Jugendhaus der katholischen Kirche)
- PIB (Erste baptistische Gemeinde Beléms)

### **Gruppen der Peripherie**

---

<sup>87</sup> Nação de Resistencia Periférica „NRP“, Bairro Terra Firme, Belém

- Gospel/Hip-Hop "Bancada revolucionário Gospel" (BRG)
- Quadrilha Junina "Flor do paraíso" - (Stadtteil Satélite)

### **Flussbevölkerung**

- Ribeirinho (Folkloregruppe "Raizes do caru-aipim" – Gemeinde Caruarú, Mosqueiro)<sup>88</sup>

### **Indigene Volksgruppe<sup>89</sup>**

- Anambé (im Süden des Bundesstaates Pará)

Die Befragtengruppen bestanden aus insgesamt 120 Jugendlichen und 32 Multiplikatoren. Im Laufe des Auswahlverfahrens erklärten sich alle Jugendlichen zum Ausfüllen der Fragebögen bereit, 62 von ihnen gaben Interviews und ca. 80 nahmen an der Gruppendiskussion teil. Von den Multiplikatoren gaben 22 Interviews, die in der vorliegenden Untersuchung ausgewertet wurden, die anderen zehn wurden lediglich mit Fragebögen befragt.

## **2.2 Fragestellung**

Die deutsche Fragestellung wertet das brasilianische Material der qualitativen Befragung unter dem besonderen Blickwinkel der religiösen Selbstvergewisserung bei pädagogischen Multiplikatoren in Belém aus.

Die Leitfragen der deutschen Untersuchung folgen methodisch dem Ansatz des theoretical sampling, d.h., wir beziehen uns bei der Stichprobenbestimmung auf die (noch wenig elaborierten) theoretischen Annäherungen an „Religiöse Selbstvergewisserung“. Aus der Offenheit der Forschungsfrage ergibt sich für dieses internationale Projekt auch die Präferenz für qualitative empirische Verfahren. Es gibt zudem auch keine empirischen Untersuchungen über Lehrende in pädagogischen Handlungsfeldern in Nord-Brasilien.

---

<sup>88</sup> Das entstandene Forschungsmaterial ist als CD-Rom auf Portugiesisch an der Philosophischen Fakultät der Universität Hannover verfügbar.

<sup>89</sup> Die Volksgruppe Anambé kann aufgrund fehlender Interviews nicht in die vorliegende Auswertung einbezogen werden.

Folgende Fragestellungen sind aus deutscher Sicht relevant:

### **Allgemeine Fragestellung**

Welche zentralen Elemente soziokultureller Identitätsfindung können in dem Handlungsfeld verschiedener kultureller und religiöser Räume herauskristallisiert werden, die den pädagogischen Multiplikatoren in ihrem jeweiligen Kontext ein erweitertes Verständnis pädagogischen Denkens und Handelns eröffnen?

### **Spezifische Fragestellungen**

Wie kann der Einfluss verschiedener kultureller und religiöser Ausdrücke in sozialen Räumen der Multiplikatoren beschrieben und aus unterschiedlichen Blickwinkeln heraus beurteilt werden?

Welche familiären und gesellschaftlichen Kontexte sind einer transkulturellen und transreligiösen Identitätsfindung von Multiplikatoren eher förderlich oder stehen ihr entgegen?

Was geschieht in der herauskristallisierten transkulturellen und transreligiösen Identitätsfindung an Wandlung und Neugestaltung von christlichem Verständnis?

Welche Tendenzen einer Rückbesinnung auf afroindianische Ursprünge kann man in den Interviews feststellen?

Wie sollte Identitätsarbeit mit Multiplikatoren gestaltet sein, die transkulturellen und transreligiösen Lehr- und Lernprozessen einen Raum öffnet und sie fördern kann?

### **Entwicklung des brasilianischen Leitfadens**

Die Themen des brasilianischen Leitfadens ergaben sich aus dem Prozess der Vorstudien, Seminare und Diskussionen innerhalb der Gruppe „Transculturalidade“ der UNAMA. Zu diesem Zeitpunkt gab es noch keine Kooperation mit INTERPÄD in Hannover. Deshalb ist der Leitfaden unter einer anderen Fragestellung zustande gekommen. Das Material wird nun in der vorliegenden Studie im Hinblick auf die deutsche Fragestellung ausgewertet.

Es wurden drei bis fünf Multiplikatoren pro Befragten-Gruppe von den brasilianischen Stipendiaten interviewt, für die mit Hilfe des Mind-Map-Verfahrens ein Interviewleitfaden entwickelt wurde. Der Leitfaden ist hinreichend offen, so dass narrative Elemente möglich sind, da es in den Interviews immer auch um persönliche Sichtweisen und Ansichten ging. Der Leitfaden wurde durch Pretests erprobt, auf deren Basis das Instrument an manchen Stellen modifiziert wurde. Er ist in zeitlicher Hinsicht dreigeteilt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Hinzu kommen – wie methodisch auch sinnvoll und üblich – Kurzfragebögen für die interviewten Personen zur Erhebung sozialstatistischer Daten.

### **Persönliche Daten des Interviewten**

Wie alt sind Sie? Haben Sie studiert? Wo? In welcher Klasse sind Sie momentan? Bis zu welcher Klasse sind Sie zur Schule gegangen? Wo wurden Sie geboren? Seit wann leben Sie in Belém (alternativer Ort)? Was hat Sie dazu veranlasst, hierher zu ziehen? Was ist Ihre momentane Tätigkeit? Wo? Wie viele Stunden arbeiten Sie pro Tag? Wie hoch ist Ihr monatliches Einkommen?

### **Beziehungen zur Familie**

Mit wem wohnen Sie zusammen? Wie viele Leute wohnen mit Ihnen gemeinsam? Wie sind die Beziehungen zu Ihren Familienangehörigen? Haben Sie irgendwelche Probleme mit ihren Familienangehörigen?

### **Land-/Stadtbewohner und seine Präferenzen**

Welche Orte in der Stadt suchen Sie öfters auf? Mit welcher Häufigkeit? Wie viel Zeit nehmen Sie sich dafür? Was kostet Sie das?

### **Religion**

Gehören Sie zu einer Religionsgemeinschaft? Was ist Religion für Sie? Existiert Ihrer Meinung nach irgendeine Verbindung zwischen Religion und Jugend? Welche?

### **Politik**

Und in Hinblick auf die Politik, gehören Sie einer politischen Partei an? Was ist Politik für Sie? Existiert Ihrer Meinung nach irgendeine Verbindung zwischen Politik und Jugend? Welche?

### **Geschichte und Charakteristik der Gruppe**

Wann wurde die Gruppe gegründet? Wer waren ihre Gründer? Welches waren die Zielsetzungen der Gruppe, als sie gegründet wurde? Wer waren die Gründungsmitglieder? Von wo kamen sie? Bitte charakterisieren Sie sie. Über welche Vermittlung kamen die weiteren Mitglieder zur Gruppe? Hat die Gruppe bei der Gründung irgendeine Mitgliederwerbung gemacht? Welche? Mit welchem Alter kommen normalerweise die Adoleszenten in die Gruppe und wann verlassen sie sie wieder? Welches ist die mittlere Verweildauer in der Gruppe?

### **Veränderungen und Transformierungen in der Gruppe**

Welche Veränderungen sind Ihnen in der Gruppe in der Zeit ihres Bestehens aufgefallen (Ziele, pädagogische Methoden, Aktivitäten)? Veränderten sich die Charakteristika der Mitglieder im Laufe der Zeit? Auf wen gehen diese Veränderungen Ihrer Meinung nach zurück? Mit welchen anderen Gruppen pflegen Sie Kontakte? Welches sind Ihrer Meinung nach die prinzipiellen Ziele der Gruppe? Gibt es innovative Veränderungen, welche die Gruppe den Jugendlichen bringt? Von wo kommen diese Veränderungen? Wie werden diese Innovationen (Assimilierungen) in der Gruppe bearbeitet?

### **Einbindung in die Gruppe**

Seit wann nehmen Sie an der Gruppe teil? Wer hat Sie auf die Gruppe aufmerksam gemacht? Welche Motive haben Sie dazu veranlasst teilzunehmen? Mit welcher Frequenz nehmen Sie teil? Im Hinblick auf negative und positive Aspekte in der Gruppe, welche Art von Beziehungen haben Sie in der Gruppe?

### **Konflikte in der Gruppe**

Akzeptiert die Gruppe die Teilnahme von Personen mit anderen Ansichten? Wie geht die Gruppe mit unterschiedlichen Meinungen um? Existiert Ihrer Meinung nach ein Freiraum für andere Gesinnungen in der Gruppe? Existieren Machtkämpfe innerhalb der Gruppe? Wer hat Ihrer Meinung nach die Leitung der Gruppe?

### **Genderbeziehungen in der Gruppe**

Finden Sie, dass die Mädchen (Frauen) in der Gruppe anders behandelt werden? Und die Jungen (Männer)?

### **Bildungs- und Erziehungsprozesse in der Gruppe**

Welches sind die Aktivitäten, die mit den Jugendlichen unternommen werden? An welchen Aktivitäten nehmen die Jugendlichen üblicherweise teil? Was motiviert Ihrer Meinung nach die Jugendlichen zur Teilnahme an der Gruppe? Was ist Ihrer Meinung nach der Stellenwert dieser Aktivitäten innerhalb der Ausbildung der Jugendlichen?

### **Beurteilung der erzieherischen Praxis**

Wie bewerten Sie Ihre Teilnahme an der Gruppe? Was glauben Sie, denken die anderen über Ihre Teilnahme an der Gruppe? Sehen Sie sich als ein Leiter? Wie sind Sie Leiter geworden? Wie ist es, Jugendliche zu leiten? Wie fühlen Sie sich als Leitung? Was macht ihrer Meinung nach einen Leiter aus? Gab es seit Beginn ihrer Teilnahme an der Gruppe Möglichkeiten, sich persönlich oder beruflich fortzubilden? Wie oft? Welcher Art war die-

se Fortbildung (Kurse, Vorträge, Workshops)? Mit welcher Häufigkeit werden diese Veranstaltungen besucht? Welchen Stellenwert genießt diese Jugendarbeit in Ihrem Leben? Was bedeutet diese Jugendarbeit für Ihre persönliche und berufliche Ausbildung? Gibt es Ihrer Meinung nach Unstimmigkeiten in der Gruppe?

### **Einstellungen und Träume zum Thema „Jugend“**

Was bedeutet es für Sie, Jugendlicher zu sein? Was ist Ihrer Meinung nach der Stellenwert der Jugend in Brasilien? Was ist die Rolle des Jugendlichen in der gegenwärtigen Welt? Welches sind die prinzipiellen Probleme von Jugendlichen in der heutigen Zeit? Was bedeutet es, ein Jugendlicher in Amazonien zu sein? Was sind die Sorgen von Jugendlichen heute?

## 2.3 Datenerhebung

Die Stipendientinhaber der Forschungsgruppe „Transkulturalität“ und zusätzliche Studenten höherer Semester der UNAMA wurden für die Datenerhebung geschult. Die Stipendiaten und Studierenden realisierten die Forschung in vier Phasen:

**Beobachtende Teilnahme:** bei der die Forscher die jeweilige Befragtengruppe durch ihre Präsenz und beobachtenden Teilnahme kennen lernten und möglichst vorurteilsfrei wahrnehmen sollten. Es wurden Beobachtungsprotokolle (Postskripte) angefertigt.

**Soziokulturelle Fragebögen** (quantitative Datenerhebung): hier wurden Basisdaten der Multiplikatoren und der Jugendlichen der jeweiligen Befragtengruppe erhoben, um Grundfragestellungen herauszukristallisieren und die qualitativen Interviews vorzubereiten.

**PZI** (qualitative Datenerhebung): Die problemzentrierten Interviews der Multiplikatoren und Jugendlichen wurden jeweils auf Tonband aufgezeichnet, transkribiert und archiviert.

**Gruppendiskussion:** realisierte sich nach der ersten Sichtung des Materials in Form eines Diskussionskreises, bei dem halboffene Fragen das Gespräch strukturierten oder Themen vorgegeben wurden. Hierbei konnten Fragen, die bei der Analyse des bereits erhobenen Materials auftauchten, einbezogen und geklärt werden. Bei dieser Methode bot es sich auch an, gegenseitige Beziehungen unter den Teilnehmern wahrzunehmen und eventuelle Besonderheiten in Bezug auf Objektivität, Argumentation und Ideen zu beobachten. Auch die Gruppendiskussionen wurden auf Tonbänder aufgezeichnet, transkribiert und archiviert.

### 3. Auswertung

Im Einzelnen gliedert sich die Darstellung der Ergebnisse in fünf Phasen:

#### **Rekonstruktion**

Die Interviews der 22 Multiplikatoren wurden in Anlehnung an das Auswertungsvorgehen von Witzel (1985) und Mayring (2003<sup>8</sup>) im ersten Auswertungsschritt rekonstruiert.

#### **Kodierungsstruktur**

Hieraus wurde die Kodierungsstruktur entwickelt und gleichzeitig induktiv aus dem Interviewmaterial selbst.

#### **Kodierung mit MAXqda**

Das Interviewmaterial wurde computergestützt mit Hilfe von MAXqda kodiert und entlang der Hauptkategorien deskribiert. Die Interviews wurden hierzu nicht aus dem brasilianischen Portugiesisch ins Deutsche übersetzt, da jede Übersetzung Ungenauigkeiten und Fehler mit sich bringt. Deshalb zogen wir es vor, das Interviewmaterial auf Portugiesisch mit MAXqda auszuwerten. Erst nach der Codierung wurden einzelne Kategorien ins Deutsche übersetzt, die in der vorliegenden Arbeit als Belege für die Zusammenfassung und Explikation zitiert wurden (vgl. Mayring 2003<sup>8</sup>, S. 100 ff.; Lamnek 2005<sup>4</sup>).

Für die vorliegende Studie wurde das Gütekriterium der „Intercoderreliabilität“ (Mayring 2003<sup>8</sup>, S. 110) angewandt, bei der die gesamte Analyse von weiteren Personen der Forschungsgruppe „Transculturais“ der UNAMA durchgeführt wurde. Dadurch wird sie für andere überprüfbar, nachvollziehbar und entspricht den Gütekriterien einer wissenschaftlichen Methode. Die Ergebnisse wurden mit denen einer brasilianischen Forscherin verglichen. Nach dem „Kappa-Koeffizienten“ muss sich eine Übereinstimmung von 0.70 ergeben, um eine ausreichende Reliabilität zu gewährleisten. Eine Berechnung anhand des Konkordanzindex Kappa ergab eine Übereinstimmung von 0.99 und zeigt eine sehr hohe Kongruenz.

Das Kategoriensystem ergab sich im induktiv-deduktiven Wechselspiel bedingt durch den Leitfaden und durch die Interviewtexte. Im Folgenden wird das Ergebnis zusammenfassend dargestellt. Es ergaben sich drei Hauptkategorien und die dazugehörigen Unterkategorien:

### **1. Familiäre und gesellschaftliche Kontexte**

- **Eltern**
  - i. Abwesender Vater
  - ii. Mutter
- **Freund/Freundin**
  - i. Schwangerschaft
  - ii. Partnerschaft
  - iii. Ehe
- **familiäre Probleme (eigene bzw. der Mitglieder)**
  - i. Alkohol
  - ii. Drogen
  - iii. Streit
  - iv. Religionszugehörigkeit
  - v. Arbeitslosigkeit
  - vi. unterschiedliche Meinungen
    - 1. Eltern konservativer
    - 2. Partner/Partnerin
- **Identität**
  - i. Selbstreflexion
  - ii. Diskriminierung
  - iii. Eigenbild
- **Peripherie**
  - i. Gemeinschaft
  - ii. „Playboy“
  - iii. Prostitution
  - iv. Banden
    - 1. Graffiti
    - 2. kriminelle Aktivitäten

- **Führungsstil als Multiplikator/Pastor**
  - i. Organisation des Vereins
  - ii. Schwierigkeiten
  - iii. Demokratisch
  - iv. Umgang mit Frauen
- **Süchte**
  - i. Zigaretten
  - ii. Drogen
  - iii. Alkohol
- **Visionen**
  - i. Jugend
  - ii. Indigene
- **Ethik**
- **Schule**
  - i. schlechte Leistungen
  - ii. Streit
- **Bildung**
  - i. transkulturelle Bildung
  - ii. Abitur / Studium
  - iii. Bildungschancen
- **Politik**
  - i. politische Organisation
  - ii. von Jugendlichen
  - iii. Einflussnahme
    - 1. Hip-Hop als Politik
    - 2. in Form von Shows
- **Hip-Hop**
  - i. BRG - Entstehung
    - 1. Videos MTV etc.
    - 2. Ziele
    - 3. CD Produktion
    - 4. Mitglieder
      - a. Bedürfnisse/Bedürftigkeiten
      - b. Förderung künstlerischer Fähigkeiten
      - c. gemeinsame Aktivitäten

- d. interne Konflikte
  - e. Gerüchteküche
  - f. Geldmangel
  - g. revolutionäres Bewusstsein ist schwierig zu wecken
  - h. neue Mitglieder schulen
- 5. Gottesdienste
- 6. Konflikte mit anderen Kirchen
- 7. Shows
- 8. Beziehungen zu anderen Gruppen
  - a. Beeinflussung reicher Jugendlicher
  - b. Frei Daniel
  - c. Deus e fiel
- 9. Volksbildung
  - a. Rassenfrage
  - b. amazonische Traditionen
  - c. Bibliothek der BRG
- 10. Hip-Hop Philosophie
  - a. Gender-Debatte
  - b. aus der Marginalität zu befreien
  - c. Ausbreitung
  - d. RAP
- **Freizeit**
  - i. Einkaufen gehen
  - ii. Orte der Reichen
  - iii. Peripherie
  - iv. Tattoos

## **2. Religiöses Basisverständnis und seine Wandlungen**

- **Religion**
  - i. Rückbesinnung auf die Ursprünge
  - ii. Afrobrasilianische Kulte
  - iii. Christliche Kirchen
    - 1. Jugend und Religion
    - 2. Aktivitäten
- **Frömmigkeitspraxis**

- i. Beten
  - ii. Glauben
  - iii. andere Rituale
- **Bibel**
- **Pastor**
  - i. als Beruf
  - ii. Eigenschaften
- **Pfingstkirchen**
  - i. Deus e Fiel
  - ii. Quadrangular
  - iii. Hip-Hop Gottesdienste

### **3. Kulturelle Reflexion und die Sensibilisierung für kulturelle Orientierungen anderer**

- **Botschaft**
  - i. Bewusstseinsveränderung
  - ii. Revolution
  - iii. Malcom X
  - iv. Zumbi dos Palmares
  - v. Jesus
  - vi. Martin Luther King
- **Transkulturelle und –religiöse Einflüsse**
  - i. Praktiken anderer Religionen
  - ii. Texte anderer Religionen
  - iii. konfliktfreie Integration
  - iv. Funktion von Religion

### **Deskriptive Darstellung**

Die Analyse der Studie hat deskriptiven Charakter, wobei versucht wird, die erhobenen soziokulturellen Daten fallübergreifend und themenorientiert schrittweise zu verallgemeinern (vgl. Witzel 2000).

Die Ergebnisse werden ausgehend vom Kategoriensystem beschreibend und zusammenfassend dargestellt. Es wird versucht, die Ergebnisse mit passenden Beispielen aus den Interviews zu belegen.

Die Informationen aus den 22 Kurzfragebögen der Multiplikatoren und die übrigen qualitativen Interviews und Kurzfragebögen der Jugendlichen fließen teils ergänzend in die deskriptive Darstellung ein.

Am Schluss jedes Kapitels einer Studiengruppe wird versucht, die vorläufigen Ergebnisse zu reduzieren und zusammenzufassen. Hierbei wird darauf geachtet, das Ergebnis nicht durch eine zu starke Reduktion zu verfälschen. Erste Interpretationen werden hier vorgestellt (vgl. Lamnek 2005<sup>4</sup>, S. 520; Opp 2005<sup>6</sup>).

### **Vergleich/Muster**

Im Anschluss an die systematisch-kontrastive und deskriptive Darstellung werden durch einen Fallvergleich Unterschiede und Gemeinsamkeiten aufgezeigt und im Ansatz interpretiert (vgl. Lamnek 2005<sup>4</sup>, S. 368; Witzel 2000).

In diesem Auswertungsschritt wird versucht, unter den Multiplikatoren **Muster** herauszuarbeiten, die sich aufgrund der inneren Homogenität und der äußeren Heterogenität ergeben (Lamnek 2005<sup>4</sup>, S. 230 ff.; Mayring 2003<sup>8</sup>, S. 90 ff.).

## Teil C: Ergebnisse

### I. Die Gruppe „Bancada Revolucionário Gospel“ (BRG – Hip Hop)

#### 1. Kontextualisierung in der Peripherie Beléms<sup>90</sup>

##### Geographisches

Belém (= ‘Bethlehem’) ist die Hauptstadt des nordbrasilianischen Bundesstaates Pará. Sie ist die größte Hafenstadt der Region Amazoniens und liegt unterhalb des sich über 250 km ausdehnenden Mündungsgebiets der Flüsse Rio Tocantins und Rio do Pará in den Atlantik (vgl. Taubald 2007, S. 308 ff.). Belém liegt ca. 130 Kilometer vom Atlantik entfernt und ist umgeben von Inseln, zu denen die Flussinsel Marajó gehört, die in etwa der Größe Belgiens entspricht. Klimatisch ist die Stadt geprägt von der tropischen Realität der Amazonasregion mit Temperaturen zwischen 20°C und 35°C (Mittelwert: 25,7°C). Tägliche Regenfälle prägen das Leben (2500 bis 3200 mm/Jahr). Es gibt keine ausgeprägte Trockenzeit, aber im Monat Oktober herrscht die größte Trockenheit (60 mm). In den Monaten Januar bis Juli sind starke Regenfälle zu verzeichnen. Der März ist der regenreichste Monat mit 435 mm. Die Luftfeuchtigkeit beträgt während des gesamten Jahres ca. 80% (vgl. Belém 2001).

Belém wird von vielen die Stadt der Mangobäume genannt, aufgrund der Hunderte von alten Mangobäumen, die die Straßen der Stadt säumen. Sie ist die zweitgrößte Metropole der Amazonasregion mit 1,4 Mio. Einwohnern. Die Stadt Belém konkurriert mit Manaus um den Titel „Hauptstadt Amazoniens“ zu sein. Pará und Amazonien sind zwei von den sieben nördlichen Staaten Brasiliens.

---

<sup>90</sup> Vgl. unveröffentlichter Abschlussbericht der Forschungsgruppe „Transculturais“ der UNAMA, 2004.

Die Stadt Belém befindet sich auf der kontinentalen Seite des Bezirks Belém und dehnt sich auf einer Fläche von 170 km<sup>2</sup> aus. Sie ist unterteilt in acht Regierungsbezirke und 78 Stadtteile (vgl. Codem 2001). Das Stadtgebiet erstreckt sich auf ca. einem Drittel seines Territoriums, wobei die anderen zwei Drittel aus Inseln bestehen, von denen 39 erschlossen und bewohnt sind, wie die Ilha das Onças, do Papagaio, Combu, Mosqueiro, Jutuba, Arapiranga.

### **Die „Baixadas“ in Belém**

Die „Baixadas“ in Belém kann man am besten übersetzen mit „unter“ der Stadt leben (engl. `downtown`). Die Menschen dieser Stadtviertel leben sozusagen „unter“ der Stadt, eben unter der Menschenwürde, worunter auch wir Europäer ein menschliches Wohnen verstehen: Ein Dach über dem Kopf, fließendes Wasser und genügend Nahrungsmittel zu haben. Das müsste wohl erstrebenswert sein für eine Stadtregierung, nicht so in Brasilien (und in vielen anderen Städten der Welt).

Belém hat im Laufe seines demographischen Wachstums, v.a. zwischen Baía do Guajará und dem See Piri da Jussara, einen Stadtteil entwickelt, der zeitweise während der Regenzeit von Dezember bis Mai teils überflutet. In diesem Gebiet gibt es erhöhte Gebiete, die bewohnbar sind und bis Mitte des 20. Jahrhunderts bebaut wurden. Seither hat sich einiges geändert. Die umliegenden Gebiete wurden durch Invasion, d.h. nicht kontrollierte Okkupation und Bebauung bewohnbar gemacht, bzw. einfach bebaut und werden jedoch während der jährlichen Regenzeit überflutet. Dorthin zog es Leute mit geringen Einkünften. Hierzu schreibt Rodrigues (1996):

„Gebiete besetzt von zahlreichen Familien, geringer Einkünfte, ließen öffentliche Räume entstehen, wie Straßen und Plätze kleinerer Dimensionen, und schufen lebendige Agglomerationen von Infrastruktur und von städtischer Ausstattung.“<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> S. 166, zitiert aus dem Abschlussbericht der Forschungsgruppe Transculturais, Hip-Hop, 2004. nicht veröffentlichtes Manuskript, S. 18.

Die Menschen in diesem Stadtteil sind arm und haben oft keine Arbeit, deshalb bauten sie kleine Baracken auf ein teilweise nicht mehr als 50 m<sup>2</sup> großes Grundstück. Heute gibt es wenigstens die nötige Infrastruktur wie Abwasserkanäle, Licht und Straßen. Diese städtischen Investitionen haben den Wert dieses Viertels ungemein angehoben.

An den Rändern wächst diese Agglomeration weiter und es entstehen immer neue Favelas. In diesen Straßenzügen gibt es keinerlei städtische Infrastruktur. Die Situation dieser Bewohner ist als miserabel und unter aller Menschenwürde zu bezeichnen.

Nach Rodriguez gibt es in Belém v.a. zwei Gebiete, die für die Invasion genutzt werden, das sind erstens die Überschwemmungsgebiete und zweitens die Stadtränder, die Peripherie. Es sind teils Gebiete in Zentrumsnähe, aber mittlerweile auch Gebiete, die entlang der Eisenbahnstrecke Belém-Braganca liegen.

Für die Bewohner der Peripherie, in der auch die Hip-Hop Gruppe angesiedelt ist, gelten nicht die sozial-ökonomischen Bedingungen wie für die übrigen Belémer, worauf im nächsten Kapitel genauer eingegangen werden soll.

### **Peripherie: Soziale Beziehungen**

Nicht nur vom Wohnort her gesehen macht es einen Unterschied, wo man in Belém wohnt, sondern auch die Betrachtung der sozialen Beziehungen deckt große Differenzen auf, die nicht unbedingt von der Klasse und der Gruppenzugehörigkeit abhängen.

Die Stadtteile sind von der Soziologie her gesehen Phänomene eines kollektiven Zusammenlebens, in denen man immer wieder Bezüge zur Ursprungszelle des Menschen, der Familie feststellen kann (vgl. Roudinesco 2008). Die Nachbarschaft ist eines der Hauptkennzeichen eines Stadtviertels (vgl. Ledrut 1971). Aus ihr heraus entwickeln sich auch geschäftliche Beziehungen wie Einzelhandel und Dienstleistungen. Darüber hinaus gruppieren sich Menschen auch nach Interessensgruppen in Organisationen und Vereinigungen, Gemeinden, bspw. ist die Hip-Hop Gruppe ein Beispiel für eine Interessenvereinigung, die wiederum durch die Teilnehmer selbst festgelegt wird (vgl. Rocha & Do-

menich & Cassiano 2004). Die Gruppenbildung fördert laut Ledrut (1971) die Entwicklung der Persönlichkeiten und trägt zur Individualisierung bei.

Des Weiteren spricht er einen negativen Aspekt von den Baixadas an, nämlich dass die Raumeinheit sich auf die Entwicklung der Persönlichkeit hemmend auswirkt.

„Damit das Stadtviertel die Existenz von Organisationen garantieren kann, damit sich aus der Kollektivität heraus einzelne Individuen entwickeln können, muss sich auch ein Gefühl der Nähe und Distanz herstellen können, es ist also nötig, dass die territorialen Dimensionen groß genug für die Entfaltung des Städters sind.“ (Ledrut 1971)

Aus den Interviews werden diese räumliche und häusliche Enge sowie die Enge zur Nachbarschaft durch einen Verlust an Intimität deutlich. Dies führt auch oft zu interfamiliärem Streit und Missgunst unter den Geschwistern und Eltern.

## **Das Stadtviertel GUAMÁ**

In diesem Stadtviertel situiert sich die Hip-Hop Gruppe Bancada Revolucionário Gospel, wo auch unsere Befragung stattfand. Es ist ein Stadtteil der Peripherie Beléms/PA. Um die Entstehung dieses Stadtteils richtig zu verstehen, ist es wichtig, sich die Destrukturierung Amazoniens und den wirtschaftlichen und sozialen Ausschluss von vielen Menschen zu vergegenwärtigen (vgl. Pinto 2003).

Ramos (2002) spricht davon, dass man nicht genau nachvollziehen kann, wann die Besiedlung des Stadtteils Guamá begann. Die erste historische Dokumentation bezieht sich auf eine Urkunde, die besagt, dass in der Nähe des Igarapé Tucunduba eine Fazenda, die 1728 vom portugiesischen König an einen Herren verschenkt wurde, anzutreffen war.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der Friedhof „Leprosário do Tucunduba“ gebaut. Schon Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts begann der Prozess der Urbanisierung großer brasilianischer Städte, es entstanden auch die großen Projekte in Amazonien.

Die beiden Namen „Guamá“ und „Tucunduba“ stammen aus der Tupi-Guaraní Sprache und beziehen sich auf eine Fischart (Peixe-coelho = Hasenfisch), die vor langer Zeit in den Seitenarmen des Amazonas lebte und zwar in Regionen, in denen es viele Tucum-Palmen<sup>92</sup> gab.

„Am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, als die großen brasilianischen Hauptstädte entstanden, unter ihnen die Stadt Belém, versuchten die Regierungen die Territorien zu begrenzen, die von jeder sozialen Klasse besiedelt werden sollten: die Innenstadt, luxuriös, bewohnt und zivilisiert durch die Reichen; und die miserable Peripherie (Baixadas), verunreinigt und bewaldet von den Armen.“ (Ramos 2002, S. 33)

So verhält es sich auch mit Guamá, ein Stadtteil weit entfernt und isoliert vom Zentrum, der sich hervorragend eignet, um den „sozialen Ballast und Müll“ loszuwerden. Ein Ort, in dem sich Gestalten aufhalten konnten, die unerwünscht, schlecht und unnützlich für die Gesellschaft sind (vgl. Ramos 2002).

Der Stadtteil Guamá ist also absichtlich so angelegt worden, dass der Ausschluss gewisser Individuen aus der Gesellschaft vollzogen werden konnte.

Ramos gibt an, dass Guamá bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wenig besiedelt war. Die meisten Gebiete waren bewaldet, die zur Jagd einluden und den wenigen Bewohnern Früchte zur Nahrung spendeten.

Daneben wurde, wie oben erwähnt, das Krankenhaus mit einem Friedhof „Hospício dos Lázaros do Tucunduba“ (1815-1930) gebaut. Das Krankenhaus hatte nicht nur die Funktion Erkrankte der Hanseaniase zu behandeln, sondern v.a. auch Personen mit unheilbaren Krankheiten zu isolieren, abzuschotten und abzugrenzen (vgl. Ramos 2002, S. 19).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden in Guamá drei weitere Krankenhäuser, die die Funktion der Isolierung von Schwerkranken hatten. Dazu gehörte jeweils ein Friedhof. In diesem Sinne kann man besser verstehen, dass dies der Ort der Verbannten und Ausgeschlossenen war und was es heute heißt, in Guamá zu wohnen. Aufgrund großen öffentlichen Drucks, der wohl v.a. auf bevorstehende Wahlen zurückzuführen war, wurde in der Vergangenheit im Stadtteil einiges an Infrastruktur gebaut: der Städtische

---

<sup>92</sup> Die Tucum-Palme ist eine Palmenart, die Fasern zur Herstellung von Hängematten und Schnüren liefert.

Markt von Guamá, die Schule Frei Daniel, eine kleine Gesundheitsstation, eine Polizeistation, die Kirchen São Pedro und São Paulo. Später wurde dort auch die Freie Universität von Pará gebaut, um dem Stadtteil einen etwas anderen Charakter zu geben.

Guamá ist der bevölkerungsreichste Stadtteil Beléms (vgl. IBEG 2000), mit ca. 102.000 Einwohnern und schätzungsweise mit 22.000 Familien, von denen sich mehr als 50 % in großen wirtschaftlichen Schwierigkeiten befinden. D.h., dass der für das Gehalt Verantwortliche nur zwei Mindestlöhne erhält oder keine Rente bezieht. Die Mehrheit überlebt mittels informeller Arbeit ohne ordentliche Arbeitsverträge. Die Kriminalitätsrate ist die höchste in ganz Belém. Beherrscht wird der Stadtteil von vielen Straßengangs und Jugendlichen in verwaorlosten Lebensbedingungen. Daneben gibt es einen großen Drogenhandel (vgl. Ramos 2002).

Die Gesundheitsversorgung der Bevölkerung lässt zu Wünschen übrig und reicht bei Weitem nicht aus, um die Bevölkerung mit der notwendigsten Medizin zu versorgen. Lange Zeit gab es nur eine kleine Gesundheitsstation, erst 1981 wurde ein Gesundheitszentrum gebaut, dessen Charakteristik die langen Warteschlangen von Kranken sind. Das gleiche gilt für die städtischen Krankenhäuser, deren einziger gemeinsamer Nenner mit „chaotischen Zuständen“ beschrieben werden kann.

In diese Szene der Gegensätze und der Exklusion schreibt sich unsere befragte Gruppe (Bancada Revolucionário Gospel) ein, deren Jugendliche meist in Guamá leben. Sie hatten alle eine Kindheit und Jugend, die von Problemen, Vorurteilen und Privation gekennzeichnet waren. Hier blieb die Kindheit und Jugend jenseits des Interesses der Politik, der Möglichkeit die Schule zu besuchen, des Sports, des Zeitvertreibe und des einigermaßen gesunden körperlichen Heranwachsens.

Im nächsten Abschnitt wird auf dem Hintergrund der bereits erörterten Zusammenhänge kurz die Geschichte der Hip-Hop Bewegung skizziert. Hierbei werden interessante Ähnlichkeiten bezüglich des sozialen Umfelds der Jugendlichen zu Tage treten, die sowohl in Nordamerika als auch in Südamerika anzutreffen sind.

## Die Rassenfrage in Belém

Um die Hip-Hop Bewegung im Allgemeinen und die „Revolutionäre Gospel Vereinigung“ (BRG) in Belém im Besonderen besser verstehen und einordnen zu können, ist es wichtig, näher auf die Beziehungen zwischen den Rassen einzugehen. Wie bereits oben erwähnt, begegnen sich in Brasilien seit mehr als 500 Jahren Menschen verschiedener Rassen. In erster Linie waren dies die indigenen Völker und die Portugiesen, später kamen nachweisbar seit den 1530er Jahren 3,9 Millionen Schwarze aus Afrika hinzu (vgl. Silva 1987; Schwarcz 1987; Motta 1989; Meissner & Mücke & Weber 2008). Im 19. Jahrhundert emigrierten viele Europäer, Amerikaner und Asiaten nach Brasilien. Alle Emigranten versprachen sich ein besseres Leben in diesem großen Land, bis auf die Schwarzen, die dorthin gezwungen wurden und zwar als Sklaven (vgl. Meissner & Mücke & Weber 2008). In Afrika verkauften oft Nachbarstämme ihre eigenen Landesgenossen an europäische Seefahrer, die mit Sklavenverkäufen in die Neue Welt einem lukrativen Geschäft nachgehen konnten. Sie hatten den Vorteil bereits Feuerwaffen zu besitzen und machten sich diesen Vorsprung zu nutze, indem sie sie neben anderen Kulturgütern den afrikanischen Stammesfürsten zum Tausch für Kriegsgefangene benachbarter Königtümer anboten (vgl. Meissner & Mücke & Weber 2008). Neben den Seefahrtsgesellschaften konnte ein europäisches Netz von Zulieferbetrieben vom transatlantischen Sklavenhandel profitieren.<sup>93</sup> Hierin wird in der neueren Geschichtsschreibung auch der Beginn der ökonomischen und kulturellen *Globalisierung* gesehen (vgl. ebd.).

Die Abolition brachte ab dem 13. Mai 1888 in Brasilien zwar ein Ende der bedrückenden Oppressionsverhältnisse mit sich, löste aber auf der politischen Ebene keine der sich daraus ergeben habenden Probleme der Schwarzen. Demgegenüber vertrat die konservative Regierung der jungen brasilianischen Republik, die das Kaiserreich im November 1889 ablöste, eine Politik, die die Interessen der Landbesitzer festigte und eine intensive

---

<sup>93</sup> So fertigten bspw. deutsche Spinnereien Stoffe für die Bekleidung der Sklaven in Brasilien, um sie gut auf dem Sklavenmarkt präsentieren zu können (vgl. Meisner u.a. 2008, S. 93).

Einwanderungspolitik für Europäer vorantrieb, so dass die Schwarzen von einer Eingliederung in ein neues Bildungssystem und den Arbeitsmarkt weitestgehend ausgeschlossen blieben und in die Marginalisierung gezwungen wurden (vgl. ebd., S. 213-218). Diese Situation bewirkt bis heute eine der nachhaltigsten Benachteiligungen von einer großen Menschengruppe in Brasilien (vgl. Silva 1987; Schwarcz 1987). Nur wenigen gelang es seitdem, sich in höhere, gesellschaftlich gewichtigere Rollen emporzuarbeiten. Die Geburt bestimmt in Brasilien mehr als in Deutschland über gesellschaftlichen Rang und Erfolgsaussichten im Beruf und der Partnerwahl. Dennoch scheint auch dies nicht ganz zu stimmen, hat sich doch gerade in Nordbrasilien die Bevölkerung größtenteils miteinander vermischt. In Belém jedoch trifft man kaum auf reine Schwarze, Weiße oder Indios, sondern meist auf sogenannte Mischlinge, Mestizen.

## **Kurze Geschichte der Hip-Hop Bewegung**

### **Die Ursprünge des Hip-Hops**

Die Geschichte des Hip-Hops ist immer im Zusammenhang mit der Geschichte Schwarzer zu sehen, v.a. in Bezug auf die Ideen und Diskurse, die aus der Schwarzenbewegung Nordamerikas hervorgegangen sind (vgl. Meissner & Mücke & Weber 2008; Jewett & Wangerin 2008, S. 250 ff.).

Die 60er Jahre waren für die USA eine problematische Zeit, in der außenpolitisch der Kalte Krieg die Menschen in Atem hielt und dazu bewog, in die Krise von Misseis (1962) hineinzuschlittern und sich auch in den Vietnam-Krieg (1965-1975) zu involvieren (vgl. Jewett & Wangerin 2008, S. 256 ff.). Die Konsequenzen für die Amerikaner waren bitter und hart, v.a. für die rekrutierten jungen Männer.

Dies war die Zeit, in der sich innerhalb Amerikas ein Widerstand erhob und für die Zivilrechte der Schwarzen – angeführt von Martin Luther King Jr. – gekämpft wurde (vgl. Meissner & Mücke & Weber 2008, S. 142 ff.; Jewett & Wangerin 2008, S. 250 ff.). Es war das Ende des nordamerikanischen Prinzips: gleich, aber getrennt lebend. Die Ge-

waltlosigkeit wurde das Markenzeichen dieser Bewegung.<sup>94</sup> Radikalere Bewegungen wie die „Nation von Isla“ (angeführt u.a. von Malcolm X) forderten einen eigenen nordamerikanischen Bundesstaat nur für Schwarze. Die Partei „Schwarze Panther“ (Black Panthers, 1968 gegründet) verteidigte die Rechte der Selbstwehr der Schwarzen, zurückzuführen auf die polizeilichen Übergriffe auf Schwarze (vgl. Pimentel 1997; Seale 2008).

Der politische und soziale Kampf der nordamerikanischen Schwarzen, während der 60er Jahre, spiegelt sich in der durch diese Menschen entstandenen Kultur wieder. Der Soul kam als musikalischer Stil in diesen Jahren auf, der das wachsende Bewusstsein der Schwarzen ausdrückt; so seien stellvertretend seine beiden großartigen Vertreter Ray Charles und James Brown genannt. In allem waren der Protest und die Entstehung des Souls richtungsbestimmend. Als in den 60er und 70er Jahren der Funk aufkam, der den Stolz der Schwarzen auf ihr Schwarzsein ausdrückt, verstärkten sich der Protest und das Bewusstsein dieser schwarzen Bevölkerung. Im Weiteren konnte der Funk den Soul weit hinter sich zurücklassen und eroberte 1975 die Tanzpaläste der USA und der gesamten Welt mit dem Erfolgshit „Thats the way of the word“ der Band „Earth, wind and fire“. Kurz danach konnten die beiden Bands „Kool“ und „The Gang“ diese Erfolge des Funks weiter fortsetzen. Noch im selben Jahrzehnt entwickelte sich aus dem Funk ein neuer Stil: der RAP (vgl. Herschmann 2000).

In den 70er Jahren begann aus den „Ghettos“ der großen nordamerikanischen Metropolen wie Los Angeles, Detroit, New York und Chicago ein neuer Musikstil zu erwachen, der weltweit unter dem Namen *Hip-Hop* bekannt wurde (vgl. Pimentel 1997).

In diesem Jahrzehnt hat der jamaikanische DJ Kool Herc die Technik des Sound Systems mit in die Vereinigten Staaten von Amerika, und zwar in die Bronx in New York, gebracht. Die Soundsysteme wurden bei Straßenfesten eingesetzt, auf denen sich verschiedene Gruppen Jugendlicher trafen, um Reggae und Funk zu hören und dazu zu tanzen. Zwischen den Liedtexten des Funks und Souls begann DJ Kool Herc, spirituelle und politische Botschaften einzuflechten und den Zuhörern nahe zu bringen. Daraus

---

<sup>94</sup> Ausführlicher zu den Inhalten der Schwarzenbewegung siehe Jewett & Wangerin (2008, S. 250 ff.).

entwickelte sich die Technik „Break Beat“. Kool Herc begann, einen schwereren Rhythmus zu kreieren, den RAP (vgl. Herschmann 2000).

Schon in den 80er Jahren, mit bekannt werden des Meisters der Zeremonien (MC), gewann der RAP bei den schwarzen Jugendlichen zunehmend an Popularität. Die Straßenfeste waren eine der wenigen Gelegenheiten des Feierns und Vergnügens dieser jungen Leute. Einer der Erfolgsgründe mag darin liegen, dass man, um einen guten RAP zu spielen, wenige technischer Mittel bedarf (vgl. Pimentel 1997).

Der Break tauchte in der Szene bei den Festen auf, bei denen die DJs und Gruppen RAP spielten, es entstand der Hip-Hop. In den 80er Jahren entstanden Filme wie „Flash Dance“ oder „Moonwalker“, in dem Michael Jackson Tanzschritte der o.g. Straßentänze übernahm. Mit seinem Album „Thriller“ war der Break über Nacht weltberühmt (vgl. Pimentel 1997).

Graffiti entstand das erste Mal in den 60ern, in New York als TAG (Unterschrift), von Jugendlichen benutzt, die in privilegierte Viertel eindrangen und ihre Markenzeichen hinterließen. Später wurde Graffiti v.a. von Gangs benutzt, um ihre Territorien mit Buchstaben, verschlüsselten Botschaften und Bildern zu markieren. Der Hip-Hop verliebte sich die Graffiti ebenfalls ein und begann dadurch, „sophisticated“ Botschaften zu übermitteln.

### **Hip-Hop in Brasilien**

Die Hip-Hop Kultur wurde bei dem Event „Black Rio“ nach Brasilien „transnationalisiert“. Auf diesen schwarzen Festen und Partys, die auch Soul Grand Prix hießen, setzte eine militante Didaktisierung dieser Events ein. Mit Hilfe von Postern, Dia-Shows, Filmen, die auf die Produktionen der nordamerikanischen Schwarzenbewegung zurückgingen, wurde die Botschaft: „black is beautiful“ verbreitet. Auf diesen Festen wurden auch Funk und Soul gespielt, in den 80er Jahren kam der Hip-Hop dazu. Rio de Janeiro war also die Wiege dieser „Black Power“ Bewegung, von wo aus sie auch in andere brasilianische Hauptstädte Eingang fand: São Paulo, Brasilia, Salvador.

Herschmann (2000) führt an, dass während der Militärdiktatur bereits Ende der 70er Jahre die strenge Reglementierung und Unterdrückung dieser Feste, v.a. in den Diskotheken, begann. Es konnte also daraus in Brasilien keine nationale Schwarzenbewegung entstehen. In Rio de Janeiro nahmen die Inhalte und Rhythmen des Funks immer festlicheren und freudigeren Charakter an und verloren ihre politisierende Funktion, wohingegen die Hip-Hop Gruppen in São Paulo sich größtenteils in den politischen Diskurs militant einmischten und die Schwarzenbewegung mit ihren Kämpfen wieder aufleben ließen.

Der Hip-Hop beanspruchte in São Paulo noch in den 80er Jahren öffentliche Plätze wie die Metrostation São Bento oder den Roosevelt Platz und verließ damit die Partys der Diskotheken. In dieser Zeit begannen sich, neue RAP Gruppen zu formieren und einige Gruppen begannen, ihre ersten CDs auf den Markt zu werfen. In den 90er Jahren steigerten RAP Gruppen wie DMN und Racionais MC's (inspiriert durch nordamerikanische Gruppen wie Public Enemy oder NWA) vermehrt ihr Bewusstsein für politische Themen und äußerten in ihren Raps militante Kritiken (vgl. Pimentel 1997).

Im Hip-Hop vereinigen sich in dieser Form der DJ, der RAP, der BREAK und die GRAFFITI. Allen gemeinsam ist ein kultureller Ausdruck der jungen Schwarzen gegen Ungerechtigkeiten, Benachteiligungen und Diskriminierungen zu protestieren und sie aufzuzeigen (vgl. Hall 1994). Hip-Hop ist so ein Ausdruck der Schwarzen und der Bewusstseinsstärkung schwarzer Jugendlicher, entgegen den Tendenzen der Vorurteile und Diskriminierung ihrer Rasse (vgl. Magro 2004; Hall 1994).

### **Hip-Hop in Belém**

In Belém kam der Hip-Hop in den 80er Jahren auf, mit dem Break als erste Manifestation in der Stadt. Als 1985 die Kinos der Stadt „Beat Street“ spielten, produziert vom schwarzen Regisseur Sidney Poitier, brach eine Welle der Begeisterung für diese Bewegung aus. Im Film geht es um die Wurzeln des Hip-Hops in New York, bei dem die bei-

den wichtigsten Break-Gangs involviert waren: New York Breakers und die Rock Steadys. Die Fieberwelle unter den Jugendlichen erhöhte sich durch Filme wie Breaking 1 und 2, Flash Dance und M. Jacksons Erfolg „Thriller“. Es bildeten sich Tanzgruppen, die auf der Straße diese Filmevents nachahmten. So erzählt auch ein Jugendlicher (BRG):

„1985 kam in die Kinos Beléms ein Film, der Beat Street hieß. Eine Neuheit. Alle liefen ins Kino, um ihn zu sehen. Bis dahin wusste niemand, was die Hip-Hop Kultur war. Die Jungs waren bezaubert von der Musik, von den Tänzen und begannen, ihre eigenen Break-Gruppen zu bilden. Ich erinnere mich, dass die Zeitung Liberal in dieser Zeit Wettbewerbe auf der Straße veranstaltete. Bis dass die Straßen von Menschenmengen überfüllt waren! Die Straße verwandelte sich in eine einzige Vergnügungs- und Tanzmeile. [...] Es gab Kreise, in denen getanzt wurde, Boxen, auf denen getanzt wurde.“

Die Break-Gruppen veranstalteten auch Events in Häusern. Schon Ende der 90er Jahre verringerte sich die Anzahl der Begeisterten erheblich und die Übriggebliebenen versammelten sich v.a. auf dem Platz vor dem Markt São Braz. Diese Events blieben begrenzt auf die Tänze, hatten keine weitere politische Organisation im Hintergrund, entgegen anderen Bewegungen in den Hauptstädten Brasiliens.

Ungefähr 1996 bildete sich eine neue Gruppe, angeregt von TV-Filmen wie „Colors – As cores da violência; Boiz and the Roud (Os Donos da Rua); Malcolm X (des Filmemachers Spike Lee). Auch die VHS Videos wurden populär und es wurden Filme wie „Mad Society“ (Perigo para a Sociedade); South – O Bairro Proibido, Panteras Negra, u.a. gezeigt. In diesen Produktionen wurden thematisch die 60er- und 70er-Jahre der nordamerikanischen Schwarzenbewegung der großen Metropolen behandelt und der 90er-Jahre die Gewaltkonflikte mit der Polizei, die auf Drogenhandel und Kriminalität beruhten. Die nationale RAP Produktion nahm mit Gruppen wie Racionais MC´s, Thaíde und DJ Hum und DMN rasant zu; nicht zuletzt durch die vielen nordamerikanischen Gruppen, die sich durch die Ausstrahlung ihrer Videoclips über MTV verbreiteten.

Es hat fortan nicht mehr lange gedauert, bis sich in Belém die erste Hip-Hop Gruppe formierte: die MBGC (Manos da Baixada de Grosso Calibre). Gegründet wurde sie 1996 von drei jungen Schwarzen, die im Stadtteil Terra Firme zu Hause waren. Die beiden ersten Veranstaltungen, Rock-Events, inspirierten auch andere interessierte Jugendliche,

die Hip-Hop Kultur durch RAPs mit Leben zu erfüllen. Dieses neue Kollektiv von Jugendlichen bestand aus Breakern, die ein mehr oberflächliches Wissen und Verständnis dessen hatten, was Hip-Hop in politischer und ideologischer Hinsicht ausmacht und entzweite diese beiden Generationen des Hip-Hops in Belém für eine geraume Zeit.

Aus der MBGC gingen andere RAP Gruppen hervor wie Expressão Verbal, Território Norte, Pretos Aliados, u.a. Andere Gruppierungen wie JCA (Jesus Cristo em Ação), die es schon vorher gab (mehr als Tanzgruppen), nahmen einen anderen Kurs und verschieben sich mehr der radikalen Sozialkritik und setzten ihren starken theologischen Akzent fort (RAP Gospel).

Der Sinn der Hip-Hop Bewegung wurde v.a. auf den Versammlungen der Mitglieder der MBGC (Marcelo Muslim, DJ Morgegão, P. Jo e Black Z) vorangetrieben, zusammen mit anderen RAP Gruppen (z.B. JCA und Expressão Verbal). Dies geschah durch interessierte Leute und bewirkte das Entstehen einer richtigen Bewegung, die schon damals NRP hieß (Núcleo (dt. Kern) de Resistência Periférica; jüngst wurde das Wort Núcleo durch Nacão (dt. Nation) ersetzt). Die Vereinbarungen auf diesen Versammlungen führten die Mitglieder des MBGC dazu, die Jugendlichen auf anderen Wegen als bisher mit dem Hip-Hop anzusprechen. Ausgangspunkt war eine Veranstaltung auf der Straße (Praça Waldemar Henrique), die dazu anregte, die Hip-Hop Feste in private Räume zu verlegen, so ähnlich wie Gemeinden, Reggae Häuser und öffentlichen Häuser (wie der Markt São Braz und das Theater Altino Pimenta). Die Vorbereitungen und die Durchführung dieser Events wurden von einer bestimmten Anzahl an Jugendlichen geplant und organisiert. Von da an hatte die NRP im Stadtteil Terra Firme begonnen, Events anderen Charakters als bisher durchzuführen.

Der Austausch der NRP mit der Hip-Hop Bewegung aus dem Nordosten (São Luís/MA, Teresina/PI und Fortaleza/CE), brachte für alle Beteiligten einen Fortschritt in der politischen Organisation dieser Gruppierungen.

In der nächsten Zeit begannen sich, andere Gruppen zu bilden. Die JCA, zusammen mit der Gruppe RAP Gospel, gründete die BRG (Bancada Rap Gospel; jüngst wurde das Wort

Rap durch Revolucionária ersetzt), die ihren Hauptsitz nun im Stadtteil Guamá hatten. Im Stadtteil Guanabara entstand aus dem Graffitisprayer Bruno und dem MC Blindado die MOAP (Movimento de Atitude Periférica), die nach einiger Zeit jedoch ihre Aktivitäten einstellte. Es gibt noch eine andere Gruppe in der MOCAMBO (die aus der RAP Opção Verdica hervorging). Die CEDENPA (Centro de Estudos e Defesas do Negro no Pará) erwähnt v.a. zwei MC's (Marcelo Muslim und Bruno B.O.), die die Hip-Hop-Bewegung in ihrer Gründungsphase vorgebracht haben.

Die Hip-Hop Bewegung in Belém hat v.a. zwei Hauptanliegen, einerseits legt sie Wert auf die Bewusstseinsweiterung der schwarzen Jugendlichen, hat also einen Anspruch, den man am besten mit Antirassismusbearbeitung kennzeichnen könnte (vgl. Meissner & Mücke & Weber 2008). Andererseits legt sie Wert auf den Sinn des christlich-evangelischen Glaubensgut, das besonders einigen Gruppen am Herzen liegt. Diese beiden Tendenzen weisen eine gewisse Nähe zur PT, der linken Partei auf, wobei hier keine Zusammenarbeit besteht.

Die Ausbreitung dieser Bewegung geht einher mit der Bezugnahme auf andere Projekte wie der Arbeit mit Landlosen (MST) und Obdachlosen (STM), gegen die Korruption der Lokalpolitiker, für eine nachhaltig ökologische Nutzung Amazoniens, aber auch kulturelle Aspekte fließen ein wie Verequete, populäre Linguistik und Legenden (z.B. Cabanagem).

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Teilnehmer der Hip-Hop Bewegung in ihrer Identität einen gewissen Bezug zum sozial-kulturellen Kontext der Peripherie ihrer Stadt suchen und versuchen, diesen einzubeziehen. Gleichzeitig wächst mit den weltweit in den großen Metropolen sich stark ausbreitenden Hip-Hop Gruppen eine transnationale Bewegung, die sich durch ihre besondere Kleidung, ihre Musik, ihre Filme und die Verteidigung der Rechte der Ausgeschlossenen, insbesondere der Schwarzen, auszeichnet.

## **Die Gruppe "Bancada Revolucionário Gospel"**

Die befragte Gruppe nennt sich Bancada Revolucionário Gospel (BRG) und wurde 1999 gegründet. In ihr versammeln sich wöchentlich Jugendliche, v.a. Schwarze. Sie wohnen in der umliegenden Peripherie Belém, meist im Stadtteil Guamá, in dem okkupierten Teil „Richo Doce“. Viele Mitglieder stammen aus der NRP (Nação Resistência Periférica). Viele von ihnen wohnen noch bei ihren Familien, wobei die interfamiliären Beziehungen als sehr konfliktuös zu bezeichnen sind. Die Gruppe zelebriert den Hip-Hop als ihre Kultur und Bewegung, um ihre Persönlichkeiten zu entwickeln und zu einem globaleren, künstlerisch-kulturellen und politischeren Verständnis zu gelangen.

Die BRG entstand aus dem Bedürfnis heraus, einen besseren Dialog mit der Religiosität zu beginnen, deshalb wurde die BRG gegründet, eine Hip-Hop Gospel Gruppe. Diese Gruppe wird im weiteren Verlauf durch die realisierten Interviews, Gespräche und Gruppengespräche ihrer Mitglieder vorgestellt. Ihr Motto heißt: Einen Dialog mit den spirituellen Fragen beginnen, in den RAPs keine Schimpfwörter zu benutzen und den Gebrauch von Drogen und Gewalt zu negieren. Die Gruppe sieht im Gespräch die Dimension des „Wortes“ und die Bewusstseinsbildung als Schlüsselqualifikationen, um dem Circulus vitiosus der Exklusion der Peripherie, im Speziellen der Schwarzen, zu entkommen.

Der Leiter der BRG Fm sagte, dass die Gruppe 1999 im Juni gegründet worden sei, mit dem Ziel Jugendlichen bei familiären Konflikten beizustehen, um sie durch die Kunst, die Kultur und die populäre Erziehung, durch die revolutionären Gedanken und die Religiosität weiterzubilden. Es geht ihm darum, die Jugendlichen der Marginalisierung zu entziehen und ihnen durch Reflexion und soziale Analyse eine Alternative anzubieten. Die Gruppe wird durch Spenden und künstlerische Arbeit finanziert, wie Shows und Events. Die finanziellen Mittel sind rar, meist aus öffentlichen Töpfen. Auf diese Art und Weise versuchen die Jugendlichen, ihre Arbeit sichtbar zu machen und durch die Kultur und die Kunst der Öffentlichkeit vorzustellen. Auch mit dem Ziel andere Jugendliche, die sich in

schwierigen und risikoreichen Situationen befinden, für ihre Arbeit zu sensibilisieren und eventuell zu gewinnen.

Die Kultur und die Kunst, die von der Gruppe (BRG) praktiziert wird, kommt aus der Hip-Hop-Bewegung, sie setzt sich zusammen aus vier Elementen: Graffiti, DJ, Break und Rap, jeweils mit sozialem und politischem Anspruch.

Ihre Inspirationen und revolutionären Gedanken holt die BRG aus den großen Vorbildern der Schwarzenbewegung wie Martin Luther King, Zumbi dos Palmares und dem spirituellen Führer Jesus Christus. Die Gruppe diskutiert Kernpunkte der Rassenfrage, der „schwarzen“ Identität (vgl. Maggie 1996), der Kriminalität, der Drogen, der Verringerung der Gewalt, der sozialen Exklusion in der Peripherie und der Religiosität. Letzteres wird in der Gruppe so verstanden, dass jeder in seinem Inneren die Religiosität lebt, die er mit sich selbst vereinbaren kann. So bekommt die Religion einen persönlichen und rein subjektiven Charakterzug. Es gibt keine Glaubensdoktrin, der man sich unterwerfen muss, sondern jeder befindet sich auf der *Suche*, stellt ihn interessierende Fragen und versucht, in der Form zu leben, wie es ihm möglich ist. Diese Einstellung wurde uns bei der Gruppendiskussion vorgestellt. Anzumerken ist hier, dass viele Mitglieder der BRG auf den Fragebögen angaben, dass sie trotzdem zu einer der Pfingstkirchen gehören.

Die Gruppe trifft sich regelmäßig in der Bibliothek „Kilombo do Saber“ (= „Schwarzenführer des Wissens“), die ihnen von der Stadtteilverwaltung zur Verfügung gestellt wurde. Hier finden Versammlungen und Gespräche statt, am Wochenende auch Gottesdienste, die keineswegs der Chef der BRG, Fm, genannt „Pastor“, alleine gestaltet. Er gibt während der Gottesdienste auch das Wort an Mitglieder ab und prägt die Kulte auf eine demokratische Art und Weise. Sein Wesenszug ist sein Charisma. Er ist eine Idealfigur für die Leitung und die Vorbildfunktion in der Gruppe. Die Jugendlichen bauen eine persönliche Beziehung zu ihm auf und lernen von und mit ihm.

Die Leitung der Gruppe gibt an, dass für sie eine fundierte intellektuelle und spirituelle Ausbildung wichtig ist. Die Shows und die Feste sind eine Konsequenz dieser Arbeit und nicht ihre Bedingung. In diesem Sinne versteht sich die Gruppe BRG als „Contra-Kultur“, die das kapitalistische System und die *Massenkultur* kritisiert. Die Gründe ihres Bemühens liegen in den sozialen, politischen und rassistischen Fragen, die sie erarbeiten und die zur *Bewusstseinsbildung* beitragen. Eine Verunsicherung ihrer eigenen Verortung in der Hip-Hop Kultur liegt darin begründet, dass sie es als eine Verwässerung erleben, wenn sich Mittelschichtsjugendliche diese zu eigen machen und ihre Attribute in Form von Kleidung und Musik adaptieren.

Es ist wichtig zu bemerken, dass die Arbeit der BRG den Jugendlichen Kraft gibt, fehlende Erziehungsaspekte nachholt sowie ihr Bewusstsein für Spiritualität öffnet. Der religiöse und missionarische Erziehungsauftrag nimmt somit einen großen Raum ein, weil die Jugendlichen erst aus prekären Risikolagen, aus Verwicklungen mit Gangs und von der Drogenabhängigkeit befreit werden müssen. Die Arbeit der BRG beinhaltet das „dialogische“ Gespräch, „Straßengottesdienste“, Versammlungen, Vorträge, Filmzirkel, Diskussionen und Vorstellungen von diversen artistischen Fertigkeiten, die alle auf dem Hintergrund der Hip-Hop Kultur entstanden sind. Die Jugendlichen singen und tanzen gemeinsam bei Straßenevents, stets auch mit dem Ziel neue Mitglieder zu werben.

Die Stadtteile dieser Treffen sind wie bereits erwähnt Guamá und Ocupação Riacho Doce, die v.a. eine Population von Geringverdienern beherbergen. Die Stadtteile sind äußerst dicht besiedelt und bieten viele Möglichkeiten der informellen Arbeit, zahlreiche Bars, Märkte, sind aber auch gekennzeichnet von einer prekären Abwassereinrichtung und einer mangelhaften Müllabfuhr. Zudem gibt es viele Dealer, die Drogen und illegale Tabakwaren feilbieten. Die Gewalt ist immer präsent und viele ständig betrunkene Leute lungern auf den Straßen herum, besonders an den Wochenenden.

Die Wohnhäuser liegen meist sehr nahe beieinander, Intimität wird hier unmöglich gemacht. Die Straßen wirken, als wären sie die „Vorhöfe“ für die Häuser. Überall parken Autos. In den Interviewfragebögen gaben die Jugendlichen an, dass die eine Hälfte das

Fahrrad als Fortbewegungsmittel benutzt, die andere fährt mit dem Stadtbuss. Täglich gibt es Diebstähle und Überfälle in Linienbussen, die teils von Gangs durchgeführt werden und erschreckende Ausmaße mit Waffengewalt annehmen.

Die Bibliothek der Gruppe möchte hier eine Alternative anbieten mit einem Freiraum zur Entfaltung von bisher ungeahnten Potenzialen der Erziehung und Bewusstseinsbildung der peripheren Jugendlichen.

Der Wohnort der Jugendlichen hat folglich viel mit ihrem Selbstverständnis zu tun. Nicht zuletzt treten zwei Tendenzen aus dem bisher Gesagten deutlich hervor, nämlich die Vorteile und die Nachteile des Lebens in der Peripherie.

**Tab 1: Leben in der Peripherie**

<b>Vorteile</b>	<b>Nachteile</b>
- gute Freundschaften	- Gewalt
- Einfachheit des Lebens	- Drogenhandel, -konsum
- Komplizenschaften	- Prostitution
- Solidarität unter den Bewohnern	- Diebstähle, Raubdelikte
- gute Nachbarschaft	- permanentes Unsicherheitsgefühl
	- erhöhte Kindersterblichkeit
	- prekäre Krankenversorgung
	- finanzielle und politische Perspektivlosigkeit
	- fehlende Freizeitbeschäftigungen
	- schlechte Schulen
	- schlechte Ausbildungsmöglichkeit

Betrachtet man beide Seiten, so fällt sofort das Übergewicht der negativen Aspekte auf.

## 2. Charakteristik der Gruppe<sup>95</sup>

Vor der Beschreibung und Analyse der BRG mittels der in der Studie angewandten Methoden werden an dieser Stelle die quantitativen Daten vorgestellt, die sich aus den soziokulturellen Fragebögen ergeben haben. Diese Auswertung hat für die nachfolgende qualitative Datenerhebung maßgeblich die Richtung bestimmt und neue Parameter festgelegt. Die Daten haben außerdem geholfen, die Charakteristik der Gruppe besser bestimmen zu können und den Gruppenprozess besser beurteilen zu können. Es wird versucht, die quantitativen Fragebögen thematisch geordnet vorzustellen.

### Die Beziehung zur Rasse und Hautfarbe

Die Rassenzusammensetzung der Gruppe ist durch eine Hegemonie der Schwarzen gekennzeichnet. Interessant erscheint es, dass sich zwei von sechzehn Teilnehmern in der Selbstauskunft der Rasse der *Schwarzen* zugeordnet haben. Diese beiden Mitglieder können sich nicht mit der Gruppe der Farbigen oder der Mulatten identifizieren.

Die *schwarze* Identität entwickelt sich in dieser Gruppe ausgehend von einer Kritik der Gesellschaft, die v.a. die Politik und die bedrückenden gesellschaftlichen Missstände anprangert (vgl. Hasenbalg 1982; Franzisco 2000). Die wirklichen Verhältnisse stehen in Opposition gegenüber dem *Mythos* des demokratisch gleichberechtigten Zusammenlebens der verschiedenen Rassen. In dieser Gruppe sind es v.a. junge Schwarze, die ein *schwarzes* Bewusstsein entwickeln und die *schwarze* Identität nicht nur als eine persönliche sondern auch als eine politische Frage verstehen (vgl. Hasenbalg 1982; Franzisco 2000). Sie versuchen, mit verschiedenen Gruppierungen der Gesellschaft ins Gespräch zu kommen und eine Debatte über die Rassenfrage anzuregen, die in der Regel die schwarzen Rassen ausgrenzt und benachteiligt (vgl. Sansone 1994; Maggie 1996). Ein zentraler Punkt ist die Schärfung des Bewusstseins gegenüber rassistischen Praktiken, die konsequent angezeigt werden.

---

<sup>95</sup> Vgl. unveröffentlichter Abschlussbericht der Forschungsgruppe „Transculturais“ der UNAMA, 2004.

Die politische Positionierung und der Diskurs sowie die Praktiken dieser Gruppe werden durch *Identifizierungen* mit (Schwarzen-)Führern wie Zumbi, Martin Luther King oder Jesus deutlich. In diesem Reflexionskontext konstruieren sich die individuell-kulturellen Identitäten der Teilnehmer.

### **Genderbeziehungen in der Gruppe**

Schaut man sich die Gruppenzusammensetzung in Hinsicht der Verteilung von männlichen und weiblichen Teilnehmern an, so fällt ein Übergewicht der männlichen Mitglieder (11) gegenüber den weiblichen (5) auf. Diese Ergebnisse stehen in Übereinstimmung mit den tatsächlich Interviewten.<sup>96</sup>

Das Übergewicht der männlichen Teilnehmer ist eindeutig erkennbar, wird aber innerhalb der Gruppe nicht diskutiert. In dieser Hip-Hop Kultur, die eine Kultur der Straße ist, sind Männer in der Mehrheit anzutreffen. Frauen befinden sich bis heute in der Minderheit und haben Schwierigkeiten, sich in diesen männlich dominierten Raum einzufinden und zu bewegen (vgl. Maués & Villacorta 1998, S. 40). Ihnen begegnen viele Vorurteile, die teils zu starken Kontroversen führen. In der BRG wird diese Frage auch diskutiert und führte schon zu einigen Verstimmungen. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass die meisten Frauen eine emotionale Bindung bis hin zu einer sexuellen Beziehung zu einem der Teilnehmer leben. Sie kamen oft als Freundin, Ehefrau oder Verwandte in die Hip-Hop-Gruppe hinein. Dies entspricht mehr einem traditionellen Frauenbild, das im Mann den *Beschützer* und den männlichen *Beistand* sucht und dies in diesen Männern auch findet. Die Frauen befinden sich hier eher in den Rollen der *Mutter* und *Ehefrau* denn als Aktivistinnen der Hip-Hop-Bewegung.

Zum Ende der Studie zeichnete sich eine Veränderung in der Wahrnehmung der Frauenrollen ab. Die Frauen konnten sich nun zunehmend als *Frauengruppe* innerhalb der BRG sehen und begannen, ein feminin-schwarzes Bewusstsein zu entwickeln, das in Zusam-

---

<sup>96</sup> Insgesamt nehmen an der BRG ca. 30 Jugendliche teil.

menhang mit politischen und gesellschaftlichen Kritiken steht. Sie begannen, sich als erstes äußeres Kennzeichen die Haare abzurazieren, was ihre Rolle als Prostituierte und die damit einhergehende Promiskuität beenden sollte.

Insgesamt lässt sich sagen, dass die Beziehungen unter den Geschlechtern eher eine Barriere als ein wirkliches kommunikatives Hören und Sprechen erkennen ließen.

### **Ziele der Gruppe**

Folgende Ziele sind im Diskurs der untersuchten Hip-Hop Gruppe im Wesentlichen zu nennen: die Jugendlichen aus der Welt der Drogen und der Gangs zu befreien, die Evangelisierung, Aufklärungsarbeit in der Peripherie zu leisten und für die gesellschaftliche Gleichberechtigung der Rassen zu kämpfen. Dies wird v.a. durch die qualitativen Daten bestätigt, wobei elf der Interviewten angaben, gegen die Herrschaft der Drogen zu kämpfen und um Bewohner der Peripherie mit wichtigen Informationen aufzuklären; fünf gaben an, die Evangelisierung sei ihr wichtigstes Objektiv. Interessant ist hierbei, dass der Kampf gegen die Drogen und die Evangelisierung von den Befragten in einem Atemzug genannt werden.

## **3. Ergebnisse der Interviewauswertung**

### **3.1 Familiäre und gesellschaftliche Kontexte**

Die Multiplikatoren der Hip-Hop Gruppe leben alle in Familien, die durch teils starke finanzielle Probleme gekennzeichnet sind, wobei die Väter oft nicht mehr leben oder einfach nicht bei der Familie sind und sich auch nicht um sie kümmern. Auf die Frage nach dem, was Familie für ihn bedeutet, antwortet Fm Folgendes:

„Sieh mal, wenn ich an Familie denke, fällt mir zuerst Kameradschaftlichkeit ein, Respekt, und wenn man deutlicher redet, dass einer dem anderen Leben gibt. Von der BRG kann ich noch nicht von einer *Familie* für alle sprechen, weil es neue Mitglieder gibt, die erst dabei sind zu lernen, als Familie zusammen durchs Leben zu gehen. Z.B. ich und meine Brüder, wir wohnen nicht mehr zu Hause, aber dieses bescheidene Haus in dem Block, [...] dort wohnt meine Mutter [...].“ (Fm 38)

Fm spricht hier von seinem Basisverständnis von Familie, worunter er Kameradschaftlichkeit und Respekt voreinander zu haben, versteht. Er schreibt auch der BRG familienähnliche Strukturen zu, die die Mitglieder untereinander leben und zusammenhalten, aber auch von neu dazukommenden Mitgliedern wiederum erst neu kennen gelernt werden müssen. Er sagt, Familie bedeute für ihn, dass „einer dem anderen Leben gibt“. Diese Aussage kann doppeldeutig in Bezug auf seine eigene Familie und in Bezug auf seine „BRG-Familie“ verstanden werden. Zuerst einmal ist damit wohl die *Mutterschaft* der leiblichen Mutter gemeint, die die eigenen Kindern während der Schwangerschaft (er-)trägt und ihnen zum Leben auf der Welt verhilft. Dann ist auch die Zeit der Kindheit und Jugend wichtig, die der Sorge und der Erziehung des Nachwuchses gewidmet sein sollte. Dies war kaum der Fall. Es stellt sich hier die Frage nach dem Vater und seiner Funktion für Fm.

Im erweiterten Sinne versteht Fm auch seine Gruppe der BRG als „erweiterte Familie“ oder Gruppe mit familienähnlichen Strukturen. Er hat insofern mit der Metapher „neuen Mitgliedern Leben zu geben“ recht, wenn man sie so versteht, dass die BRG es vermag, den Jugendlichen zu helfen, aus den Milieus der Bandenkriminalität, des Drogenkonsums und der Delinquenz in ein geordnetes, einfaches Leben in der BRG zurückzufinden. Versteht man es so, gibt die BRG den marginalen Jugendlichen auch ein *neues* Leben.

## **Vaterverlust**

Es stellt sich nun die Frage, welche Funktion der Vater für Fm hatte.

„Ich habe keinen Vater. Es gab einen Herrn, der da war, das war der Gilson. Also, hier ist es so, wie die Leute sagen. Es ist vergleichbar dem Herzen der Mutter. Meine Freunde kommen alle herein, essen, trinken, wenn man ein Problem zu Hause hat oder irgendeine andere Sache, kann man dort schlafen. Jetzt haben wir ja die Bibliothek und übernachteten dort. Wir haben also dieses brüderliche Leben gelernt zu

führen, vielleicht aufgrund des Verlustes der Stabilität, die wir noch hatten, als unser Vater noch lebte, hat er uns das beigebracht, den Nächsten zu lieben, Kameradschaftlichkeit. Für mich kommt an erster Stelle diese Geschichte, wenn es um Familie geht, dass einer dem anderen Leben gibt, sich um dieses menschliche Wesen zu kümmern. Danach kommt dann die Vision, dass man die Familie, die Kinder, die Ehefrau, die Mutter, den Vater als Vorbilder für die Jugendlichen hernimmt, die ihre Mutter nicht respektieren und den Vater auch nicht. Ich hatte nur Probleme mit meiner Mutter, als ich in der Gang war, alles Probleme, die wir mitgemacht haben. Es war ein kleines Schimpfwort, das ich zu ihr gesagt habe, unsere Cousins nicht so sehr, aber Brüder sind ein Beispiel für die Kinder, die Brüder genauso wie die Schwestern, also alle Leute haben immer gesagt, dass niemand weiß, wer diese Veränderung herbeigeführt hat und warum, in diesem verrückten Leben.“ (Fm 42)

In diesem Interviewausschnitt wird deutlich, dass Fm noch Erinnerungsspuren an seinen leiblichen Vater hat. Als der Vater noch lebte, hat er seiner Familie ein geordnetes Leben der Mittelschicht gewährleisten können. Fm spricht auch christliche und menschliche Werte an, wie den Nächsten zu lieben und Kameradschaftlichkeit, die ihnen sein Vater vermittelt hat. Man könnte an dieser Stelle einwenden, das sei noch nichts Typisches für die Funktion des Vaters, das kann den Kindern auch die Mutter vermitteln. Sicher stimmt das, aber es gibt in der Identitätsfindung eines Jungen grundlegende Unterschiede zu der eines Mädchens. Beim Jungen geht der Entwicklungsweg weg von der Mutter hin zur teilweisen Identifizierung mit dem Vater, damit auch er durch Identifikation und Selbsterfahrung lernen kann, was es heißt ein Mann zu sein bzw. zu werden (vgl. Danis 1996<sup>2</sup>, S. 163). Der Vater steht auch als Repräsentant für die Beziehungen zur *außerfamiliären Welt* und vermittelt den Kindern evtl. diese Kontakte. In Fms Beispiel wird allenfalls deutlich, wie der Tod des Vaters einen „Bruch“ in die Familie bringt. Nicht weil der Vater eine bessere Qualität hatte als die übriggebliebenen Familienmitglieder, sondern weil seine Rolle des Ernährers durch seine Berufstätigkeit beim Militär gerade diese Funktion für die Familie hatte. Fm bezeichnet diese Funktion des Vaters als einen Faktor, der „Stabilität“ für die Familie bedeutet hat. Der Tod des Vaters bewirkte wohl auch im jungen Fm einen schlimmen Verlust an Stabilität und Urvertrauen (vgl. Lüdeke 2008). Die nachfolgenden Episoden der Verwahrlosung der Familie, wie sie in der biografischen Skizze angesprochen wurden, sprechen in diesem Punkt für sich. Es sei hier nur an die desolante Wohnsituation der Familie auf dem städtischen Markt von Guamá erinnert. Es ist also eine Tragödie, die sich nach dem „Ausfall“ des Vaters abgespielt hat. Die Mutter war nicht in der Lage, die eigene Familie vor einem Absturz in un-

terste gesellschaftliche Schichten zu bewahren. Erst mit Heranreifen der Söhne gelingt es der Familie wieder, einen kleinen gesellschaftlichen Aufstieg zu vollziehen. Immerhin wohnen sie heute nicht mehr hinter Baracken auf dem Markt, sondern in gemauerten Wohnhäusern, wenn auch in einem Armenviertel der Millionenstadt Belém.

An dieser Stelle stellt sich die Frage, wie Fm diesen *Vatermangel* ausgleichen konnte und er trotzdem Führungsfähigkeiten, die er in der Gruppe BRG zeigt, gelernt hat.

Dies führt uns zur nächsten Frage, wie die Multiplikatoren die *Passungsarbeit* für ihre Identitätsfindung sehen. Unter *Passungsarbeit* versteht H. Keupp die Prozesse der Umsetzung und der inneren Integration von Teilen der Identifikationsfiguren wie Eltern, Lehrer oder Pastoren und die Schwierigkeit, den Jugendlichen nicht zu enge Grenzen in ihrer Identitätsfindung vorzugeben (vgl. Hemminger 2003, S. 82).

## Beziehungskonflikte

Das nachfolgende Beispiel von einem Beziehungsproblem mit Fms damaliger Freundin gibt einen guten Einblick in die einflussreichen Beziehungen zwischen verschiedenen Menschen, die in diesem Fall eine sehr unterschiedliche Rolle spielen.

„Wie sagt man? Ich nehme kein Blatt vor den Mund, nicht wahr? Ich kann ein wenig über meine Mutter erzählen, als ich ein Problem mit dem ersten Mädchen hatte, mit dem ich zusammenlebte, wobei wir wirklich nicht hätten zusammenbleiben sollen, weil ihre Mutter von der Kirche ist und vieles mehr. Ich war also Mitarbeiter der Kirche und war fast schon so weit, Pastor zu werden, ich arbeitete in der Kirche. Als ich begann, mit diesem Mädchen zu gehen, ging ich hin und sprach mit ihrer Mutter, aber es ging nicht, miteinander zu reden. Das ganze Problem war ein anderer junger Mann, der dort hinkam und mit ihr redete. Daraufhin warf die Mutter sie aus dem Haus, weil dies unsere Art war, auf Probleme zu antworten, fragte ich meine Mutter, ob sie nicht hingehen könnte. Sie ging dort ins Haus und nachher stellt sich heraus, dass es ein Problem des *Verrats* war, den sie selbst gemacht hatte. Meine Mutter begann sich darüber aufzuregen und wir trennten uns. Es war aus dem Grund, weil wenn man die Bibel fragt, gibt sie den Rat, dass sich ein Mann von seiner Frau trennen soll, wenn es einen Verrat oder unerlaubten Sex gab. Nun, immer mischt sich die Familie mit ein, wir haben darüber diskutiert und alles, da sagte ich, dass sie von nichts wusste, aber, ein bisschen im Spaß, ich kann nicht mal die Worte wiederholen, aber ich sagte in etwa: Mama, deine Sache, ne! (lachen) Andere Probleme hatten wir nie zu Hause, wir haben einen Schwager, der Drogen braucht, der heißt Anderson, aber er ist ein Typ, der einem keine Kopfschmerzen zu Hause macht, er respektiert die Arbeit, die wir mit dem Rap machen, hört die Musik und versucht sich etwas bewusster zu machen, geht in die Kirche und auch wieder raus, und schafft es nicht, sich zu stabilisieren. Er ist ein Städter, der wirklich weit weg unter den Parametern der Drogen lebt, eben diese ganzen Sachen.“ (Fm 66)

An diesem Beispiel eines interfamiliären Konflikts wird deutlich, wie die Moralvorstellungen der pfingstlerischen Kirche die Ansichten der Gläubigen durchdringen und bestimmen. Die Bibel interpretiert Fm als einen Modus, um zu einer wertenden Richtungsgebung für sein eigenes Leben zu kommen. Er spürt, dass hier etwas nicht stimmen kann, wenn man die Bibeltexte so interpretiert, wie sich der Mensch dies vielleicht projektiv wünscht. Er soll sich von seiner Freundin trennen, nur weil man Sex vor der Ehe hatte.

## Bewusstseinsarbeit

In der BRG steht die Auffassung von Jesus Christus als Vorbild im Vordergrund, der mit dem „alten Gesetz“ abgeschlossen hat und den Menschen vor die Herausforderung seiner eigenen Verantwortung und Antwort im jeweiligen Moment und Kontext stellt. Dies

steht im Gegensatz zu den „Crentes“, die eben diese Individuation durch ihre verordneten Moralgesetze verhindern. Dm reflektiert dies folgendermaßen:

„Religion ist für mich eine Form der Manipulation einer Gesellschaft mit ihren Charakteristika. Jeder Manipulator hat seine Charakteristika, heute in der Quadrangular, zu der ich gehörte, haben sie diese Charakteristika der Manipulation, die Religion folgt ihrem Herren, schon die Assembleia hat eine andere Form der Manipulation, also Religion ist für mich Manipulation.“  
(Dm, 50)

In der BRG wird Bewusstseinsarbeit in Form des Bibelstudiums und im Kultus des Hip-Hop-Gottesdienstes geleistet, wie sie dies von der Quadrangular Pfingstkirche übernommen haben. Erweiternd kommen in der BRG das Studium von Schriften von Malcolm X, Zumbi dos Palmares und Martin Luther King hinzu. Die eng geführte Moralvorstellung bestimmt das Leben der pfingstlerisch Gläubigen. In der BRG wird die Lehre dahingehend geöffnet, dass jeder selbst lernen soll, seine lebendige Entscheidungsfreiheit zu entwickeln, in deren Zusammenhang auch eine bewusst ethische Entscheidungsfähigkeit steht, jeweils das für sich und den Moment Richtige zu tun. Aber auch diese Vorgehensweise darf nicht idealisiert werden, da jedem Menschen auch Grenzen im Bewusstsein auferlegt sind. Folglich gibt es auch keine Bibeltexte, die einem diese innere Frage, oder vielmehr eine passende Antwort zu finden, abnehmen können. Zudem ist die Bibel nach der Auffassung der BRG kein Gesetzesbuch mit Vorschriften für das jeweilige Verhalten. Dies sehen sie als eine eingeschränkte Sichtweise der pfingstlerischen Kirche und teils auch der katholischen Kirche an. Gerade Letztgenannte hat seit der Eroberung Lateinamerikas die Bibel zur Rechtfertigung von vielen Gräueltaten herangezogen und damit ihre eigentlichen Absichten und Interessen verschleiert, die sich um Macht und Besitz drehten und auch heute noch drehen. Hierauf macht auch Dm aufmerksam:

„Ich habe nicht die Angewohnheit zu sagen, dass ich religiös bin, weil Religion für mich wie das Opium der Gesellschaft ist. Ich bin Christ, Anhänger, bin Student und definiere die Religion wie das Opium der Gesellschaft, gerade weil die Religion den Grund verursacht hat, dass mein Volk, das indigene Volk, das schwarze Volk lange Zeit in der Sklaverei belassen wurde und deswegen identifiziere ich mich mit keiner Religion.“ (Dm 48)

Dies ist eine kluge Sichtweise, die die Jugendlichen der BRG anzieht, weil sie sich von den von ihnen so empfundenen „Fesseln“ der pfingstlerischen Pastoren und ihren einengenden Glaubensdoktrinen befreien können. Dm sagt hier, womit er sich identifizieren kann:

„Ich mag Martin Luther King sehr gerne, weil ich ihn mit diesem System des Christseins zusammenbringe, mit einem aktuellen revolutionären System, weil es in den USA ein großer Kampf war. Ich sehe mich spiegelbildlich in ihm, gerade was wir heute für uns erkämpfen, hat er im letzten Jahrhundert dort getan.“ (Dm 56)

Diese *revolutionären* Ideen haben die Multiplikatoren der BRG also auch durch die Identifikation und das Studium der Schriften von M. L. King gewonnen. Es geht hier um Identitätsfindung im modernen Sinne, nämlich ein Wissen um seine Identität als Bewohner der Peripherie mit seiner Geschichte und sich seiner an diesen Status zu stellenden Ansprüche bewusst zu werden. Was kann ich als Bewohner hier erreichen? Welchen Anforderungen bin ich gewachsen? Was kann ich verlangen? Wo sind meine Grenzen? Im folgenden Ausschnitt eines Interviews mit Cm geht es genau um diese Richtung, die die Identitätsbildung nehmen kann.

„In meiner Adoleszenz war das einzige großartige Buch, das ich geschafft habe zu lesen, die Autobiografie von Malcom X. Das hat mir sozusagen auf eine bestimmte Art und Weise einen Impuls in meinem Leben gegeben, eine Richtung, weil ich bis dahin sehr verloren war. Durch diese Biografie begann ich, mich sehr mit dem Islam zu identifizieren. Es gab eine Zeit in meinem Leben, in der ich wirklich Muselmann werden wollte, wenn ich eine Moschee auf meinem Lebensweg angetroffen hätte, wäre ich heute Muselmann. Danach sieht man vieles ganz anders. Es war zu der Zeit, als ich diesen Spitznamen bekam.“ (Cm 16)

Sieht man sich dieses Beispiel genauer an, so kann man feststellen, dass sich Cm durchs Studium der Autobiografie von Malcolm X mit Ideen und Gedanken identifizierte, die seine eigene Identitätsfindung angeregt und gesteuert haben. Dieser gut vorbereitete Same fiel in der BRG auf fruchtbaren Boden, konnte sich entfalten und weiterentwickeln. Es gibt folglich selbst in der Peripherie Jugendliche, die sich unter diesen äußerst schlechten Rahmenbedingungen von der Masse abheben und einen inneren Bewusstseinsprozess in Gang setzen können. Dies macht sich auch später im *Außen* bemerkbar. In diesem Fall kann sich der junge Mann in der Arbeit der BRG verwirklichen und als

Multiplikator für andere Jugendliche fungieren. Es ist im Wesentlichen Cms Erkenntnis, dass sich nicht nur der Körper entwickeln kann, sondern durch eine besondere Schulung auch der menschliche Geist. Er hat es wie eine Befreiung und einen Trost erlebt, nachdem er jahrelang richtungs- und ziellos umhergeirrt war.

**Zusammenfassend** kann man hier feststellen, dass die Multiplikatoren der BRG alleamt in ihren Biographien zu einer *Öffnung* ihres Bewusstseins gekommen sind, was sie empfänglicher für wirklich lebensverändernde Sichtweisen und Erfahrungen gemacht hat. Die Arbeit in der BRG ist so verstanden die Frucht dieser Identitätsfindung von Adoleszenten in der Peripherie, die auf der Suche nach einem tieferen und authentischeren Ausdruck ihrer Persönlichkeit sind. Die BRG bietet den Adoleszenten einen entsprechend kreativen Rahmen, in dem sie sich je nach Vorliebe und Fähigkeiten verwirklichen können. Diese Identitätsbildung läuft fast ganz ohne den Einfluss der staatlichen Einrichtungen wie bspw. der öffentlichen Schulen ab, im Hintergrund wirkt allerdings die religiöse Herkunft der Adoleszenten mit: die Pfingstbewegung. Es ist deutlich geworden, wie die BRG auf dem Hintergrund der Pfingstbewegung und der neuen *revolutionären* Ideen der Schwarzenbewegung den Jugendlichen einen Ausweg aus einem marginalen Leben, hin zu einem Bezug zu Gott und somit zu einem sinnvolleren Leben, zeigt.

## 3.2 Religiöses Basisverständnis und seine Wandlungen

### „Bruch“ mit der Pfingstgemeinde

Fm beschreibt sein Verhältnis zur Pfingstkirche folgendermaßen:

„Quadrangular von Guamá, João de Deus. Hier bat ich um einen Raum und begann mit der Arbeit. Hier wuchs die erste Generation des Raps auf, das spiegelt sich daran, dass wir in der Kirche gefangen waren. Der Bira war kein Christ, nur der Welinton, der von der Quadrangular war, seit drei Jahren also, und da ergaben sich diese Ideen von Revolution, aber noch gefangen innerhalb der Kirche, wenngleich wir versuchten, die Barriere der Verachtung von Seiten des Pastors zu durchbrechen. Da ich Rücksicht auf diesen Desrespekt nahm, so gingen wir und machten unsere Arbeit draußen.“ (Fm 219)

An dieser Stelle wird das Stufenmodell von Erikson deutlich erkennbar, nämlich der fruchtbare Boden der „Quadrangular“ wurde die ersten Jahre dankbar angenommen und genutzt, führte aber ab einem gewissen Zeitpunkt zu Konflikten innerhalb der Gemeinde. Ab einem bestimmten Moment der Entwicklung von Fm und seiner Rap-Gruppe reichte dieser Rahmen nicht mehr und ihnen kam eine Missachtung von Seiten des Pastors und der Gemeinde entgegen. Der Desrespekt richtete sich u.a. gegen die Kleidung, wie weite Bermudas und Mützen, die die Jugendlichen auch in den Gottesdiensten trugen. Auch ihre Raps und der Break irritierten die anderen Mitglieder der Gemeinde. Fm erlebte diese Zeit, wie „gefangen“ zu sein, auch was sein Denken und seine neuen *revolutionären* Ideen betrifft. Ein Multiplikator schildert seine Sicht auf die Pfingstkirchengemeinde folgendermaßen:

„In den Pfingstgemeinden wissen sie nicht, wie man die Jugend leiten soll. Bevor ich in die BRG eintrat, war ich schon mal pfingstlerisch, aber was geschah dann? Diese Kirche hat es nicht verstanden, mich als ihr Mitglied aufzunehmen und zu empfangen. [...] Es fehlte die Aufmerksamkeit, die die Kirche mir gegenüber kaum gezeigt hat. Ich hatte auch einen Freund an meiner Seite sitzen, aber die Kirche zeigte nicht das Interesse, uns Jugendliche anzusprechen und unser Interesse für sie zu wecken. Wir gingen dorthin und kannten niemanden. – Eine Sache, die ich hier in der BRG gefunden habe. [...] Sie gehen mit viel Herzlichkeit auf einen zu und du bleibst gerne in dieser Umgebung, weil es angenehm ist, wie sie es hier in der BRG gezeigt haben. Sogar wenn ich eine Unterhose gebraucht habe, liehen sie mir eine aus. Dies war die Fürsorge, sie schenken mir wirklich Aufmerksamkeit. Die Pfingstgemeinde sowie auch die *Assembleia de Deus* verstanden es nicht, mir diese *Umarmung* zu geben.“ (Bm 74, 76)

Hier wird deutlich, was der Bm sucht: Er will von der neuen Gemeinde wahrgenommen und angenommen werden. Er empfindet ein Gefühl der Verlassenheit und des Zurückgewiesenwerdens, wenn sich in einer neuen Gemeinde niemand um ihn kümmert. Es geht wohl jedem Menschen so, dass er beim ersten Mal in einer Gemeinschaft ein wenig Angst vor den neuen Menschen hat, die ihm begegnen. Je nach Art und Weise der ersten Begegnung empfindet der Mensch auch ein positives oder negatives Gefühl in diesem Moment des Erstbesuchs. Hält dieses schlechte Gefühl und die reale Erfahrung des nicht Wahrgenommenwerdens an, so wendet sich der Mensch konsequenter Weise einer anderen Gruppe zu, die ihm diese Aufmerksamkeit schenkt. Im Falle von Bm war dies die BRG (vgl. Keupp 1997).

Es stellt sich nun die Frage, welche inneren Denkprozesse, die Jugendlichen, die in die BRG kamen, im Hinblick auf ihre *Selbstfindung* erleben. Im folgenden Interviewausschnitt wird dies deutlich.

„Bevor ich hier eintrat, wusste ich nicht, wer Martin Luther King ist, auch nicht, wer All Remey ist. [...] Ich fand diese Typen ganz toll und bewunderte sie sehr. In Wahrheit wollte ich auch faktisch dazugehören, als eine Art Tarnung, nur um seinen Namen dort zuordnen zu können. Ich habe viele Leute gesehen, die unbedingt ihren Namen auch in der Geschichte sehen wollten, und dadurch anderen Leuten hier im Hip-Hop geschadet haben. Hier im Hip-Hop habe ich entdeckt, dass ich Schwarzer bin, was mir die Schule nie beigebracht hat. [...] Niemand in meiner Klasse wusste, wer Zumbi de Palmares oder Martin Luther King waren, [...] das hat mich traurig gemacht. Stell dir mal diese überwiegend schwarzen Jugendlichen vor, die nichts über ihre Geschichte wissen und das sind 500 Jahre voller Angst und Leiden. Dazu kommt noch die Diskriminierung von Schwarzen, nicht nur in Brasilien sondern auf der ganzen Welt (vgl. Hall 1994). Manchmal steigen sie in einen Stadtbus und sind Opfer von rassistischen Vorurteilen, die sie nicht mal wahrnehmen oder wenn sie eine Arbeit suchen und den Lebenslauf abgeben [...], wissen sie nicht, weshalb sie nicht eingestellt wurden. Das brasilianische Volk hat in dieser Richtung ein großes Defizit, nur wenige Schwarze schaffen es, eine wichtige Position in der Gesellschaft zu besetzen. Es gibt eine Sache, die uns eint, es ist das Schwarzsein [...], die Leute sollten auf sich zeigen können und sagen können, ich bin Schwarzer. Aber es ist sehr schwierig, dies zu finden, noch weniger hier in Pará.“ (Bm 88-89)

Die Bewusstseinsarbeit hängt folglich eng mit der *schwarzen* Identität zusammen, die erst entwickelt werden muss. In der BRG wird dieser Prozess gefördert und deswegen erleben die Jugendlichen dies auch wie eine erfrischende und energispendende Woge, die sie zu neuen Aktivitäten in der BRG anspornt. Als Weißer kann man dies wohl kaum nachvollziehen, was es heißt, zu einer Rasse zu gehören, die in einem Land lebt, das seit 500 Jahren durch die Sklaverei geprägt wurde (vgl. Verger 1987<sup>2</sup>; Suess 1993).

Kennzeichen des Herrn-Sklave-Verhältnisses war und ist der Ausschluss vieler Schwarzer und Farbiger von normalen Lebensansprüchen, wie das Recht auf menschenwürdiges Wohnen, ausreichende Ernährung, etwas Bildung sowie gesundheitliches und spirituelles Wohlergehen (vgl. Meissner u.a. 2008). Es sind zahlreiche Geschichten von Menschen, die soviel erlitten haben und noch erleiden müssen.<sup>97</sup>

Es wird hier erkennbar, was die Jugendlichen in der BRG bekommen. Sie finden Gleichgesinnte, erleben eine Gemeinschaft, die sie hält und fördert. Gemeinsam machen sie Raps. H. Noormann fasst das Wesentliche über seinen Besuch der BRG Hip-Hop Gruppe in seinem Aufsatz „Transkultureller Fundamentalismus? Globale Trends im Christentum“ folgendermaßen zusammen:

„Die Gruppe ist institutionell heimatlos, seit ihre Pfingstgemeinde Breakdance und Rap für Teufelszeug erklärt und sie bis zu einem Gesinnungswandel vor die Tür gesetzt hat. Fm, der Pastor, hält den Kontakt, zeigt sich aber entschlossen, sein Konzept kompromisslos zu verteidigen. Einen endgültigen Bruch schließt er nicht aus: ‚Dann gründen wir eben eine neue Gemeinde‘ – religiöse Transkulturalität auf brasilianisch.“ (Noormann 2005, S. 120)

Der Bruch mit der Pfingstkirche bot auch den Boden für einen fruchtbaren *Neubeginn* bzw. eine Weiterentwicklung in Richtung einer neuen Gemeinde. Dies ist transkulturelle *Vermischungen* von Elementen unterschiedlicher Herkunft pur.<sup>98</sup> Diese Erkenntnis führt uns zur nächsten Fragestellung, nämlich was genau bei dieser kulturellen und religiösen

---

<sup>97</sup> Meissner & Mücke & Weber (2008) haben in ihrer historischen Analyse der schwarzen „Amerikas“ gezeigt, dass es v.a. ein diffiziles Geflecht von ökonomischen Interessen war, das in den Zeiten der Kolonisierung ein perverses Sklavensystem in Brasilien installieren konnte, das hier erst 1888 abgeschafft wurde. Die Konsequenzen sind eine bis heute andauernde Marginalisierung und Diskriminierung von Afrobrasilianern und indigenen Völkern (ebd., S. 34-98 ff.). Globalisierung nahm hier ihren Ausgangspunkt und steht bis heute im Kalkül von Kapitalgebern, in Geschäfte zu investieren, die sehr hohe Gewinne versprechen. Die kapitalistischen Systeme der westlichen Industrienationen sowie die teils neoliberalen Wirtschaftssysteme Südamerikas haben ihren Fokus darauf ausgerichtet, Geld in großen Mengen zu vermehren. Die Hoffnung vieler Brasilianer, dass mit der Präsidentschaft Lulas Reformen durchgesetzt werden würden, sind bereits bitter enttäuscht worden.

<sup>98</sup> Vgl. E. Müller (2008) mit ihrer pro-pfingstlerischen Einstellung: „Die pentekostale Frömmigkeit wird von vielen Kirchen- und Religionshistorikern als ein wesentlicher Faktor in der Erneuerung des christlichen Glaubens und seiner künftigen Entwicklung angesehen. Heute wächst die Pfingstbewegung vor allem in Ländern der Zweidrittelwelt stark.“ (ebd., S. 27)

Identitätsfindung an Wandlung und Neugestaltung von christlichem Verständnis nachzuweisen ist.

### **Frömmigkeitspraxis im „Hip-Hop Gottesdienst“**

Die Religiosität der Jugendlichen und Leiter der BRG wurde während der Studie in verschiedenen Momenten wahrgenommen und beobachtet. Die Botschaft der biblischen Texte wird in der BRG beim Bibelstudium gelesen und studiert. Sie drückt sich auch in der Frömmigkeitspraxis während der Gottesdienste, der medialen Trance und während der Versammlungen in Form von Gebeten aus. Lassen wir Fm zu Wort kommen.

„Sieh mal, die Bibel verdammt die Religiösen. Und wir sagen, dies ist nicht religiös, nicht mal Religion, wir sind Anhänger von Christus. Die Geschichte, die er hier auf Erden erlebt hat, ist selbst revolutionär. Stets haben wir festgestellt, wie wichtig es ist, die Bibel zu lesen. 40, 80 Mal, solange, bis es für uns möglich ist, die Bibel zu verstehen. Wenngleich der Typ in der Bibel verrückt war, in seinen Gedanken hat er Dinge gesagt, die uns inspirieren. Also, wenn man hineinschaut, dann ist der erste Akt, der in der Bibel erscheint, ein *revolutionärer* Akt. Es war keine Wundertat, kein wundersamer Akt der Heilung an den Menschen, es war ein wundersamer Akt der *Revolution*, das war es, meine ich. Er diskutierte mit seinen zwölf Jahren mit den Doktoren des Gesetzes. [...] Er kam, um zu verändern [...], verstehst du? Es war ein revolutionärer Akt, deshalb bringe ich in die BRG den *revolutionären* Gospel ein, weil die erste Tat von Jesus nach seiner Geburt ein revolutionärer Akt war. Auch seine Geburt war eine Revolution. Sie mussten sofort fliehen, immer auf der Flucht. Eben der Revolutionär flüchtet stets vor denen, die ihn töten wollen, [...] aber immer die Wahrheit aussprechend. Also in der ersten Zeit lebte er auf der Flucht und dann mit zwölf Jahren diskutierte er mit den Doktoren, wir können heute sagen mit den Professoren, Politikern und Abgeordneten.“ (Fm 90)

Hier wird der Ausgangspunkt der andersartigen Auffassungs- und Verstehensweise der biblischen Texte durch den Leiter Fm deutlich. Fm sieht Jesus Christus selbst als einen *Revolutionär*, der die bestehenden Denk- und Handlungsweisen in Frage stellt und neu definiert. Jesus beginnt mit zwölf Jahren, seine Sozialkritik im Tempel mit den Gelehrten zu diskutieren. In der BRG findet nun eine Identifikation mit diesem *sozialkritischen* Jesusbild statt, das den Jugendlichen eine *revolutionäre* Perspektive in Richtung auf eine Veränderung der Gesellschaft und der misereren Situation des peripheren Lebens eröffnet. In diesem Interviewausschnitt wird auch deutlich der Wunsch der Mitglieder der BRG ausgesprochen, von den gesellschaftlichen Gruppierungen wie Lehrern, Politikern und

Abgeordneten ernst genommen zu werden. Sie wollen auch in einen Diskurs über ihr eigenes Leben und die schwierige Situation in der Peripherie eintreten. In der Wirklichkeit sind die Möglichkeiten der Einflussnahme auf die gegenwärtige Politik und Leitung in der Stadt Belém sehr begrenzt, weil die „Option für die Armen“ von der Politik nicht beachtet wird.

Bemerkenswert ist die Interpretation Fms v.a. deshalb, weil er als erste wichtige Handlung Jesus die Diskussionen mit den Gelehrten im Tempel herausstellt. Er wendet sich in diesem Sinne gegen jeden Aktionismus und wertet das geistige Studium und die Debatte über inhaltliche Fragen ihres Lebens ungemein auf. Das entspricht in etwa dem Gegensatz vom bisherigen Leben der Mitglieder der BRG, die ja v.a. durch kleinkriminelle Aktionen ihr Leben bewerkstelligt haben. Die Auseinandersetzung mit dem Leben bzw. den Textdokumenten der vier Evangelien bietet den Jugendlichen der BRG den Ausgangspunkt, sich von dem bisherigen delinquenten Leben zu verabschieden und sich auf einen Weg des persönlichen Studiums mit dieser Überlieferung christlichen Inhalts zu begeben. Dies bildet auch den Grundstock für die Raps und die Rhythmen der BRG, die ja auch ausdrücklich *Gospel* in ihrem Titel trägt. Der gedankliche und religiöse Überbau wird so sehr deutlich als Identifikationsobjekt erkannt und eröffnet den Jugendlichen einen sublimierten Ausdruck ihrer persönlichen Lebensgeschichte bzw. Erfahrung.

Fm sieht sich auch als Pastor der Gruppe und hat in dieser Rolle, auch die *geistliche* Führung der BRG zu verantworten:

„Alle Christen, viele Katholiken nennen sich Christen oder auch viele andere Religionen, die an den Gott in Christus glauben, aber ganz so ist es nicht. Aber wir in der BRG haben diese andere Vision, wir wenden uns an Christus, aber das *Wort* war schon vorher geschaffen worden, nicht wahr, die Religion kann sich davor nicht verschließen. Aber viele Leute denken anders, sie wenden sich an Christus, und wenn die Leute über Religion reden, dann können wir über die BRG selbst reden, jetzt am 21. werde ich in der *Deus é fiel* schon als Pastor arbeiten.“ (Fm 102)

Fm unterscheidet hier sehr deutlich zwei Ebenen in seinem Denken: die Ebene des Ursprungs des Christentums, nämlich das *Wort* und Christus, und demgegenüber die Ebene der Religionen, die bestimmte individuelle Ausformungen der Frömmigkeit von Men-

schen darstellen. Religionen gehen unbewussterweise demzufolge immer über diesen „Bruch“ der Interpretation und Gestaltung durch den einzelnen Menschen, sei es ein Geistlicher oder schlichtweg ein gläubiger Christ. Durch diesen Bruch geht etwas Ursprüngliches verloren, bzw. wird wie durch einen Schleier unfassbar und setzt den Prozess in Gang, dass sich die Religionen meist im Laufe der Zeit immer weiter vom Ursprung entfernen. In diesem Sinne greift Fm zurück zum ursprünglichen Sinn der Religionen, nämlich was das lateinische Wort „religare“ sagt, den Menschen an den verborgenen Sinn des Lebens zurückzubinden (vgl. Danis 2005<sup>2</sup>, S. 351 ff.).

Es stellt sich nun die Frage, wie Fm zu seiner Rolle als Pastor gekommen ist und wo er diesen Beruf erlernt hat. In diesem Zusammenhang ist die Frage von Interesse, ob es sich bei der BRG um die Anfänge einer neuen Kirche handelt.

### **Vom Gangster zum „Hip-Hop Pastor“**

Fm erzählt in diesem Interviewausschnitt von der Ausbildung der Pastoren und der Institutionalisierung der Ausbildung.

„Pela Zoiaga ist ein Institut, das Pastoren ausbildet. Es gibt das Zoiaga und das ITQ, das für die Quadrangular ausbildet. Das Zoiaga ist für die Otara Gemeinde. [...] Es werden dort mit diesen Kursen Pastoren ausgebildet, weil Pastor zu sein, wie jeder andere Beruf ist, so wie man heute Lehrer ist. Nur der ist Pastor, der auch das Zertifikat hat. Aber es gibt Kirchen, die Menschen seelsorglich betreuen, zum Beispiel, du bist Pastor und berätst mich, wenngleich du auch keine Ausbildung hast. Sie haben alle Charakteristika für eine überaus schnell wachsende Kirche. Die machen aus dir einen guten Menschen, einen guten Ehemann und sie haben gute Pastore. Mancher erscheint dort und sagt, sieh mal, ich glaube dieser Mann hat alles, um ein guter Pastor zu sein. Geh dort hin, hol dir alle Papiere und werde Pastor. So kann man es in ganz Brasilien machen, es gibt ein Institut, das jedem das Recht gibt, eine Kirche zu eröffnen, die Arbeit eines Pastors zu machen. Andere Institute ermöglichen einem das aber auch nicht.“ (Fm 106/110)

Die Situation der Pastorenausbildung in den Pfingstkirchen schildert Fm recht genau. Dies stimmt auch mit der Realität überein. Auf diese Art und Weise kann auch eine schnelle und flächendeckende Ausbreitung der Pfingstkirchen gewährleistet werden. Bei den Katholiken oder lutherischen Protestanten muss ein Pastor sich erst einem fünfjährigen Studium unterziehen, bevor er das Vikariat absolvieren und eine eigene Gemeinde

leiten kann. An dieser Stelle kann man auch über den Wert oder den Unwert der kommunalen Ausbildung neu nachdenken. Gerade in einer schnelllebigen und sich rasant verändernden Welt, kann sich so die Pfingstbewegung weitläufig ausbreiten. Die Altkirchen geraten gegenwärtig ins Hintertreffen und bilden durch ihr Zusammenschrumpfen Zentren der Bewahrung von alten Traditionen. Sicherlich kann man konstatieren, dass die Ausbildung von Pfingstlern lange nicht so profund ist wie ein universitäres Studium. Dennoch sucht sich auch der neue Geist einer rasanten Zeit neue und schnellere Wege, um die großen Massen des brasilianischen Volks zu erreichen. Interessant erscheint auch ein Vergleich mit der alle brasilianischen Bevölkerungsschichten durchziehenden Frömmigkeit des Candomblés und der anderen afrobrasilianischen sowie indigenen Kultformen, die sich nach wie vor einer großen Beliebtheit erfreuen und anscheinend von der Krise der Altkirchen verschont bleiben. Abschließend kann man festhalten, dass die BRG durchaus auf dem Weg ist, eine neue Pfingstkirche zu werden. Dies hängt v.a. von der Kraft und Intelligenz des Leiters Fm ab, ob es ihm in Zukunft gelingt, viele Menschen zu begeistern und für seine Art des Kultes zu gewinnen.

Hieraus ergibt sich die weiterführende Frage, inwieweit die BRG christlich-schwärmerische Frömmigkeitsmuster übernommen hat und praktiziert.

### **Hip-Hop „Gottesdienste“**

Lassen wir erneut Fm zu Wort kommen, wie er über die Frage der Religiosität denkt.

„Das Volk im Allgemeinen ist religiös, in uns tragen wir den Glauben an etwas, weil Gott den Menschen in drei Ebenen geschaffen hat: Körper, Psyche und Geist<sup>99</sup>. Die Psyche will immer mehr, will immer in Richtung Prostitution, Drogen, zu den mehr fleischlichen Lüsten des Menschen. Der Geist vermittelt die Absicht Gottes und über diese Religiosität, über die ich spreche, in Verbindung mit unserer Psyche drückt der Körper dies nach außen aus; das sind wir. Wenn man das vertieft, sieht man, dass die Jugendlichen heute, wenn sie in die Macumba Häuser gehen, Gott suchen. Wenn einer den Buddha liebt, liebt er Gott, geht er in die katholische Kirche, protestantische, islamische, es sind alle Religionen möglich, ist er auf der Suche nach Gott. Also wir alle haben diese Sehnsucht, Gott kennen lernen zu wollen, zu wissen, wer das über uns Menschen ist, nicht wahr? Die Wissenschaftler haben ihn auch gesucht. Wir suchen nun die Ver-

---

<sup>99</sup> Vgl. die von mir in der Arbeit über Umbanda aufgestellt Hypothese einer Dreiteilung der Kultformen: Exús (= die Psyche), Caboclos und Pomba Giras(= der Körper), Orixás (= der (göttliche) Geist).

bindung zwischen der Religion und den Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die heute Gott suchen. Genau das ist es, dass wir alle an irgendetwas glauben und manchmal verletzen wir uns und finden nicht das Richtige. [...]“ (Fm 126/I)

Diese Ansichten von Fm über seinen Glauben wirken auf den ersten Blick sehr schlüssig und durchdacht. Christliche Kirchen sagen auch, dass die Menschen auf der Erde sind und aus einer Sehnsucht nach Gott heraus religiöses Handeln vollziehen. Seine Ansicht, dass die Psyche mit ihrem Begehren sich immer in Richtung Drogen, Prostitution und fleischlichen Lüsten zuwendet, kann man sicherlich auf einen Teil der Menschheit beschränken, weil nicht jeder davon angezogen und abhängig wird. Diese Meinung hat wohl mit seiner marginalen Lebenssituation zu tun, aus der er auch seine Beispiele rekrutiert. Es bleibt nun die zentrale Frage bestehen, was denn nun das Spezifische am Glaubenshorizont der BRG ist.

„Ein Junge fragte mich Folgendes: Ach man, meine Mutter sagt, dass der Hip-Hop nicht gut ist, er ist eine Sache für Marginale. Ich sagte ihm: Junge, als ich noch von der Kirche war, ich habe sie seit meiner Kindheit besucht und ich durchlief diesen ganzen kirchlichen Weg, und gleichzeitig bin ich in die Gang gekommen, das war, als ich schon 20 war. Nach 17 Jahren kam ich dazu, eine harte Entscheidung zu treffen. Ich sagte zu ihm, dass ich in der Kirche bin und ein guter Junge bin, ein guter Junge, aber mit Millionen und aber Millionen von Fehlern zum Ausbessern. Als ich zum Hip-Hop kam, hat mir das geholfen, eine Sache abzuschließen. Ich habe also Gott getroffen, in Wahrheit hatte ich mich noch nicht selbst gefunden. Die Leute haben die Angewohnheit zu sagen, das liegt in der Hand Gottes. Ich glaube also an etwas, bin Gott aber noch nicht begegnet.“ (Fm 126/II)

Fm erzählt sehr genau von seinem persönlichen Entwicklungsprozess vom einfachen Gläubigen einer Pfingstkirche hin zum Leiter einer der angesagtesten Hip-Hop Gruppen in Belém. An diesem Interviewausschnitt kann man erkennen, dass das Wesentliche seiner Glaubenslehre seine persönliche Ehrlichkeit ist, ohne andere Interessen zu verfolgen. In dem von Fm zitierten Gespräch mit dem Jungen, der von seiner Mutter beschimpft wird, weil er zu der Hip-Hop Gruppe geht, antwortet er mit einem persönlichen Beispiel aus seinem Leben. Dies ermöglicht es dem Jungen aus diesem Beispiel, eine Lehre für sein eigenes Leben zu ziehen. Nämlich selbst zu entscheiden, für welche Gruppe er sein Herz öffnet und sich engagiert. Auf diesen Punkt kommt Fm in folgen-

dem Interviewausschnitt zu sprechen, eben wie sie durch ihre Auftritte junge Leute werben:

„Wir machen viele unserer Arbeiten am Samstag, die Leute nennen es Show, aber in Wahrheit ist es ein Ministrantendienst, so wie ihn die Kirche macht, um das Wort Gottes zu hören und die Salbung zu vollziehen. Aber ich habe dies Show genannt, um mehr öffentliches Interesse zu wecken. Also, wir machen in jedem Stadtviertel unserer Mitglieder Shows. Als wir vier Bands hatten, machten wir in vier verschiedenen Stadtvierteln Shows. Vier Bands sorgten dafür, andere Jugendliche für unsere Arbeit zu begeistern. Auch wenn wir in den anderen Kirchen auftraten, weckte dies das Interesse der Jugendlichen. Wir hinterließen unsere Namen und unsere Adresse, wo wir uns versammeln.“ (Fm 235)

Hier wird der Aspekt der *Ministranten* als Übernahme aus der kirchlichen Tradition deutlich angesprochen. Fm hat damit die Absicht, den Jugendlichen die Scheu zu nehmen, um ihnen die Arbeit der BRG näher zu bringen, sie letztlich dafür zu begeistern und daran teilnehmen zu lassen. Man bekommt hier von den BRG Hip-Hop Veranstaltungen den Eindruck als eine neue Art von *Straßengottesdiensten*. Bedenkt man die Infrastruktur der Peripherie, liegt es nahe, die Gottesdienste und Veranstaltungen auf die Straße zu verlegen, da es an geeigneten großen Räumen oder Hallen mangelt. Die klimatischen Bedingungen sind von den Temperaturen her günstig für diese Art von Shows. Nur die täglichen Regenfälle stören oft Open Air Veranstaltungen, gerade wegen der technischen Anlagen wie Verstärker und Boxen.

Abschließend kann man feststellen, dass die neuartigen Hip-Hop Shows Elemente der ursprünglichen Musikrichtung mit Raps und Breaks aufweisen, die durch den Gospel auch in einen größeren Sinnzusammenhang religiöser Art gestellt werden. Es handelt sich hier um eine transkulturelle Vermischung von Hip-Hop Elementen mit Einflüssen aus den christlichen Pfingstkirchen, von denen sich die BRG inspirieren lässt. Mit dem Attribut „extrem“ kann man diese Art von Straßengottesdiensten auf jeden Fall benennen, wenn man bedenkt, welche Botschaften *revolutionärer* Art die BRG in ihren Raps vermitteln und auch von ihrem äußeren Erscheinungsbild her widersprechen sie der Norm der traditionellen Kirchgänger mit ihren Rastalocken und weiten Jeans sowie den provokanten T-Shirts.

## Die Kraft religiöser Praxis

Der Multiplikator Am spricht im folgenden Interviewausschnitt über die Kraft und Richtung der BRG im Unterschied zur NRP, einer anderen Hip-Hop Gruppe in Belém.

„Ein Motiv ist Folgendes: Religion, warum ist dies eine Religion? Die Religion von uns ist gekennzeichnet durch eine große Disziplin, die ich äußerst wichtig finde als Hilfestellung auch bei vielen anderen Sachen. Dies fehlt in der N.R.P. wie auch das Studium vieler Informationsquellen. Allein der Fakt, dass sie (die BRG) eine gemeinschaftliche Bibliothek hat, bringt sie Lichtjahre vor die N.R.P. In diesem Sinn hast du dort deine Bücher und Verpflichtung, du studierst nur nicht, wenn du nicht willst. Sie suchen, sie sind neugierig auf neue Informationen, ich glaube, weil sie kein anderes Eigentum im Leben besitzen. Ihr Leben ist es, zu singen, Hip-Hop zu machen, zu beten und sich zu informieren. Ich glaube, Informationen sind das Wichtigste und ihnen gelingt es, dies sehr gut für sich einzusetzen. Sie sind meist Schwarze, da gibt es ein Problem, so wie die Afroreligionen inakzeptabel sind, verstehst du, dies ist ein anderer Typ der schwarzen Identität, aber sehr profund.“ (Am 247)

Die Arbeit der BRG bildet die Jugendlichen fort und lehrt ihnen, ihren eigenen Horizont zu erweitern. Die Zielvorstellungen sind es, die *schwarze* Identität der Teilnehmer zu bejahen und positiv anzuerkennen (vgl. Hasenbalg 1982; Franzisco 2000). Aus dieser Bewusstseinsarbeit entsteht die Kraft und Motivation der BRG, die ihren Mitgliedern vielleicht das erste Mal im Leben eine Wertschätzung ihrer eigenen Person nahe bringt, die aufgrund ihrer Hautfarbe und Klassenzugehörigkeit bisher arge Diskriminierungen erfahren hat. Die religiöse Bezugnahme auf Gebete, Gesänge und Trance bringen den Jugendlichen Grundfähigkeiten von Kontemplation nahe und unterstützen diesen Lernprozess. Dies ist eine echte Hilfestellung für die Heranwachsenden, gerade auch, weil die eigene Familie und auch die Schulen diese Vermittlungsarbeit nicht übernehmen können oder wollen. In diesem Sinne sind die Formen der Andacht und des Gebets in der BRG nicht neu, aber in der Verbindung mit der Hip-Hop Kultur sind sie neu und ungewöhnlich.

Daraus ergibt sich die Frage, ob man in den Interviews positive Effekte dieser Identitätsbildung hin zum „Selbst-Management“ (nach Barz) nachweisen kann.

## **Bewusstseinsbildung und revolutionäre Ideen**

Der Entwicklungsprozess der Identität vom Jugendlichen hin zum Erwachsenen beinhaltet auch, ein Bewusstsein davon zu entwickeln, was für jeden persönlich im Leben wichtige Ziele sind und wie man einige davon auf realistische Art und Weise erreichen kann. Diese Annahme soll ein Ausgangspunkt sein, um in den Interviews dieser Identitätsfindung nachzugehen.

„Für einige Leute scheine ich, als Führung zu weich zu sein, aber ich sehe mich sehr bestimmend, bspw. die Bibliothek weiter voranzubringen, weil sie für mich der größte Pool für die Bildung ist, den die Leute für ihre Ausbildung nutzen können. Man geht auch oft hier durch zum Raum, wo wir über Hip-Hop beraten, in dem es noch mehr Material gibt, das uns sehr interessiert. Im anderen Raum gibt es mehr Material für die Öffentlichkeit, Allgemeines, für die Gemeinde. Meine größte Vision für die BRG ist genau dies, diesen Ort zu erhalten, um im Haus eine Webseite zu entwerfen, die für unsere Arbeit wirbt und die Shows zu planen. [...] Dies sind die zwei Hauptanliegen, die wir hier zu verwirklichen versuchen.“ (Fm 199)

Diese beiden Punkte, nämlich einerseits den Bildungs- und Erziehungsprozess der Mitglieder und gleichzeitig die Öffentlichkeitsarbeit der BRG mittels einer Internetseite voranzutreiben, zeugen von Fm als einem reflektierten Visionär der Hip-Hop Bewegung. Seine Ziele zeigen einen hohen Stand an Sachkenntnissen von der Wichtigkeit der Ausbildungsprozesse bei Jugendlichen. Gleichzeitig wird die Ausrichtung auf eine gewisse Erfolgsorientierung erkennbar, um sich im nationalen Musikmarkt zu positionieren und eventuell aus der marginalen Situation entfliehen zu können.

„Sieh mal, ich bleibe mit ihnen lange Zeit zusammen. Ich sage immer von mir selbst, dass ich sehr ruhig bin und ich mache immer eine Selbstreflexion über alles, ob es für uns richtig ist, jeden Menschen aufzunehmen, gleich wenn wir die anderen Ideologien respektieren würden. Ich nehme wahr, dass die Leute der BRG mich als Leiter akzeptieren und es nicht gleichzeitig mit einer anderen Vision aushalten würden.“ (Fm 183)

Hier wird der Leitungsanspruch von Fm noch einmal sehr deutlich artikuliert. Neben sich selbst lässt er möglichst keine anderen Leute mit fremden Ideologien zu, weil das die Gruppe „spalten“ würde. Diese Tendenz kennt man auch in anderen Gruppensituatio-

nen, z.B. in der Schulklasse bei zwei Fachlehrern, die nicht kooperativ zusammenarbeiten, sondern gegeneinander und so die Klasse zur „Spaltung“ in zwei Parteien führen. Die Gruppe braucht auch den Visionär Fm, um sich von seinen Ideen und seiner Kraft leiten und inspirieren zu lassen. Es handelt sich bei der BRG um eine Gruppe marginaler Jugendlicher, die sehr stark auf den autokratischen Führer ausgerichtet ist, der aber dennoch auch auf die Meinungen der Gruppe eingeht und durchaus auch demokratisch ausgerichtet ist. Nach Barz handelt es sich hier um einen Leiter, der sehr wohl ein hohes Maß an „Selbst-Management“ aufzuweisen hat. Hieraus ergibt sich die weiterführende Annahme, an welchen Stellen im Interview die Kriterien der Authentizität gegenüber sich selbst und von außen her, von Seiten der Gesellschaft, in Form von Anerkennung nachweisbar sind. Bei den anderen Multiplikatoren ist dieses Kriterium in den Interviews nicht festzustellen. Dieser Befund liegt wohl an der zentralen Führerfigur Fm, die sich als lebendiger Nukleus der BRG bewegt und so auch die anderen Leiter stark beeinflusst und unter seine Führung stellt.

### **Glaube an Veränderungen**

Erneut ist es Fm, der von sich selbst eine reflektierte und durchaus positive Meinung vertritt und auch durch die Projekte, die oft von ihm ausgegangen sind, gesellschaftliche Anerkennung für die BRG erfährt.

„Sieh mal, ich sehe mich, mit all den Jungs und Mädchen, als einen fundamentalen Stein, nicht wahr, denn wenn man auf eine Leitung schaut, wie ich schon sagte, oder auf einen Sänger zum Beispiel, sind wir die einzige Gruppe, die bereits eine aufgenommene CD hat, nicht. Also schaut man auf diese Leute mit Hoffnung. Wenn es diese Typen geschafft haben, dann kann ich das auch schaffen. Ich sehe mich also für JCA und für die BRG als eine Art Hoffnung, auch für meine eigene Familie, ich sehe in den Augen meiner Mutter die Hoffnung, die Lösung der Probleme, um der Familie Wohlstand zu bringen, auch weil ich vielleicht eine schlechte Zukunft haben könnte. Wäre ich Sänger der klassischen Musik, nicht, weil ich auch eine gute Stimme für langsame Musik habe und jede Art singen könnte, ob Tenor oder Bariton, habe ich mich trotzdem für den Hip-Hop entschieden, weil ich an ihn *glaube*. Wenn ich zum Beispiel nach Hause komme und meine Nichten sehe, sehe ich ihren Glauben, 'Onkel, gib mir 10 Reais!'. Die Imbissbude ist ein saisonabhängiges Geschäft [...]. Ich sehe, dass sie mich irgendwie als Lösung sehen.“ (Fm 527)

An diesem Interviewausschnitt kann man erkennen, dass Fm sich seiner zentralen Position sowohl in der BRG als auch in seiner eigenen Familie durchaus bewusst ist. Die Sorgen und Nöte kreisen in dieser Gesellschaftsschicht meist um existentielle Probleme der täglichen Grundversorgung mit Lebensmitteln und Hygieneartikeln. Als Ausnahmefigur bedeutet er für viele der ihn umgebenden Menschen eine Art von Hoffnung auf ein besseres Leben. Authentisch ist Fm v.a. in seinem Glauben an den Hip-Hop und seine verändernde Kraft, die es Menschen möglich macht, sich aus der marginalen und extrem verwahrlosten Lebenssituation zu erheben und für ein besser organisiertes und strukturiertes Leben zu arbeiten. Für diese Menschen ist er der Leiter und auch Identifikationsfigur, so ähnlich wie ein Vater in seiner Familie diese Rolle haben kann, die Familie zu leiten.

Fm sagt selbst in folgendem Interviewausschnitt, dass er diese ihm zugeschriebene Rolle nicht idealisiert.

„Sie sehen mich mit dieser Hoffnung, dies macht mich oft wütend, denn die Leute sehen auch, dass ich noch nicht in der Lage bin, ihnen diese Lösung zu bringen, verstehst du? Ich bin so ein Typ Mensch, ich finde mich sehr sentimental, verstehst du, wenn die Leute beten, weinen und Gott um Hilfe bitten, weil die Leute an Gott glauben, als eine Lösung, eine Tür, verstehst du? Wir könnten den Gruppen eine größere Hilfe geben, z.B. versuche ich einen Sampler zu machen, um zu sehen, ob wir die Kondition haben, eine CD aufzunehmen. So könnten sie zwei Titel auf den Sampler aufnehmen, um zu sehen, ob er sich verkauft, das wäre schon eine Hilfe.“ (Fm 531)

Hier wird nochmals Fms Grad an *realistischer* Lebenssicht deutlich. Er versucht die Lage der BRG wirklichkeitsnah einzuschätzen und konnte eben bisher den großen Durchbruch nicht schaffen. Er versucht aber, mit kleinen Projekten weiterzumachen, um Schritt für Schritt voranzukommen und die Gesamtlage aller Beteiligten zu verbessern.

### 3.3 Kulturelle Reflexion

#### Visionen einer besseren Zukunft

Die BRG bietet im Spektrum der untersuchten Jugendgruppen die größtmögliche Offenheit in Richtung einer systemkritischen und unangepassten Denk- und Ausdrucksweise im Gospel Hip-Hop. Bm sieht dies auch im Führungsstil der Leitung begründet:

„Es existiert nichts, was die Bancada macht, nur weil die Leitung es so will. Es interessiert nicht, ob die Leitung etwas unbedingt will. Wenn die Leute zur Versammlung kommen, werden alle Entscheidungen der Direktion erst besprochen und dann abgestimmt, ob es gemacht werden soll oder nicht. Die Leitung ist mehr symbolisch zu verstehen, denn alles, was sie machen will, wird erst mit der ganzen Gruppe abgestimmt. 6m und ich sind die neueren Mitglieder. Die anderen Mitglieder, die Vorträge halten, sind Fm, der Anjo, der Índio und auch andere.“ (Bm 136)

Hier wird der demokratische Leitungsstil erkennbar, der jedem Leitungsmitglied und auch den Jugendlichen der BRG Gruppe einen Raum zum Gespräch und zum Austausch über ihre Gedanken und Vorstellungen eröffnet. Diese Kompetenz zur Selbstreflexion, zur Kommunikation und eine Sensibilität für die Meinungen und Ansichten der anderen zu entwickeln, sind nach Flehsig entscheidend für diese *inter-* und *transkulturelle* Art der Gruppenbildung.

Die Visionen der Leitung prägen insgeheim die Ansichten der Mitglieder und ernähren deren Fähigkeit zur Identifikation mit diesen Ideen. Dies macht Fm in folgendem Interviewausschnitt deutlich:

„Sieh mal, ich will, dass die Jugend von heute, zum Beispiel, die die an eine Transformation glauben, an ein besseres Land, an eine bessere, gleichberechtigtere Welt, sich so dafür einsetzen, als könnten wir dies realisieren, wie es die Palmares machten. Wir kämpfen dafür, etwas zu kreieren. Zum Beispiel sehe ich die Lösung leider in der Politik, weil von dort alle Bestimmungen kommen, die Haushaltsmittelverteilung, Entscheidungen etwas zu tun, die Gesetze. Aus diesem Grund müsste sich eine Partei formieren, in der die Jugend sich vereinigt und eine Partei der Jugend gründet, mit fähigen Leuten, die an Veränderungen glauben, um die da oben zu stürzen, die die ihre Hände in den Schoß legen und nichts tun. Dies ist, glaube ich, die einzige Lösung, die ich sehe.“ (Fm 567)

Die Vision von Fm geht in Richtung einer Gründung einer politischen Partei von jungen Leuten, die den Glauben an einen radikalen Gesellschaftswandel in Brasilien teilen. Dieser Glaube an die Möglichkeit der Veränderung der konkreten Lebensbedingungen gerade in der Peripherie und seiner vielfältigen Misere beflügelt die Mitglieder der BRG und gibt ihnen den Ausblick auf eine bessere Zukunft. Diese Vision ist gerade bei Jugendlichen und Adoleszenten besonders wichtig, da sich ihre inneren Entwicklungsprozesse ihrer persönlichen Identität von den elterlichen Idealen ablösen und sie nach eigenen, oft entgegengesetzten Werten und Einstellungen streben. Insofern wäre die BRG mit einer Peer Group vergleichbar, die für Heranwachsende ein Ort und eine Quelle für den Austausch über neue Orientierungen und ein Übungsfeld für Probeidentifizierungen ist. Die BRG fördert die konträre „Ich-Bildung“ durch ihre extrem gesellschaftskritischen Einstellungen bei den Versammlungen und Debatten, die bestrebt sind, auch konkrete Veränderungen herbeizuführen. Sie stellen ihre von anderen übernommenen Sichtweisen in Frage und kommen zu ihren eigenen Ansichten und Meinungen über die Welt und das Leben. Interessant ist die Fokussierung McLarens auf die Wichtigkeit des bewussten Umgangs mit dem Medium der *Sprache*, die er mit der Methode des *Fragenlernens* aktiviert und vorantreibt. So wird damit ein neuer Sprachraum in den jungen Menschen aufgeschlossen, der sie vielleicht oft das erste Mal persönlich der Sprache und deren unbewusstem Sinn begegnen lässt. So drücken die jungen Menschen der BRG in ihren Raps diese innere Betroffenheit und Sicht aus. Dafür haben sie auch Erfolg mit ihrer CD, die ein Beispiel für die gesellschaftliche Anerkennung von außen ist. Die BRG wird nun des Öfteren auch in Nachbarstadtteile auf Straßenfeste eingeladen und ist in Belém bekannt.

## **Lebenshilfe**

Der Multiplikator Bm beschreibt in folgendem Interviewausschnitt seine Sichtweise der BRG und des Lebens von Jugendlichen in Belém:

„Wenn mir die Jugendlichen zugehört haben, was ich gesagt habe, dann bleiben die guten Sachen im Gedächtnis. Dinge, die im Leben eines Jugendlichen helfen können, im familiären Leben, auch im spiritu-

ellen. So erkennt man, dass ein Jugendlicher immer Kompromisse eingehen muss und für seine Anliegen kämpfen muss, nicht nur für seine Rechte, sondern auch für die Menschen, die um ihn herum leben.“ (Bm 188)

Bm beschreibt hier seine sehr auf die Hilfe und das Wohlergehen des Nächsten ausgerichtete Sichtweise seiner Erziehungsarbeit in der BRG. Den Jugendlichen die Tugend zu vermitteln, wie sie sich um ihr eigenes Leben kümmern müssen und auch die Familie im Blick zu behalten, kommt dem christlichen Gebot der Nächstenliebe nahe.

### **Afrikanische und indigene Einflüsse**

Belém ist ein Schmelztiegel der Kulturen und bietet vielfältige Vermischungen von Kulturen in fast jedem Lebensbereich an. Diese kulturelle Vielfalt bedingt auch die Gefahr, dass Teile der differenzierten Kulturen in Gefahr geraten, verloren zu gehen. Fm erklärt seine Sichtweise hierzu folgendermaßen:

„Sieh mal, die Leute hier sehen sich nicht als Paraenser oder Indianer, die Leute haben sich noch nicht situiert, die Leute sehen die Indianer heute alle als schräge Vögel. Es ist klar, dass die Leute den Fortschritt wollen, man muss mithalten können, aber die Leute müssen auch unseren Ursprung bewahren. Hier in dieser Gegend müssen wir diese Werte der Vergessenheit entreißen, verstehst du, und sie bewahren. Wer z.B. Kultfeiern ausrichtete, wie bspw. die Indianer dort Kulte, feiern sie sie jetzt in Belém. Die Schwarzen, die Weißen, die die Gegenden von Pará und auch andere Gegenden bevölkern, setzen diese Kulte fort, feiern Feste und bereiten die typischen Gerichte zu, um sie zu bewahren. Gleich wenn die Leute auch am Fortschritt teilnehmen. [...] Die südlichen Länder und Staaten sagen, dass wir Indianer in der Globalisierung sind, aber wir verteidigen unsere Geschichte des Kampfes und des psychischen Schmerzes weiterhin. Also, nur die Kämpfer werden diesen Kampf verstehen, wobei es um die Bewahrung dessen geht, aus dem die Leute geschaffen wurden, dafür sind wir geschaffen worden. Es geht darum, dies zu begleiten, unabhängig von der Revolution der Globalisierung, letztendlich [...] die ganze Welt, so wie ich es beobachte, die ganze Welt geht zurück auf das, was ich gerade sagte. Jeder soll seine Geschichte bewahren und den Fortschritt begleiten.“ (Fm 563)

Auffallend ist die *Doppelgleisigkeit* in der Argumentation Fms. Er sieht einerseits die Notwendigkeit der Entwicklung und der großen globalen Veränderungen, die das Leben der Menschen beeinflussen. Andererseits sieht er die Notwendigkeit der Bewahrung der Schöpfung, und dass der Sinn der Erschaffung des Menschen in der Bewahrung der alten Riten und Traditionen der weißen, schwarzen und indigenen Völker liegt (vgl. Motta 1989). Dieser Bezug zum Sinn des Lebens zeichnet Fm als Führer und Leiter der BRG

aus, weil er auch Zusammenhänge aufzuzeigen vermag, die über das einzelne Menschenleben und sogar eine Gruppe weit hinausgehen.

#### **4. Zusammenfassung**

Die Hip-Hop Gruppe BRG bietet den Multiplikatoren einen offenen Rahmen, vielfältige pädagogische Erfahrungen zu machen, wie Neues zu lernen, Raps zu schreiben, Breaks zu tanzen, Hip-Hop Shows zu organisieren, politischen Einfluss auszuüben, CDs aufzunehmen und religiöses Wissen zu studieren (vgl. Drehse 1990, S. 118). Mit Ulrich Beck kann man hier von der Konstruktion einer identitätsbejahenden „Bastelbiographie“ (Beck & Beck-Gernsheim 1993; vgl. Hitzler & Honer 1994) sprechen, die eine plurale Offenheit gegenüber andersartigen und neuen Identitätsbausteinen kennzeichnet. Dies wird v.a. durch die Leitungsfigur Fm vermittelt, der in seiner modernen Weltanschauung auch plurale Ansichten anderer akzeptiert (vgl. Kunstmann 1997, S. 93 ff.) und den Mitgliedern einen Transformationsprozess (vgl. Bourdieu 1992, S. 72) eröffnet. Dieser Prozess erstreckt sich nicht nur auf eine christlich-religiöse Heilslehre, sondern strukturiert auch ihr weltliches Leben neu (vgl. Helsper 1997, S. 174 ff.; Bergunder 2000).

Die BRG zentriert sich rund um den „Pastor“ Fm, der eine besondere Persönlichkeit mit charismatischen Eigenschaften ist (vgl. Freud 2000, Bd. IX, S. 83; Bergunder 2000). Er leitet die BRG nicht nur als Hip-Hop Gruppe, sondern bringt den Jugendlichen auch das Gospel Element als Rückkehr zu christlich-abendländischem Wissen nahe (vgl. Kunstmann 1997, S. 107 ff.; Bergunder 2000). Der spirituelle Bezug befreit so manchen Jugendlichen aus einem marginalen Leben mit Drogen, der Prostitution und der Kriminalität hin zu einem einfachen Lebensstil und Lebenswandel (vgl. Gerl-Falkovitz 2002; Möde 2008, S. 83-96; Sepúlveda 2000). Die BRG bietet folglich neuen kulturüberschreitenden, transkulturellen Erfahrungen größtmöglichen Raum, wenngleich die sozialgesellschaftli-

che Einbindung in ein festes Ausbildungs- und Arbeitsverhältnis schwierigstes Unterfangen bleibt.

Die Ausrichtung der BRG auf die charismatisch-pfingstlerische Heilslehre kommt dem religiösen Begriff der „Umkehr“<sup>100</sup> nahe (vgl. Self 2000; Sepúlveda 2000; Danis 1993). Vergleichbar ist dieser religiöse Entwicklungsprozess mit der Umkehr von Saulus zum Paulus (vgl. Apostelgeschichte). Dem Saulus, diesem jüdischen Christenverfolger, wurden durch die Begegnung mit dem Geist Jesus auf dem Weg nach Damaskus zu einem bestimmten Zeitpunkt Ohren und Augen für das Erkennen des Messias Jesus Christus geöffnet. Er erlebte eine „religiöse Umkehr“ als befreiende und heilsame innere Verwandlung, die ihn falsche und verfolgerische Einstellungen und Verhaltensweisen ablegen ließ. Unter dem veränderten Namen „Paulus“ wurde er zu einem der stärksten Verfechter und Verbreiter des neuen christlichen Glaubens (vgl. Apostelgeschichte).

Die *religiöse Umkehr* spielt bei den Multiplikatoren der BRG eine wichtige Rolle.<sup>101</sup> Aus den befreienden Prozessen entstand ein neuer „Gospel Hip-Hop“, der als neues Drittes über das Leben des Einzelnen und der Gruppe hinausweist, hin zu den großen religiösen Systemen der biblischen Texte (vgl. Möde 2009, S. 167-202; Danis 1993).

Fm hat die BRG als eine deinstitutionalisierte religiöse Gruppe gegründet (vgl. Beyer 2006, S. 282 ff.). Er ist beseelt von verschiedenen Ideen schwarzer Revolutionsführer, aber auch von der Botschaft Jesus Christus (vgl. Schwöbel 2008; Self 2000; Bergunder 2000). Die Aspekte einer biblischen Grundlage beflügeln die Gruppe BRG dazu, Texte für ihre Raps zu schreiben. Die BRG bietet den Jugendlichen die sofortige Hilfe und Lösung von ihren Problemen an (vgl. Richter Reimer 2004, S. 70; Bleger 2007<sup>3</sup>). Hinzu kommen rituelle Praktiken aus indigenen und afrobrasilianischen Religionen wie *Pajelanças Caboclas*<sup>102</sup>, der *Mina-Nagô* und der *Umbanda*<sup>103</sup> (vgl. Sadzio 1997; Maués 1995). Fm ar-

---

<sup>100</sup> Hebr. 'teschuwah'.

<sup>101</sup> Vgl. auch die Forschungen von H. Sundén mit seiner „Rollentheorie“.

<sup>102</sup> In Abgrenzung zu *Pajelanças indígenas* (vgl. Maués & Villacorta 1998), die von indigenen Ethnien praktiziert werden. Demgegenüber werden die *Pajelanças caboclas oder rurais* von der nicht indigenen Land- und Stadtbevölkerung Brasiliens praktiziert (vgl. Maués 1995). Die Leiter der *Pajelança cabocla* sind alle Medien, die eine Verbindung zwischen den Menschen und Gott sowie seinen Entitäten herstellen können. Die Fähigkeit eines *Pajés* (im Sprachgebrauch pejorativ konnotiert) oder besser gesagt eines *Curadores*

beitet teils in medialer Trance (vgl. Vergolino Henry 1987, S. 56 ff.; Rothe 1998, S. 149 ff.; Sadzio 1997, S. 36 ff.; Scharf da Silva 2004, S. 136 ff.; Ernst 2008, S. 60). Aus der Trance heraus spricht Fm mit den Gläubigen. Auf diese Art und Weise werden persönliche Fragen und Probleme der Teilnehmer und Gläubigen während der Gottesdienste oder Einzelsitzungen beantwortet, gelöst, so dass eine Befreiung der Hilfesuchenden von falschen *Verknotungen* im Unbewussten stattfindet (vgl. Möde 1999, S. 64 ff.; Gerl-Falkovitz 2002). In der BRG wird die Trancetechnik dazu verwendet, den Mitgliedern den unbewussten Sinn mittels einer „revolutionären Sprache“ (McLaren 2000, S. 234 ff.) aufscheinen zu lassen, dadurch religiöse Ergriffenheit spürbar werden zu lassen und infolgedessen eine *Verhaltensänderung* in den Jugendlichen zu erwirken (vgl. Maués 1995; Möde 1994, S. 39 ff.). Bezeichnenderweise war die erste Namensgebung der Hip-Hop Gruppe „Jesus Christus in Aktion“, wobei hier sehr deutlich darauf hingewiesen wird, dass der Geist Jesus Christus in dieser Hip-Hop Gruppe nicht nur Präsenz zeigt, sondern auch aktiv tätig ist (vgl. Kunstmann 1997, S. 107 ff.; Sepúlveda 2000).

Wie in den Raps deutlich wird, ist die schlimme Erfahrung von Delinquenz in der Peripherie bei den Multiplikatoren der BRG tief verwurzelt. Die Familienstrukturen sind zerrüttet und oft geprägt von fehlenden Vätern (vgl. Danis 2005<sup>2</sup>, S. 237 ff.). Mütter müssen die Familie allein zusammenhalten und ernähren. Der Abstieg vieler Familien in die Marginalität ist im ausgewerteten Material ebenfalls dargestellt worden. Der gesell-

---

(Heilers) ist von seiner Kraft abhängig, über die jeweilige Verbindung zu einer göttlichen Entität die Kontrolle zu behalten. – Nur die mächtigsten Pajés sind fähig eine bestimmte Art von schamanistischer Reise zu unternehmen, bei denen sie die Welt der *Encantes* (Unterwelt, Welt der Zauberer) besuchen, ohne in Trance fallen zu müssen. Dort lernen sie in vielen Fällen ihre Fähigkeiten zur Heilung, die sie später an ihren Klienten oder Patienten praktizieren (vgl. Maués & Villacorta 1998, S. 1 f.). – Zur Frage der Wirksamkeit von schamanistischen Ritualen siehe z.B. Lévi-Strauss (1977, 1992).

<sup>103</sup> Die Dissertation von C. Pantke hat das Thema des *Tourismus als kulturverändernder Faktor für die bahianische Bevölkerung in Nordostbrasilien* zum Inhalt. Die Ethnologin hat im Rahmen einer Befragung nach Methoden der Ethnografie Interviews mit der bahianischen Bevölkerung durchgeführt. Die Interviews und die teilnehmende Beobachtung sind Gegenstand ihrer ethnographischen Auswertung und Analyse der Daten. – In ihrer neuesten Studie widmet sich C. Pantke dem Candomblé und der Umbanda in Berlin und stellt die interessante Frage nach dem Stellenwert dieser afrobrasilianischen Rituale für brasilianische Migrantinnen in Berlin. Ihre These ist, dass sich die Migrantinnen in Auflehnung gegen die „Dominanzkultur“ (Rommelspacher 1995) Handlungsspielräume eröffnen, die ihre individuelle Identitätsfindung fördern (vgl. Pantke 2006).

schaftliche Abstieg geht oft einher mit einer immer größeren Bildungsferne (vgl. Baumann 2000, S. 44 ff.). Die Multiplikatoren sind nicht nur von innerer und äußerer Verwahrlosung geprägt, sondern kommen teils auch in Kontakt mit den negativen und gefährlichen Ausprägungen der Gesellschaft wie Drogen, Prostitution, Missbrauchserfahrungen, Kriminalität und Bandenwesen. Der große Einfluss der Peer-Group als teilweiser Familienersatz konnte deutlich aufgezeigt werden. In der BRG finden die Multiplikatoren neue Freunde und teils auch Partner. Die BRG bietet als Hip-Hop Gospel Gruppe hier eine alternative und befreiende Entscheidung fürs Leben an (vgl. Richter Reimer 2004). Die Konsequenz des Beitritts eines Heranwachsenden zur BRG beinhaltet eine radikale Entscheidung des Verzichts auf jeglichen Drogenkonsum und Bandentätigkeit. Hilfestellung bieten hier wie oben erwähnt nicht nur schwarze Revolutionsführer mit ihren Texten, sondern auch die inspirierende Botschaft der eingängigen Texte des Neuen Testaments in einer wortwörtlichen Lesart, so dass alle Teilnehmer den Bezug der Bibeltextstelle zu ihrem eigenen, persönlichen Leben verstehen und erkennen können. Der einzige Ausweg aus dem „Gefängnis des eigenen Denkens“<sup>104</sup> ist die Öffnung für die Botschaft der christlichen Überlieferung, die auf der Grundlage charismatisch-pfingstlerischer Frömmigkeit und teils in Tranceerfahrungen in der BRG vermittelt wird (vgl. Bergunder 2000; Self 2000; Sepúlveda 2000). Dies ist eine befreiende Theologie mit stark politischem Anspruch, bspw. durch ihre Shows und Kundgebungen. Anfangs war ihre Arbeit institutionell in der Struktur einer Pfingstgemeinde eingebunden, was aber aufgrund persönlicher Differenzen und unterschiedlicher Kleidungskonventionen scheiterte. Die starke Identifikation der Mitglieder der BRG mit ihrem Leiter Fm ist die zentrale Motivation dieser Gruppe (vgl. Freud 2000, Bd. IX). Der Glaube an eine andere Zukunft vermag es im Rahmen der Arbeit der BRG, Jugendliche aus den Fängen eines marginalen Daseins, das immer auch ein Risiko auf Leben und Tod ist, teilweise zu befreien (vgl. Richter Reimer 2004). Die Ausformung ihrer künstlerisch-musikalischen Raps, bei denen es um Themen von Leben und Tod geht, stehen hier als beeindruckende Zeugnisse für diese Art der Arbeit im Brennpunktviertel Beléms.

---

<sup>104</sup> Vgl. den Hip-Hop Song „Peripheres Gebet“, BRG.

Darüber hinaus kann man feststellen, dass die absolut schlimme Lebenserfahrung Fms durch frühe Begegnung mit den Schattenseiten der Favela seine Persönlichkeit geprägt hat (vgl. Kunstmann 1997, S. 112 ff.; Keupp 2006<sup>3</sup>). Ihm und seinen Mitgliedern gelingt es trotzdem oder gerade deshalb, ihr eigenes religiös-christliches Gedanken- und Erfahrungsgut mit nordamerikanischen Hip-Hop Ursprüngen zu verbinden, um eine neue Stilrichtung auszuformen, ohne sich um festgefahrene Auslegungstraditionen oder kirchliche Dogmen kümmern zu müssen (vgl. Bergunder 2000; Plonz 2004). Das Ergebnis dieser religiös und politisch orientierten Hip-Hop Gruppe ist durch die Integration verschiedener kultureller und religiöser Hintergründe sowie zeitgenössischer Musikstile nicht nur transkulturell, sondern auch transreligiös, i.S. von einer neuen Ausgestaltung einer religiös orientierten Gruppe (vgl. Keupp 2000; Noormann 2005). Die Form der religiösen Neugestaltung betrifft auch die religiösen Rituale, die in den Gruppen gepflegt werden, wobei den Mitgliedern eine Art der Andacht und des Gebets vermittelt und eröffnet wird, die sie „unbedingt angeht“ (P. Tillich) und tief innerlich berührt (vgl. Kunstmann 1997, S. 107 ff.; Schwöbel 2008). Hierzu gehören nicht nur Begriffe wie „steigende Wertigkeit persönlicher Ressourcen“ oder Leitbilder wie „Balance, Stimmigkeit, Souveränität, Synergie und Third Way“ (Barz 2001), sondern auch die unmittelbare Wiederentdeckung der unbewussten Sinnspuren in den Evangelien, die den Menschen unmittelbar in seinem SEIN treffen und zur Umkehr bringen können. Nicht zuletzt ist damit auch die Hoffnung verbunden, eines Tages auch politisch Einfluss als eigene Partei geltend machen zu können.

### **Laboratorium für spirituelle Lernprozesse**

Der revolutionäre und erneuernde Geist der charismatischen Führungspersönlichkeit Fms, der aus einer Favela stammt, ist im Begriff eine neue Pfingstkirche mit politischer Einflussnahme zu gründen (vgl. Freud 2000, Bd. IX, S. 107 ff.; Rothe 1998; Noormann 2005; Bergunder 2000). Sein Denken und Handeln sind ausgerichtet auf eine stark bewusstseinserweiternde und verändernde Kraft, die in jedem einzelnen Mitglied der BRG

zu erkennen und zu entwickeln ist. Die sich aus den einzelnen Biografien ergebenden Transformationen von Transzendenz in lebensstaugliche und eigenverantwortliche Lebensparadigmen, sind als Individuierungsprozesse in und durch Religion zu verstehen (vgl. Helsper 1997, S. 187). Hierbei bilden sich neue Formierungen einer religiösen Gemeinschaft, die die Entwicklung der Persönlichkeit fördern. Bei der Persönlichkeitsbildung der Leiter der BRG finden Umgestaltungsprozesse der familial ererbten religiösen Bildfundamente statt (vgl. Self 2000; Sepúlveda 2000). Diese Prozesse führen zu einer Restituierung des religiösen Fundaments. Maßstab ist hier die Lebensstauglichkeit. Vorherrschend ist die Desidentifikation mit den elterlichen Figuren, um die Religiosität durch eine kognitive Dezentrierung und kritische Auseinandersetzung zu transformieren. Es beinhaltet den Bruch mit der elterlichen religiösen Sozialisation, die als sehr eng und einschränkend erlebt wurde und nur durch innere Selbstkrisen gehende Befreiungsakte abgeworfen werden kann (vgl. Helsper 1997, S. 187; Bergunder 2000).

Die radikale Entscheidung für die Mitgliedschaft in der BRG setzt den Verzicht auf jegliche Suchtmittel und Delinquenz voraus (vgl. Danis & Möde 2001). Fm hat die Qualität eines Pastors, der stark an einen *Exorzistenmeister* erinnert, der seine Novizen mit magisch-religiösen Praktiken afrobrasilianischer und pfingstkirchlicher Kulte von bisherigen Lastern und falschen Lebenseinstellungen zu befreien vermag (vgl. Sadzio 1997; Pöhlmann 2008; Sepúlveda 2000). Fm zeigt in seiner Persönlichkeit im Gespräch eine extrem große Offenheit für radikale, befreiende und verändernde Aspekte des Lebens (vgl. Müller 2008; Schwöbel 2008; Bergunder 2000). Nach außen hin ist die Gruppe jedoch stark abgegrenzt und projiziert ihr Feindbild bspw. in politische Führer (vgl. Welsch 2002, S. 3; Freud 2000, Bd. IX, S. 93).

Fm ist in der Lage, nicht zuletzt aus seiner persönlichen Erfahrung heraus, den neuen Mitgliedern konkrete Hilfestellung im vertrauensvollen Gespräch anzubieten. Die Vorgehensweise der BRG entspricht auch dem Motiv der „privatisierten Religions-Bricolage“ mit „okkasionellem“ Charakter (Helsper 1997, S. 188), da sie sich an vielen verschiedenen Glaubensrichtungen und Ritualen inspiriert (vgl. u.a. Kunstmann 1997, S. 103 ff.; Hempelmann 2008; Pöhlmann 2008).

Die Öffnung spiritueller Erfahrungsräume durch die Multiplikatoren ist in dieser Gruppe sehr deutlich präsent. Begegnungen mit der unbewussten Symbolik können teils stattfinden und in die persönliche Erfahrung des eigenen religiösen Lebens eingebaut werden. Die Sinnerfahrungen in der medialen Trance sind für die Jugendlichen durch die Einnahme bewusstseinsweiternder Drogen zwar bereits bekannt<sup>105</sup>, konnten aber bisher nicht *sinnverstehend* ins Leben eingeordnet werden. Nun können Sinnerfahrungen auf eine sublimierte Art und Weise ganz ohne Drogen im religiösen Gespräch mit dem „Pastor“ Fm erlebt werden (vgl. Kracht 2008). Diese neue spirituelle Dimension kann eine bewusstseinsverändernde Wirkung auf die Teilnehmer der Rituale und Gespräche haben. Anzumerken ist, dass man auch diese religiösen Sinnerfahrungen nicht idealisieren darf. Der Mensch bleibt auch hier seinen menschlichen Grenzen unterworfen und in seinem persönlichen Verstehen des Lebens und seiner unbewusst-symbolischen Ordnung begrenzt. Die Begegnung mit dem Symbolischen findet sowohl im Gespräch als auch im Gospel-Hip-Hop selbst statt und wird in der BRG zum Teil auch durch die Geschichten und die Musik der Raps erreicht. Sie verbinden die persönliche Erfahrung des einzelnen Sängers und Tänzers in sublimierter Form mit der Ebene des „großen Anderen“ (Lacan 1975, S. 51; Lévi-Strauss 1977, 1992). Seitdem Menschen in dieser Beziehung zum „großen Anderen“, d.h. dem unbewussten Gesetz, stehen und leben, sind die Erzählungen erfüllt von Erfahrungen bspw. des persönlichen Leids, des Unglücks und im Gegensatz dazu der Freude und Erfüllung. Themen wie Verlieren und Wiederfinden, Weggehen und Wiederkommen, Krankheit und Heilung oder Leben und Tod sind oppo-

---

<sup>105</sup> Vgl. G. Kracht (2008), der vom „World Psychedelic Forum“ vom 21. – 24. März 2008 in Basel berichtet: „Das Göttliche könne, wie die Protagonisten auf dem Kongress hervorhoben, auf diesem Wege direkt erfahrbar werden, würde doch durch die Induktion mit psychedelischen Substanzen die Pforte der Wahrnehmung des Numinosen geöffnet.“ – Zusammenfassend ging es bei dem Kongress um die Forderung, dass durch die vermehrte Einnahme von psychedelischen Substanzen wie LSD, Mescaline oder Psilocybin ein wichtiger Beitrag zur Bewusstseinsweiterung der Gesellschaft vorangetrieben wird, um den gegenwärtigen globalen Herausforderungen richtig begegnen zu können. Dies wäre als ein Beitrag, zur Heilung des Planeten zu verstehen. – Bewusstseinsweiterungen mittels probater Hilfsmittel sind nicht nur gefährlich, sondern haben eine stark persönlichkeitsverändernde sowie gesundheitsschädliche Wirkung, da eigenmächtig Wahrnehmungen und Erfahrungen außerhalb des normalen Bewusstseins provoziert werden (vgl. Kracht 2008). Dies widerspricht unserer Auffassung eines ganzheitlichen Ansatzes, bei dem der Mensch ohne die Einnahme solcher Drogen Erfahrungen von spiritueller Bedeutung machen kann, wenn dies das Leben an ihn heranträgt.

sitionell strukturierte Motive, die auch in den Texten der Hip-Hop-Raps auftauchen. Es geht hier um die Beschreibung des menschlichen Lebens als persönliche Erfahrung. Die jeweiligen Ausformungen und Gestaltungen der Liedtexte mögen variieren, aber die ihnen zugrundeliegende unbewusste Struktur begleitet seit vielen Generationen die Menschen in allen Ethnien der Welt (vgl. Lacan 1975, S. 51). Dies eröffnet an gewissen „Höhepunkten“ in der Zeit, die Möglichkeit die unbewusste Ebene zu sehen und das unbewusste Menschenschicksal teilweise zu erkennen (vgl. Danis 1993). Mit dem partiellen Erkennen hat die jeweilige Phase des Lebens seinen Sinn erfüllt und metamorphosiert mit einem anderen Muster. Die Erfahrung der spirituellen Dimension der Einsicht in die sonst verborgenen Strukturwelten verändern den Menschen nachhaltig, bspw. wird der Glaube an Jesus Christus als Befreier und Erlöser – an erster Stelle als Befreier vom imaginären „Eigenbild“ und den imaginären Gottesbildern – stark gefestigt.

## **II. Die Tanz- und Folkloregruppe „Flor do Paraíso“ (QUA) (Quadrilha Junina, Peripherie)**

### **1. Kontextualisierung in der Peripherie Beléms<sup>106</sup>**

Die Folkloretanzgruppe Quadrilha Junina „Flor do Paraíso“ ist im Stadtteil Coqueiro an der Peripherie Beléms angesiedelt. Das Wohngebiet Satélite liegt zwischen der Stadtautobahn Augusto Montenegro und der Mário Covas im Stadtteil Coqueiro. Dieses Gebiet ist Festland und somit eine sehr trockene Gegend, die zur Peripherie Beléms gehört.

Das Wohnviertel Satélite ist durch eine gute Infrastruktur gekennzeichnet. Die Häuser sind meist solide gebaut worden und in gutem Zustand. Dieses Viertel war ursprünglich vom Staat Pará als Wohnanlage für Funktionäre des unteren Diensts geplant gewesen, v.a. um die Innenstadt Beléms zu entlasten, deren Bevölkerungsanstieg bereits in den 70er Jahren immens war. Das Wohnviertel Satélite zeichnet sich durch gute nachbarschaftliche Beziehungen aus. Die Infrastruktur wie Busbahnhof, Geschäfte, Märkte, Plätze, Apotheken, Schulen und Kirchen werden von so gut wie allen Bewohnern akzeptiert und frequentiert. Diese gemeinsamen Lokalitäten haben einen ausgesprochen integrativen Charakter, auch unter sehr verschiedenen Bewohnern wie bspw. Juden oder Farbigen. Auch die Teilnehmer der Folkloregruppe „Flor do Paraíso“ sind in ihrem Stadtteil gut integriert und fühlen sich wohl. Als Gruppe werden sie von vielen anerkannt und geschätzt. Gegenüber anderen peripheren Stadtvierteln, wie Guamá, welches im vorherigen Kapitel vorgestellt wurde, ist die Lebensrealität im Conjunto Satélite ausgesprochen gemeinschaftlich und lebenszugewandt.

Die ökonomische Situation der Bewohner bewegt sich zwischen der unteren Mittelschicht und der Unterschicht. Es gibt eine große Anzahl von Geschäften aller Art. Zu bemerken ist, dass große Supermärkte hier vergeblich gesucht werden. Dies lässt ver-

---

<sup>106</sup> Vgl. unveröffentlichter Abschlussbericht der Forschungsgruppe „Transculturais“ der UNAMA, 2004.

muten, dass aus wirtschaftlichen Gesichtspunkten diese Art von Großmärkten im Conjúnto Satélite kein finanzstarkes Klientel finden würde. Die Häuser sind hier zumeist aus Ziegeln gebaut und nicht wie in anderen peripheren Siedlungen aus Holz oder gar auf Holzstegen gebaut.

Nichtsdestotrotz ist der Conjúnto Satélite ein peripherer Stadtteil, an dessen Rändern viele Invasionen von wild gebauten Baracken emporschießen und ganze Siedlungen bilden. In diesen illegalen Ansiedlungen lodert ein Gewaltpotential unter den Bewohnern, die meist aus Müttern mit ihren zahlreichen Kindern bestehen. Diese Bewohner stammen aus bildungsfernen Schichten, haben oft prekäre finanzielle Probleme, sind teils alkohol- oder drogensüchtig und die jungen Töchter werden früh schwanger. Es fehlt diesen Teilfamilien meist an Bildung, Kultur, Erziehung, Ernährungs- und Gesundheitsbewusstsein sowie Hygiene. Sie bilden zum Kernbereich des Conjúntos einen großen sozialen und ökonomischen Kontrast.

Zudem bietet der Conjúnto Satélite im Unterschied zur Innenstadt Beléms nicht die gleichen Chancen und Angebote auf dem Arbeitsmarkt, der Freizeitgestaltung, an Schulen und der Gesundheit. Dies hat seine Gründe u.a. im politischen Desinteresse an der Stadtteilpolitik wirklich verändernd mitzuwirken und etwas voranzutreiben. Die periphere Lage des Stadtteils (ca. 60 Minuten mit dem öffentlichen Bus bis ins Zentrum Beléms) trägt zur Vernachlässigung durch die kommunale Politik bei. Diese Faktoren führen zur sozialen Exklusion und zwingen die Bevölkerung am Rand der Millionenstadt Belém, in einem Stadtteil mit sehr niedriger Lebensqualität zu leben.

Trotz dieser vielen Probleme gelingt es einigen Bewohnern, sich in diesem Wohnviertel zu organisieren und aus den Ressourcen das Mögliche zu schöpfen. Die Folkloregruppe „Flor do Paraíso“ ist dafür ein gutes Exempel. Der Gruppe gelingt es aus den Bedürfnissen der Stadtteilbevölkerung heraus nach eigener Identität und kulturell-folkloristischem Ausdruck, Jugendliche zu aktivieren und ihnen Tanz und Musik beizubringen. Auf Straßenfesten kommt die Bevölkerung zusammen und zelebriert diese „Juni-Feste“, die ihre Wurzeln in Großbritannien haben und von den Kolonisatoren nach Brasilien importiert wurden und hier in modifizierter Form einen typischen kulturellen Ausdruck der brasilia-

nischen Bevölkerung und ihrer Ideen und Sehnsüchte spiegelt. Um diese Zusammenhänge geht es in den folgenden Kapiteln.

## **2. Charakteristik der Gruppe<sup>107</sup>**

Die Folkloretanzgruppe *Quadrilha Junina „Flor do Paraíso“* ist in Belém eine der renommierten Gruppen, die seit Jahrzehnten bei offiziellen Festen und Veranstaltungen eingeladen werden und auftreten. Diese Tanzgruppe ist ein typisches Beispiel für diese Art von Folkloretanzgruppen in Belém. Die fünf Leiter haben sich zudem spontan dazu bereit erklärt, an dieser Studie teilzunehmen und Interviews zu geben. In der Tanzschule sind Kinder und Jugendliche im Alter von 12-22 Jahren aktiv.<sup>108</sup> Die Schule wird von drei Frauen geführt, die diese Arbeit seit einigen Jahren ausüben. Die Leitung der Schule und die Teilnehmer zeigten sich alle überaus begeistert von dem Vorhaben, Objekt einer Studie zu sein. Die Tanzgruppe trifft sich regelmäßig zu Proben, am häufigsten im Monat Mai, aufgrund der bevorstehenden Juni-Feste. Die Proben beginnen meist um 21:00 Uhr und enden zwischen 1:00 und 2:00 Uhr nachts. Sehr selten finden die Proben am Wochenende statt und beginnen dann bereits am späten Nachmittag. Bei den Proben herrscht ein hohes Maß an Konzentration bei allen Teilnehmern: der Leitung, dem „Platzanweiser“ sowie den Tänzerinnen und Tänzern. Es genügt der Pfiff des Platzanweisers, um alle in Konzentration zu versetzen und ihre zugewiesenen Plätze einnehmen zu lassen. Von Probe zu Probe steigert sich die Qualität der Darbietungen, so dass die Zuschauer durch die Musik, den Tanz und den Gesang auch Lust bekommen, mitzutanzten. Im Jahr 2003 begleiteten die Teilnehmer der Studie die *Quadrilha Junina „Flor do Paraíso“* bei allen Auftritten an verschiedenen Orten in Belém: auf dem *Praça Waldemar Henrique*, im Kulturzentrum *Tancredo Neves (CENTUR)*, in der *Espaço Cultural Altino Pimenta*, im Stadtteil *Satélite*, im Wohnviertel *Maguari* und in anderen Stadtteilen Beléms.

---

<sup>107</sup> Vgl. unveröffentlichter Abschlussbericht der Forschungsgruppe „*Transculturais*“ der UNAMA, 2004.

<sup>108</sup> Es wurden 14 soziokulturelle Fragebögen und 12 Interviews mit Jugendlichen realisiert.

Die Proben begannen bereits im Januar, aber aufgrund von zahlreichen Ausfällen von Teilnehmern wurden sie meist abgesagt. Erst im Mai starteten die Proben mit zumindest zwölf Tanzpaaren. Dies ist auch die Mindestzahl der von der FUMBEL vorgeschriebenen Struktur für diese Art von Tanzgruppen. FUMBEL ist eine Kulturstiftung in Belém, die auch die Gruppe Flor do Paraíso fördert und unterstützt.

Die Beobachtungen während der Aufführungen im Juli festigten den Eindruck, dass die sehr späte Aufnahme der Proben auch die Qualität der Darbietungen verringerte.

Im August 2004 trat die Gruppe Flor do Paraíso zudem auf dem Internationalen Kongress „Encontros Transculturais“ der UNAMA während der Eröffnungsfeierlichkeiten auf.

### **Kleine Geschichte der Quadrilha**

Die Quadrilha Junina ist eine populäre Volkskultur, die durch ihre folkloristische Praxis und mündliche Tradierung von Generationen zu Generation weitergegeben wurde. Loureiro (2001, S. 40) erklärt, dass unter „Folklore üblicherweise eine Ansammlung von Traditionen und Gläubigkeit, von Legenden, Wissen und Visionen über die Welt, von vorwortlichem Ausdruck, Liedern, Gesängen, Verkleidungen und artistischen Darbietungen verstanden wird, die typisch für eine Epoche oder Region sind“. Dies kann man ebenfalls bei der vorliegenden Gruppe Flor do Paraíso feststellen, die ihre Legenden, Tänze und Musik auch aus dem kulturellen Angebot der Amazonasregion rekrutiert. Demgegenüber unterscheiden sich bspw. Quadrilha Gruppen aus São Paulo von denen aus Pará erheblich, da sie ihre Quadrilha Tänze aus den regional bedingten kulturellen Traditionen schöpfen.

In Brasilien veränderte sich die Tradition der Quadrilha und bekam ganz andere Eigenschaften. Forscher haben herausgefunden, dass die Quadrilha zuerst in Großbritannien aufgekommen ist und später in Modifikation nach Frankreich gelangt ist. Die Internetseite „Brasil Folclore“ gibt die Auskunft, dass die Quadrilha im 13. und 14. Jahrhundert in Großbritannien als „Country Dance“ aufkam. Mit den Kriegen zwischen Großbritannien und Frankreich begann als Nebenprodukt, ein kultureller Austausch zwischen beiden

verfeindeten Ländern zu entstehen. Auf diesen Wegen soll der „Contre Danse“ in die französischen Paläste gelangt sein. Dieser „Contre Danse“ wurde paarweise vis à vis getanzt und erfuhr bis in die obersten Kreise Frankreichs eine hohe Beliebtheit. Von hier aus breitete sich dieser Tanz über ganz Europa bis nach Portugal aus.

Im 18. Jahrhundert war er der große Tanz bei öffentlichen Festveranstaltungen. Im französischen Original wurde die Quadrilha in fünf Teilen im 6/8 oder 2/4 Takt getanzt. Die Schlussesequenzen nahmen, je nach Abschnitt von den Bewegungen her, den gesamten vorhandenen Raum in Anspruch. Die französische Quadrilha erfreute sich großer Beliebtheit, besonders in den oberen sozialen Schichten.

Im Zeitraum, als sich die Quadrilha auszubreiten begann, vor allem nach Portugal und nach Brasilien, wies der Name Quadrilha auf zwei Tanzpaare von insgesamt vier Personen hin. Aus dieser ursprünglichen Quadrilha zu viert wurde eine erweiterte Quadrilha, die auch von mehr Paaren, je nach Raumangebot getanzt werden konnte.

In Brasilien erfreute sich die Quadrilha besonders in den Gegenden des Südens und des mittleren Westens großer Beliebtheit, in denen die Einflüsse Europas besonders stark waren. Die Quadrilha nahm schnell kulturelle Eigenheiten aus der regionalen Kultur auf, so dass sie sich je nach Region veränderte. Auf dem Land bei São Paulo wurde sie Quadrilha Caipira genannt, was auf den Einfluss der Bauern und Landarbeiter hinwies. Von dort aus nahm sie ihren Siegeszug durch ganz Brasilien über Minas, Bahia bis nach Goiás auf und breitete sich schließlich bis in den Norden und Nordosten Brasiliens aus.

Heute sind die Quadrilha Tanzgruppen gerade in Belém sehr wichtig und genießen als Ausdruck der amazonischen Volkskultur ein hohes Ansehen. Einerseits beziehen die Kostüme und Choreografien ihre Ideen aus dem Reservoir von amazonischen Legenden, Bräuchen, typischen Speisen, Kleidungsstücken und paraensischen Kompositionen von Musikern und andererseits sind durchaus die Strukturelemente der ursprünglich europäischen Quadrilha erkennbar. Es ist die Funktion der Quadrilha, die Bedürfnisse und Sehnsüchte der Bevölkerung widerzuspiegeln und alltägliche Lebenserfahrungen, bspw. einfacher Fischer am Amazonasfluss, in eine besondere Art von künstlerischem Ausdruck zu bringen.

Dies ist auch der Grund, weshalb die Stadt Belém durch die FUMBEL und CENTUR des Kultursekretariats des Bundesstaates Pará jährlich Festivals und Tanzwettbewerbe veranstaltet, die diese massenkulturellen Tänze in das Tagesbewusstsein der Stadt bringen, die ganze Stadt Belém zu einem einzigen Tanzpalast werden lassen und viele Jugendlichen und Erwachsenen als Tänzer und Musiker auf die Straße ziehen, um ihre „Quadrilha Juninas“ zu tanzen.

Die Folkloregruppen der Region verwenden einen Großteil des Jahres dafür, mit aller Kraft ihre Gruppen voranzubringen. Sie denken sich neue Choreographien aus, schneiden bunte Kostüme, komponieren die Musik und proben die Choreographien, um bei den Festveranstaltungen möglichst in den vorderen Rängen der Bewertungen mitspielen zu können. So entwickelt sich auch eine große Konkurrenz unter den Folkloregruppen und steigert das Begehren, auch an Wettbewerben in anderen Städten teilzunehmen und gute Platzierungen zu erreichen.

Der künstlerische Ausdruck der Quadrilha ist im Kern, Freude und Liebe am Leben zu zeigen und diese in einem möglichst vielfältigen und ausdrucksstarken Tanz darzubieten. Die Tänze sind auch zu verstehen als eine Art von Eroberung der Tanzpartner, gerade weil es auch sehr beliebt ist, Partner oder Ehepaare zusammen tanzen zu lassen. In dieser Form wird die kulturelle Tradition der Region gepflegt, weitergegeben und bewahrt.

Da diese Tänze allesamt auf den Straßen und Plätzen gezeigt werden, sind sie auch ein Moment der Zurschaustellung der eigenen Schönheit und des Könnens in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit. Dahinter verbirgt sich oft auch ein anderes Motiv, nämlich entdeckt zu werden, um so vom Leben andere Möglichkeiten des beruflichen Fortkommens angeboten zu bekommen. Einer der Hauptgründe dafür sind die limitierten Möglichkeiten, im Stadtviertel Satélite beruflich voranzukommen, aber auch sein Leben zu gestalten und zu leben. Für die jungen Erwachsenen gibt es außer ein paar einfachen Bars, den nachbarschaftlichen Vorgärten und öffentlichen Plätzen für eine Unterhaltung kaum andere Möglichkeiten der Freizeitgestaltung am Abend und in der Nacht. Deswegen sind die Quadrilha Proben am späten Abend eine willkommene Abwechslung für viele Ju-

gendliche. Tagsüber gehen sie zur Schule oder studieren und am Abend treffen sie ihre Freunde bei den Proben. Dies gilt nicht nur für Quadrilha Gruppen in der Peripherie, sondern auch für die in der Stadt. In Belém gibt es allein 120 registrierte Quadrilha Gruppen durch FUMBEL. Von der Studiengruppe wurde unter diesen die Gruppe „Flor do Paraíso“ ausgewählt, um die Bewohner der Peripherie einzubeziehen und nicht auszuschließen.

### **Die Tanz- und Folkloregruppe „Flor do Paraíso“**

Die Tanz- und Folkloregruppe „Flor do Paraíso“ wurde am 5. Juni 1980 noch unter dem Namen „Quadrilha da Tia Dora e Comprade Zeca“ gegründet. Dieser erste Name nennt die beiden Gründerinnen, die die Idee hatten und das Projekt realisierten. Die Quadrilha begann mit einem Tanzspiel auf der Straße, um die Nachbarschaft zu beleben und zu motivieren sowie die fehlenden Freizeitbeschäftigungen auszugleichen.

Im Jahr nach ihrer Gründung haben Gw und einige andere Frauen als Familienoberhäupter beschlossen, den Namen in „Flor das Dez“ (= „Blume der Zehn“) zu ändern, weil die Proben im Haus Nummer 10 der Rua WE 10 im Wohngebiet Satélite stattfanden. Der neue Name stellte die Gruppe auch nicht lange Zeit zufrieden. Bei einer Probe sagte eine der Leiterinnen der Quadrilha, dass sie den Namen ändern möchte. In diesem Moment rief einer der Tänzer namens Edvan aus: Quadrilha Junina „Flor do Paraíso“! Alle stimmten begeistert zu und so blieb dieser Name bis heute bestehen.

In der ersten Zeit arbeiteten 30 bis 40 Erwachsene zusammen, unter gemeinsam zu akzeptierenden Regeln, wie den Zusammenhalt zu stärken, sich gegenseitig zu respektieren sowie Disziplin und Verantwortlichkeit zu beherzigen. Eine der damaligen Teilnehmerinnen erinnert sich, dass es damals genügt hat, das Signal zum Probenbeginn zu geben, damit alle ihre Plätze einnahmen.

Im Laufe der Zeit veränderte sich die Gruppe zunehmend. So wie sich der Name wandelte, veränderte sich ihr Mitgliederstab. Vermehrt kamen jüngere Tänzer und Tänzerin-

nen in die Gruppe, die neue Ideen, Tanzstile und Kostüme mitbrachten. Die innere Gruppendynamik veränderte sich durch die neuen Altersstufen ebenfalls, die nicht mehr die gleichen Verhaltensweisen aufwiesen, wie die älteren Generationen. Die Proben verlagerten sich vom Nachmittag immer mehr in den späten Abend hinein, da viele Jugendlichen und Adoleszenten bis in den frühen Abend hinein zur Schule gingen oder arbeiteten. Bis heute müssen sich neue Teilnehmer mit den in der Gruppe geltenden Regeln erst auseinandersetzen, bis sie sie so verinnerlicht haben, dass sie die Strukturen der Gruppe respektieren, da sich sonst die Proben sehr schwierig gestalten. Dies geschieht durch klärende Gespräche der Leitung mit den Tänzern. Dennoch gibt es während der Trainingsstunden oft Probleme mit der Aufmerksamkeit und damit, den Anweisungen der Leitung Folge zu leisten.

„Heute verwenden wir viel Kraft darauf, Aufmerksamkeit herzustellen, was viele auch nicht akzeptieren. Die Art sich zu kleiden, hat sich ebenfalls sehr verändert, die Mädchen kommen fast nackt, mit zu kurzen Shorts. Wir müssen dann Kleidungsstandards vertreten, was viele nicht mögen. Das bewirkt dann auch den Missbrauch von Schimpfwörtern. Diese Dinge haben sich seit den ersten Jahren nach der Gründung bis heute radikal verändert.“ (Kw 00)

Die Disziplinprobleme einhergehend mit einem Werteverlust sind für die Multiplikatoren schockierend und enttäuschend. Dennoch tritt die Gruppe „Flor do Paraíso“ oft auf und vertritt ihren Stadtteil auf vielen Festen, Veranstaltungen und Wettbewerben sehr erfolgreich. Dies ist v.a. auf die gute Erziehungsarbeit innerhalb der Gruppe, während der Probenphase, zurückzuführen.

## **Zu den Leitern**

In der Gruppe heben sich einige Leiter besonders von anderen ab: zuerst sei Gw genannt, die die Gruppe seinerzeit gegründet hat. Der Compadre Zeca hat sich schon seit einigen Jahren zurückgezogen und wohnt in einiger Entfernung zum Stadtteil Satélite. Eine andere wichtige Person ist Iw, eine Dame von 85 Jahren, die das Familienoberhaupt in der sehr matriarchalisch geprägten Familienstruktur ist. Sie ist eine Person, der alle Teilnehmer der Quadrilha mit viel Respekt begegnen, gerade weil sie ein großes Allgemeinwissen und auch ein spirituelles Verständnis des Lebens aufzeigen kann. Deshalb ist sie sehr gefragt und oft Ratgeberin für ernste Lebensangelegenheiten. Sie befragt auch oft das Orakel, um den Ratsuchenden den richtigen Weg weisen zu können. Heute wird die Quadrilha von einer Gruppe von fünf Multiplikatoren geleitet: Jw ist die Gesamtkoordinatorin, die auch die Grenzen aufzeigt, offene Dialoge führt, Aufgaben der Organisation gemeinsam mit den anderen Mitgliedern der Leitung plant und bespricht. Kw (Tochter der Gründerin der Quadrilha, Ex-Tänzerin) ist Leiterin und kreative Designerin von den jährlich neuen Tanzschritten; F. ist Kostümbildnerin, die sich jedes Jahr neue Kostüme ausdenkt und entwirft; Spielleiter Hm ist für die Disziplin in der Gruppe und für die korrekte Abfolge aller Tanzschritte während der Auftritte verantwortlich. Seine Rolle ist immens wichtig, da er sozusagen der imaginäre Vater der Quadrilha-Familie ist, der die Tanzpaare berät und ihnen Plätze innerhalb der Tanzformation zuweist. Die verschiedenen Möglichkeiten der Tanzformationen differieren aufgrund der Kreativität der Gruppe. Er ist dafür verantwortlich, dass von Woche zu Woche die Proben dazu dienen, die Variationen innerhalb des vorgegebenen Rahmens der 32 Quadrilha-Paare lebendig zu halten und gleichzeitig einen Fortschritt im Lernen zu ermöglichen.

Im überregionalen Zusammenhang hat die Gruppe die Funktion die Folklore im Bundesstaat Pará voranzutreiben und aufrechtzuerhalten, in Kooperation mit den Wettbewerben und Schulungen der FUNBEL, die ihnen durch Auszeichnungen Status und Anerkennung sichern.

## **Generelle Anmerkungen**

Es gibt in Belém zwei Typen von Quadrilha Junina: die eine hat einen eher professionellen Charakter, da sie meist von einer Entität gefördert und getragen wird. Aus diesem Grund sind sie berühmter und anerkannter, meist sind sie im Zentrum der Stadt angesiedelt. Ihre Choreografien passen sich mehr dem Zeitgeist an und beziehen auch moderne Elemente mit ein, wohingegen die Quadrilhas vom Land eher traditionelle Choreografien tanzen, die den Namen Quadrilhas Caipiras bekommen haben. Die Quadrilha Caipira überliefert ihre Traditionen von Generation zu Generation. Heute ist es eher ungewöhnlich, bis zu drei oder vier Generationen von Tänzern in einer Familie zu finden, wie in der untersuchten Gruppe. Sie bekommen meist auch keine Unterstützung finanzieller Art von außen, wodurch sie sich eine gewisse Einfachheit aber auch Unabhängigkeit bewahren können. Dies ist bei der Quadrilha Junina „Flor do Paraíso“ ebenfalls so.

## **3. Ergebnisse der Interviewauswertung**

Die Gruppe Quadrilha Junina „Flor do Paraíso“ wird von fünf Multiplikatoren geleitet, von denen vier weiblich sind. Ihr Alter bewegt sich zwischen 34 und 61 Jahren. Drei von ihnen sind verheiratet und zwei sind alleinstehend. Der Bildungsgrad der Multiplikatoren variiert besonders stark: ein Leiter war in drei Klassen der Grundschule, ein anderer besuchte während der Befragung gerade das zweite Jahr des mittleren Bildungsabschlusses und drei können die Mittlere Reife vorweisen. Alle wohnen zusammen mit Familienangehörigen und geben an, gemeinsam in guten Beziehungen zu leben.

### **3.1 Familiäre und gesellschaftliche Kontexte**

Die Leiter der Quadrilha wohnen alle in Großfamilien, die ihnen einen gewissen Rahmen an Sicherheit und Gemeinschaft gewährleisten. Die Beziehungen untereinander sind viel-

fältig und intakt. Durch die Arbeit in und mit der Quadrilha erfahren sie Anerkennung und eine gewisse Erfüllung durch die öffentlichen Auftritte und die Auszeichnungen durch die FUNBEL. Auch die Wirkung auf andere Gruppen im Stadtviertel ist im Bewusstsein der Leitung.

„Der Wettbewerb der FUNBEL hat uns stark motiviert. Hier im Viertel wollen wir den anderen Quadrilhas zeigen, dass wir durch die Teilnahme am Wettbewerb der FUNBEL die Möglichkeit haben, in der Zeitung zu erscheinen. Das ist alles Werbung, durch die die Quadrilha bekannter wird und uns auch eine Auszeichnung einbringt, einen Pokal für die Großmutter, unsere größte Kraft.“ (Mariana 82)

Die Quadrilha ist eine Gruppe, die an den gemeinsamen Aufführungen arbeitet und versucht, diese zu perfektionieren. Das Gelingen dieser Zusammenarbeit bei den Aufführungen und Wettbewerben ist für die Teilnehmer eine Freude und belebt die Motivation zu neuen Proben und Schritten. Die Art und Weise wie die Leiter die Gruppe führen, ist auf ein dialogisches Prinzip hin ausgerichtet, das möglichst einen Konsens erzielen will.

„Wir setzen uns zusammen, sprechen miteinander, hören uns zu und versuchen einen Konsens herzustellen.“ (Mariana 96)

Viele der Teilnehmer sind aus der direkten Verwandtschaft oder aus dem Freundeskreis des Viertels, wobei die Partizipation von Jahr zu Jahr gewissen Fluktuationen unterworfen ist. Wichtige Grundannahmen der gemeinschaftlichen Zusammenarbeit, die von allen angenommen werden, sind die Einheit der Gruppe zu gewähren, Disziplin, Kompromissfähigkeit, mit viel Verantwortungsbewusstsein und Freude teilnehmen zu können. Diese Grundannahmen haben sich in den vergangenen Jahren dahingehend verändert, dass die neuen Teilnehmer nicht mehr so aufrichtig und wirklich interessiert sind. Heute ist es auch schwieriger, die Tänzer über Jahre hinweg bei der Quadrilha zu halten. Viele haben schon die Ausbildung genossen, einige Jahre mitgetanzt und dann aufgehört. Die Leitung verwendet heute viel Kraft darauf, neue Mitglieder zu werben. Die direkten Familienmitglieder der Leiter bilden eine konstante Kerngruppe, die den Fortbestand der Quadrilha gewährt.

„Bei uns (macht sich dieser Wandel) durch die Verwandten und Freunde und auch durch die Zuschauer bei den Proben bemerkbar, die kommen und die Quadrilha mögen, dann aber nicht mehr mitmachen. Heute müssen wir viele Plakate aufhängen, um neue Mitglieder zu werben und zu motivieren. Stets haben wir in der Mitte unserer Quadrilha Spieler und Tänzer aus unseren Familien, zum Beispiel die Taiane tanzt schon einige Jahre mit, dies ist eine gewisse Kontinuität.“ (Jw 63)

In der Quadrilha gelten gewisse abgesprochene aber auch unbewusste Absprachen und Limits, die die Gruppenstruktur bilden und festigen. An einem negativen Beispiel vom vergangenen Jahr wird dies besonders deutlich, weil der Platzanweiser sehr radikale Ideen hatte. Er schlug gewisse Veränderungen vor, ohne sie zu erklären. Die Folge war, dass niemand den Sinn verstand und demzufolge sich auch niemand daran halten wollte. Dies hat zu sehr ernsten Problemen in der Gruppe geführt. Die Leiter haben sich gemeinsam um Lösungen und Hilfestellung gekümmert. Viele blieben Jw, Kw und Iw zuliebe in der Quadrilha. Zu Beginn dieses Jahres fragten viele Tänzer nach, ob der Junior wieder Platzanweiser sei, denn viele würden dann nicht mehr kommen. Die Differenzen in der Leitung gaben hier den Anlass der inneren Auseinandersetzung mit dem Problemfeld, das in der gemeinsamen Arbeit geklärt werden konnte. Die Stärke der Leitung und der Spieler und Tänzer zeigt sich auch daran, bei Problemen nicht dem schlechten Gerede nachzugehen, sondern sich um die positive Weiterentwicklung von Hm zu kümmern und ihm die Chance des Lernens zuzugestehen. Die Leitung hat laut Jw (91) die Funktion, sich um die korrekte Einhaltung der unterschiedlichen Rollen zu kümmern, damit niemand seine Macht ausnutzt und zum Schaden der Gruppe missbraucht.

Die Beziehung zu anderen Folkloregruppen ähnlicher Art gestaltet sich meist distanziert. Es wird von der Gruppe „Flor do Paraíso“ aber durchaus wahrgenommen, was die einzelnen Vereinigungen machen, um auf jeden Fall die Konkurrenz zu überwachen. Es geht hier ja auch um Wettbewerbe, bei denen „Flor do Paraíso“ gut abschneiden will.

„Ja, es gibt den Beschluss, dass wir unseren Status nicht an Rivalen der Quadrilhas abgeben möchten, zum Beispiel an die *Flor Cigana*. Die größte Sorge ist es, hinter den großen Rivalen der Quadrilha Gruppen zurückzubleiben.“ (Jw 135)

Die Konkurrenz belebt bekanntlich das Geschäft und steigert auch die Motivation der Mitglieder „besser“ oder vielmehr anders zu sein als die anderen Quadrilha-Gruppen der Umgebung. Neue Ideen, Tanzschritte und kreative Kostüme sind hier besonders gefragt, um sich von den anderen Tanzkreisen abzuheben und im Viertel, bei öffentlichen Auftritten und Wettbewerben weiterhin erste Ränge belegen zu können. Die Erfahrung der Anerkennung und Wertschätzung von der Gesellschaft ist auch für jeden einzelnen Teilnehmer der Quadrilha ein persönlicher Erfolg und trägt zur Steigerung des Wohlbefindens des Einzelnen als auch der Gemeinschaft bei.

Ein anderer wichtiger Sektor ist der der Finanzen der Gruppe „Flor do Paraíso“, in die die persönliche Situation jedes Einzelnen hineinspielt. Die meisten nehmen aus der reinen Freude am Tanzen teil, obwohl sie in äußerst prekären finanziellen Situationen leben. Sie haben keine Möglichkeiten, sich an den Kosten der Quadrilha zu beteiligen und bspw. ihre Kostüme selbst zu bezahlen. Diese Kosten muss dann die Leitung übernehmen, gerade wenn es sich um gute und wertvolle Tänzer handelt, die sie nicht einfach gehen lassen will. Zudem genießt die Quadrilha „Flor do Paraíso“ keine Unterstützung von Fremdförderern. Aus diesem Grund führt die Gruppe selbst Bingo-Abende und Ausflüge durch, um ein wenig Geld für die Vereinskosten zu erwirtschaften (Hm 117).

Ein anderes gesamtgesellschaftliches Problem, das auch vor der Quadrilha Junina keinen Halt macht, ist das allgegenwärtige Drogenproblem. Gerade die Jugendlichen befinden sich in einem sehr instabilen Stadium ihrer Entwicklung, so dass sie besonders empfänglich für alle Arten der Drogensucht sind. Motiv dahinter ist oft die Flucht aus den grauen Alltagsproblemen, die sich von zerbrochenen Familienstrukturen, bis hin zu abgebrochenen Schullaufbahnen, Arbeitslosigkeit und Verwahrlosung bewegen.

„Ein Problem ist der Drogenkonsum, der sich aus der Schwäche der Jugendlichen entwickelt, wenn sie sich einer falschen Gruppe anschließen. Sie beginnen, falsche Dinge zu unternehmen, wie Marihuana zu rauchen, Kokain, Crack oder andere Sachen zu nehmen. Dieser Weg lässt den Jugendlichen den Boden unter den Füßen verlieren. Leider tragen diese verlorenen Jugendlichen dann nichts mehr für die Zukunft Brasiliens bei.“ (Hm 168)

Hinzu kommt eine hohe Quote an frühen Erfahrungen in Sachen der Sexualität, die oft zu Schwangerschaften führen. Die desolaten Familienstrukturen und emotionalen Mangelsituationen fördern hier wahrscheinlich ihrerseits einen sehr frühen Eintritt in die Sexualität, aufgrund der persönlichen Sehnsucht und einem starken Bedürfnis nach Nähe zu einem Partner.

„Ich glaube sie (die Jugendlichen) sind sehr blind, sie respektieren nichts und niemanden mehr, es gibt geradezu eine Inversion von Werten, die Liebschaften beginnen sehr früh und mit ihnen der Sex, wobei viele von ihnen noch nicht einmal erahnen, was es damit auf sich hat, was es heißt, Liebe zu machen, mit einer Person, die man liebt, mit Respekt und Verantwortungsbewusstsein. Die Prostitution wächst hier von Tag zu Tag, die Drogen und die praktizierte Gewalt ziehen jeden Tag mehr Jugendliche in ihren Bann. Das ist sehr traurig, weil sie nicht mehr wissen, wann sie aufhören müssen. Manchmal glaube ich, Gott fehlt in ihrem Leben, aber auch die destrukturierten Familien und die soziale Diskriminierung tragen zu dieser zerstörerischen Veränderung bei.“ (Kw 157)

Die desolaten Situationen tragen allesamt zu einer Gefahr der Verwahrlosung von Jugendlichen sozial schwacher Familien bei. Die Ursachen hierfür sind multipel und können hier zwar angedeutet werden, sind aber keineswegs in der Tiefe begründet worden. Dennoch haben die Multiplikatoren ein gewisses reales Bild von der Lage im Stadtviertel und sehen ihre Aufgabe auch im Rahmen dieses Kontexts.

## 3.2 Religiöses Basisverständnis und seine Wandlungen

### Tiefe Gläubigkeit

Alle Multiplikatoren sind katholisch und frequentieren regelmäßig die katholische Kirche, einige besuchen auch afrobrasilianische Terreiros der Umbanda. Bemerkenswert ist der Stellenwert, den Religion in der Wahrnehmung der Multiplikatoren einnimmt.

„Das ist mein Leben, mein Fundament und meine Decke. Ich bin immer mit Gott, am Reflektieren mit ihm, um die Dinge richtig zu machen. Ich habe viel Glauben. Ich glaube an eine Kraft, die ich nicht sehen kann, aber ich kann wahrnehmen, dass sie existiert, weil ohne sie wäre das Leben viel schwieriger und würde für mich keinen Sinn machen.“ (Kw 00)

Im Hintergrund spielen Glauben und Religion auch in der Quadrilha eine große Rolle, treten aber in den Interviews kaum ins Gespräch. Die Quadrilha Junina „Flor do Paraíso“ ist eine Folkloretanzgruppe, bei der es keinen religiösen Bezug bei den Proben und Auführungen gibt. Aus diesem Grund sagen die Multiplikatoren auch kaum etwas über ihre Einstellungen zum Thema Religion.

Iw nimmt ausführlicher Stellung zu ihrem festen katholischen Glauben und ihrer vorübergehenden Arbeit als Medium mit dem Geist des „Frei Daniels“ (= „Bruder Daniel“<sup>109</sup>). Iw weist auf die Unterschiede in der Erziehung ihrer Generation und der heutigen Jugend hin, die heute nicht mehr zum regelmäßigen Gottesdienstbesuch angehalten wird. Sie meint, dies sei ein Verfall, da der Glaube und die Rituale der Kirche das Fundament ihres Lebens in ihrer Familie sind. Ihre Rolle innerhalb der Familie als Oberhaupt hat auch mit ihrer religiösen Einstellung und ihrer Erfahrung als Medium zu tun.

Seitdem sie bei einer persönlichen Krise ihre Freundin Nazaré besuchte, die ihre „Mutter des Kopfes“<sup>110</sup> ist, bei der sie einen „Passe“<sup>111</sup> nahm, erfuhr sie von ihrer Begabung als

---

<sup>109</sup> Frei Daniel ist die Seele eines katholischen Heiligen, die medial befragt wird.

<sup>110</sup> Die afrobrasilianischen Kulte arbeiten mit der Inkorporation von Geistern und Wesen jenseitiger Welten. Jedes Medium in einem dieser Kulte (Pajelança Cabocla, Mina-Nagô, Umbanda u.a.) hat wenigstens zwei Geister, die den Körper beleben: Kopf und Rumpf. Dies hat mit der Stunde der Geburt und dem Wochentag zu tun und kann nur durch einen Priester dieser Kulte ermittelt werden.

<sup>111</sup> „Tomar um Passé“ ist das Reinigungsritual in diesen Kulturen, die von den inkorporierenden Medien ausgeführt werden. Die Gläubigen treten während der Trance in einem bestimmten Moment vor eines dieser

Medium. Sie selbst sagt, dass die Wesenheiten in ihr auch geholfen haben, frei von Süchten zu bleiben. Die Großmutter erzählt von den Schwierigkeiten, die diese „Arbeit“ mit der katholischen Kirche verursacht hat. Seitdem sie begann, oft als Medium zu arbeiten, hat eine Nachbarin den katholischen Priestern davon berichtet, die ihr daraufhin verboten, an der heiligen Kommunion teilzunehmen. Dennoch ging die Großmutter auch weiterhin zu den Messen. Die intensive Arbeit in der Umbanda als Medium hat die Großmutter psychisch krank werden lassen und sie wurde ins Krankenhaus eingeliefert. Nach ihrer Entlassung hat ihr Sohn ihr verboten, länger als Medium zu arbeiten, was sie nach einiger Zeit auch beherzigte, da ihr infolgedessen auch die Wesenheiten von einer weiteren Arbeit abrieten.

„Als ich begann, in der Umbanda zu arbeiten und gleichzeitig die Kirche frequentierte, hat eine Nachbarin hier an der Ecke, die davon wusste und bis heute Mitglied dieser Kirche ist, den Priestern davon erzählt und sie haben mir verboten, an der heiligen Kommunion teilzunehmen. Nichtsdestotrotz habe ich nie aufgehört, auch weiterhin zur Kirche zu gehen. Ich habe die Messe besucht und habe sonst an nichts mehr teilgenommen. Als die Wesenheiten mich verlassen haben, hat auch die Nachbarin davon erfahren und muss es wohl den Priestern erzählt haben, dass sie mich daraufhin wieder zur heiligen Kommunion eingeladen haben.“ (Iw 73)

### **Identifikationskraft in der Quadrilha**

Die Identifikationskraft in der Quadrilha ist bei den Leitern besonders ausgeprägt. Kw gibt an, dass die Quadrilha für sie eine sehr wichtige Lebensaufgabe ist. Deswegen möchte sie auch bei ihrer Beerdigung mit der Flagge der Quadrilha Flor do Paraíso, die sie entworfen hat, zugedeckt und eingesargt werden.

„Aus meiner Sicht repräsentiere ich ein sehr wichtiges Element im Spielbetrieb. Ich habe die wichtigste und grundlegende Rolle. Ohne meine Mitarbeit und die meines Bruders wäre die Quadrilha heute nicht da angekommen, wo sie ist. Wir haben stets die Zielrichtung gehabt, die Quadrilha nach vorne zu bringen. Ohne mich müssten sie eine Person von außerhalb bezahlen, was nicht gerade billig ist. Ich liebe, was ich mache, ich mag die Quadrilha sehr gerne, so dass ich mich ihr völlig hingeebe. Es ist meine Angewohnheit, ihnen zu sagen, wenn ich sterbe, möchte ich die Flagge der Quadrilha Flor do Paraíso über mich haben.“

---

Medien und lassen ihre Aura reinigen, bzw. austreichen. Manchmal wird auch Cachaça zur Unterstützung der Reinigung über den Körper gestrichen. Die Medien geben auch Rat und beantworten während ihrer Arbeit Fragen der Hilfesuchenden (vgl. Sadzio 1997; Scharf da Silva 2004, S. 136 ff.).

Die Flagge habe ich genäht. Sie beinhaltet die Blume und die Sterne, seitdem wir Sieger bei den Stadtteilwettbewerben waren. Sie wurde bemalt von einem Tänzer namens Edio.“ (Kw 131)

Die Identifikationskraft bei Kw ist so stark, dass sie das Begehren hat, auch über den Tod hinaus mit der Quadrilha Flor do Paraíso verbunden zu bleiben. Diese Art von Volksfrömmigkeit ist durchaus üblich. Daran kann man den Stellenwert ihrer Arbeit aus ihrer Sicht ablesen. Sie ist auch in Wirklichkeit eine sehr wichtige Person innerhalb der Gruppe, die Wesentliches vorantreibt und bewerkstelligt.

### **Tanz als körperorientierte Bewusstseinsbildung**

Ein anderer wichtiger Aspekt der Arbeit in der Quadrilha ist die disziplinierte *Körperarbeit*, die auch in religiöser Hinsicht einen gewissen Stellenwert in vielen Weltreligionen einnimmt.<sup>112</sup> Die Tanzausbildung der Jugendlichen und Adoleszenten ist ein anspruchsvolles körperliches Training, das ihnen einen anderen Umgang und ein erweitertes Bewusstsein über die Möglichkeiten und Fähigkeiten des eigenen Körpers vermittelt. Angefangen bei der Beweglichkeit, Dehnbarkeit, des Ausdrucks und des Gefühls für Rhythmus und die Präsenz, bekommen sie einen anderen Zugang zu ihrem Körper. Hier fehlt allerdings der religiöse Bezug, bspw. durch das Studium religiöser Texte. Zudem erfordert der Tanz in der Quadrilha auch die Wahrnehmung des Gegenübers, des Tanzpartners und der Tänzer muss in einen Tanzdialog mit dem Partner treten, um einen stimmigen Bewegungsablauf hinzubekommen. Jw sagt hierzu:

„Es geht darum, sich einen jungen Geist zu bewahren. Dies ist etwas, was aus dem Inneren kommt, das ist Transformation, Veränderung von Körper und Geist bis hin zum Verhalten.“ (Jw 153)

Paartanz bedeutet hier oft, Mythen und Legenden auch amazonischer Tradition nachzuspielen, bei denen es meist um grundlegende menschliche Erfahrungen wie Freud und Leid oder Liebe und Tod geht. Die Werbung um den Tanzpartner ist sicherlich auch für

---

<sup>112</sup> Bspw. Yoga kombiniert mit Meditationstechniken; vgl. Michael v. Brück, er ist evangelischer Universitätsprofessor in München und Zen-Meister, der auch zwischen den Zen-Einheiten Yoga-Übungen durchführt.

viele Tänzer ein willkommenes und abwechslungsreiches Training für das alltägliche Leben, in dem Musik und Tanz einen herausgehobenen Stellenwert einnehmen. Die Lust und Freude am Tanz ist vielen Brasilianern bereits von der tanzenden Mutter während der Schwangerschaft eingeschrieben worden.

„Ich glaube, ein ganz wichtiger Faktor ist die Lust am Tanzen, als ich hinzukam, war es aus Lust am Tanzen.“ (Hm 75)

Bemerkenswert an dieser Stellungnahme ist, dass dies ein Mann über sich selbst sagt. Das ist kulturell ein großer Unterschied zu anderen Kulturen, in denen oft zu beobachten ist, dass verallgemeinert gesagt, Männer oft nicht von sich aus tanzen wollen und schon gar nicht gerne tanzen, was sicherlich unbewusste Gründe transkultureller Art hat.

### **3.3 Kulturelle Reflexion**

Die Multiplikatoren sind mit der Arbeit in der Quadrilha Gruppe identifiziert und machen diese gerne und mit Freude.

„Weil ich die Arbeit gerne mache, immer habe ich sie gemocht, ich tanze auch sehr gerne und zeige meine Arbeit mit Vorliebe.“ (Kw 129)

Die Arbeit der Quadrilha basiert auf einer Vermischung von europäischen und brasilianischen Einflüssen, die je nach Region zu neuen Formen der Quadrilha führen. Die Einbindung von amazonischen und indigenen Legenden und Mythen stellt hier in Belém bei der vorgestellten Folkloregruppe das besondere Element dar. Es geht auch bei dieser Arbeit der Quadrilha um die Einbindung von regionalen Einflüssen, die wohl bereits von klein auf in den Menschen eingeschrieben werden.

Dadurch, dass es sich bei der Quadrilha um eine Tanzgruppe handelt, treten inhaltliche Diskussionen und Meinungsverschiedenheiten eher in den Hintergrund und werden durch das Tanzprojekt überbrückt. Das gemeinsame *Dritte* zwischen den Spielern und

Tänzern sind die *tanzenden Körper*, ihr Ausdruck, die jeweilige Figur einer Legende, die Kostüme und die Musik.

Die Zusammenarbeit der QUA mit anderen Tanzgemeinschaften ist so gut wie nicht entwickelt. Sie nimmt zwar die Nachbargruppen anderer Stadtviertel wahr, arbeitet aber nicht mit ihnen zusammen. Es gibt keinen Dachverband oder gemeinsame Treffen. Auf den öffentlichen Veranstaltungen treffen die Vereinigungen dann zwar aufeinander und treten im Rahmen von Wettbewerben in Konkurrenz zueinander, es findet aber kein bedeutender Austausch statt.

In der Gruppe bewegt sich das Lernen, was auch die Selbstreflexion beinhaltet, auf der Ebene des normal gängigen Beziehungslernens. Die Multiplikatoren führen oft, durch die gegenwärtige Erfahrung bedingt, Gespräche mit den Jugendlichen und erklären ihnen die Zusammenhänge, um Missverständnisse und Fragen auszuräumen bzw. zu beantworten.

„Sprechen, einen Dialog in Gang setzen, den verschiedenen Parteien zuhören. Zum Beispiel, wenn es Gerede gibt, eine Konfusion und Diskussion, ergreife ich nie Partei für die eine oder andere Seite, sondern versuche, bei beiden Parteien das Wahre herauszuhören.“ (Jw 119)

Auch Unterschiede im Umgang mit den Geschlechtern sind kaum in den Interviews nachzuweisen. Die Multiplikatoren geben hierzu an, alle in etwa gleich zu behandeln (vgl. Gw 105). Der einzige fundamentale Unterschied ist der, dass die Leitung darauf bedacht ist, dass sie die Mädchen aufklären und bewachen, damit sie nicht vorzeitig schwanger werden (vgl. Jw 102). Dies lässt sich natürlich nicht ständig kontrollieren. Deshalb ist dies ein Grund für viele Eltern, ihre Kinder nicht bei der *Quadrilha* mittanzten zu lassen.

## 4. Zusammenfassung

### Gruppen der Peripherie

- BRG (Gospel Hip-Hop "Bancada revolucionário Gospel")
- QUA (Quadrilha Junina "Flor do paraíso")

Das pädagogische Feld der beiden Gruppen der Peripherie ist trotz vieler Gemeinsamkeiten in Fragen der Ausformung und Gestaltung recht unterschiedlich. In beiden Fällen geht es den Multiplikatoren darum, trotz der großen eigenen Probleme, die das Leben am Rande der Marginalität mit sich bringt, in den Gruppen eine kulturell und sozial anerkannte Arbeit zu leisten. In den unterschiedlichen Formen der pädagogischen Arbeit der QUA und der BRG kommen ganz verschiedene Aspekte des Lebens in der Peripherie zum Ausdruck (vgl. Polo Müller 2005). Identitätsfindung der Multiplikatoren kann hier schwierig sein oder zu Perversionen führen (vgl. Keupp 2003, S. 22-23). Negative Identifikationen wie bspw. die Übernahme aggressiver Verhaltensmuster stellen eine Form der misslungenen Selbstfindung dar (vgl. Freud 2000, Bd. IX, S. 93).

McLaren weist in seiner Lehre auf die Wiederentdeckung einer „revolutionären Sprache“ hin. Die Multiplikatoren sollen dazu befähigt werden, ihre *Selbstentdeckungsprozesse* zu initiieren und zu entfalten, indem sie ihrer Unterdrückung einen Namen geben und lernen, Fragen zu stellen, um auch Antworten zu bekommen (vgl. McLaren 2000, S. 234 ff.).

### QUA

Die Quadrilha ist eine regionale Tanz- und Folkloregruppe, deren Besonderheit die Bezugnahme auf amazonische Traditionen ist (vgl. Maués 1995). Die langjährige Arbeit (über 20 Jahre) der „Kernfamilie“ ist bis heute strukturgebende Leitung und Führung. In Zeiten der globalen Veränderung nehmen auch die Leiter der Quadrilha „Flor do Paraíso“ auffällige Verhaltensweisen bei den Jugendlichen wahr (vgl. Sadzio 2007; Frik 2005). Im

Allgemeinen zusammengefasst, sind die Jugendlichen nicht mehr so gut erzogen wie früher und haben weniger Ausdauer und Disziplin. Es mangelt ihnen an Kommunikationsfähigkeiten. Sie erkennen kaum ihre Grenzen in der Gestaltung der aktuellen Beziehungen. Die destrukturierten Familien, die Arbeitslosigkeit und die mangelhafte Schulbildung tragen dazu bei, dass die Jugendlichen kaum Unterstützung erfahren. Sie bleiben im Conjúnto Satelíte oft sich selbst überlassen, erfahren früh die Sehnsucht nach mehr Zärtlichkeit, machen in jungen Jahren erste sexuelle Erfahrungen und die Mädchen werden frühzeitig schwanger. Hinzu kommen Erfahrungen mit Alkohol und Drogen in frühester Jugend, um aus den tristen und desolaten Lebenslagen zeitweilig entfliehen zu können (vgl. u.a. Bradley & Dubinsky 1995; D. Danis & Möde 2001; Möde 2008). – Die Multiplikatorinnen der QUA haben die wichtige Funktion im Stadtteil, eine sozial integriere Gemeinschaft vor zu leben. In ihr lernen die Jugendlichen in vielerlei Hinsicht. Die Leitung der Gruppe trägt dazu bei, den Jugendlichen Orientierung im Leben zu geben. Es stehen keine wirtschaftlichen Vorteile durch die Folklorearbeit im Vordergrund. Der gemeinschaftliche Charakter dieser Gruppe ist das wichtigste Motiv ihrer Zusammenarbeit. Sie tanzen, spielen und feiern gemeinsam und unternehmen Ausflüge. Die Multiplikatorinnen führen die Gruppe an neue Choreografien heran. Das gemeinsame Ziel steht hierbei im Vordergrund. Ihre unterschiedlichen Fähigkeiten stellen die Multiplikatorinnen in den Dienst der Gruppe. Sie legen Wert auf Respekt und Disziplin. Es handelt sich im weiteren Sinne auch um einen Beitrag zur Freizeitgestaltung im Wohnviertel Satélite, der zum Allgemeinwohl aller Bewohner beiträgt. Anerkennung erfährt die Tanz- und Folkloregruppe bei öffentlichen Auftritten im Rahmen von Folkloreveranstaltungen, bei denen sie bereits mehrmals Preise gewannen. Die Tanzausbildung steht im Mittelpunkt der Arbeit dieser Gruppe. Hierzu gehören Präzision und Perfektion im tänzerischen Ausdruck. Ein ausdauerndes und hartes Tanztraining ist die Grundbedingung für den Erfolg. Diese bewusstseinsweiternde Körperarbeit hat ihr Fundament in kultureller Hinsicht im Überlieferungsschatz der Tänze, Legenden und Mythen der Amazonasregion. Die Amazonasregion hat durch die Traditionen der bis heute lebenden indigenen Völker einen großen Einfluss auf die Entwicklung zeitgenös-

sisch-folkloristischer Musik und Tänze in Pará. Teils wurden Musik- und Tanztraditionen auch von Europäern im Laufe der Kolonisierung mitgebracht und konnten sich in Brasilien auf besondere Art und Weise *transkulturell* zu neuen Formen entwickeln. Diese transkulturelle Vermischung von indigenen und europäischen Elementen führt bei der Folkloregruppe QUA zu etwas ganz Einmaligem an tänzerisch-künstlerischem Ausdruck, wobei die Tänze auch gewisse *Botschaften* vermitteln. Der Einbezug des Schatzes an amazonischen Tänzen, Legenden und Mythen bietet die Gelegenheit, auch regionale Bezüge zu berücksichtigen und die Identitäten der pädagogischen Multiplikatorinnen eines Vorortes Beléms im Herzen des Amazonasdeltas zu festigen und zu stärken (vgl. Polo Müller 2005).

Die Multiplikatorinnen der QUA sind den prekären und desolaten Strukturen des peripheren Lebens ausgesetzt. Dies entspricht einer „*ontologisierenden Beheimatung*“ (Helsper 1997, S. 186). Die Lebenslagen und Anerkennungsverhältnisse der Multiplikatorinnen bekommen durch die „kulturelle Freisetzungen anomische Qualität“ (ebd., S. 186). Die Leiterinnen dieser Gruppe sind erfahrene Frauen (vgl. Maués & Villacorta 1998, S. 40). Sie durchleben Phasen der „kulturellen Destabilisierungen“ (Helsper 1997, S. 186), die gekoppelt sind mit biografisch angeeigneten Verunsicherungen wie Desintegrationsängste, starke Sehnsüchte nach Geborgenheit, Angst vor Unabhängigkeit oder im schlimmsten Fall tiefe „Sinn- und Autonomiekrisen“ (ebd., S. 186). Als Folge liegt es nahe, dass die Multiplikatorinnen der Quadrilha Gewissheit und Sicherheit über das Suchen nach „*Einbindung, nach mythischer Ganzheit und Gemeinschaft*“ (ebd., S. 186; Kunstmann 1997, S. 107 ff.) finden wollen.

Die Gruppe hat in der beliebten Tradition der brasilianischen Folklore- und Tanzgruppen seit Jahrzehnten Fuß gefasst und konnte durch kontinuierliche Steigerung der Qualität ihrer Arbeit Erfolge verbuchen (vgl. Maués 1995). In der Belémer Gesellschaft genießt diese Folkloregruppen ein hohes Ansehen, da trotz der armen Verhältnisse vieler Bewohner der Peripherie die Bereitschaft zum Feiern von Volksfesten fester Bestandteil des jährlichen Festzyklus ist. Eingebunden in den Festkanon der katholischen Kirche und der Pajelança Cabocla bspw. mit den Karnevalsfeiern vor Beginn der Fastenzeit aber auch

den Erntefesten im Juni, steht auch die Quadrilha in religiösen Bezügen (vgl. Maués 1995, S. 313 ff.). Die populären religiösen Feste bieten auch die Möglichkeit des ausgelassenen Feierns, des Rollentauschs und ekstaseähnlicher Erfahrungen, die als eine Form der „Intensitätssuche“ (Helsper 1997, S. 187) zu verstehen sind. Die Maskerade bietet einen zeitweiligen „Ausstieg“ in hoch dotierte Rollen – wie ehemals Prinzen und Könige, heute Minister und Bürgermeister –, um sich ein paar Stunden aus den alltäglichen Rollen als „Arbeits-Sklaven“ des kapitalistischen Marktes zu befreien und für eine kurze Dauer eine andere, hohe Rolle zu genießen (vgl. Pantke 2006). Hinzu kommt auch die Freude der Multiplikatorinnen der QUA am lebendigen Tanz und dem schnellen Rhythmus der Musik, die ihre Wurzeln teils in der brasilianischen Umbanda-Religion und in indigenen Religionen sowie deren Mythen haben (vgl. Sadzio 1997). Die magisch-mystischen Erzählungen aus den Regionen des weitläufigen Amazonasdeltas bieten hier einen immensen Überlieferungsschatz an Legenden und Erzählungen an, die tänzerisch-choreografisch umgesetzt und erzählt werden (vgl. Polo Müller 2005). Dies entspricht einer „privatisierten Religions-Bricolage“ (Luckmann 1991), indem Mythen verschiedenen Ursprungs neu zusammengefügt werden. In ihren Choreografien geht es auch um Geschichten vergangener Tage, die jedoch mit Elementen der Gegenwart ergänzt und erweitert werden. Die Multiplikatorinnen finden ihre persönliche Lebenserfahrung in ihren eigenen Choreografien wieder (vgl. Sadzio 1997). Die Choreografien handeln von zwischenmenschlichen Beziehungen mit Erfahrungen von Liebe, Leid und Tod. Die Tänze verbinden als *Zwischenebene* die reale Lebenserfahrung der Multiplikatorinnen mit dem Unbewussten.

### **Folklore und ekstatische Tänze**

Die QUA ist keine religiöse Gruppe, sondern eine folkloristische Tanzgruppe (vgl. Maués 1995). Die starken Führungspersönlichkeiten sind erfahrene Frauen, die seit Jahrzehnten die Gruppe leiten und führen (vgl. Freud 2000, Bd. IX, S. 83; Maués & Villacorta 1998, S. 40). Sie geben Jugendlichen Strukturen vor, in denen sie sich teils frei bewegen

und andererseits streng an geltende Prinzipien und Verhaltensweisen gebunden bleiben (vgl. Bradley & Dubinsky 1995). Dies trifft den Kernpunkt der Erziehungsarbeit für diese Gruppe, da die Jugendlichen für den Erfolg der gemeinsamen Arbeit motiviert werden müssen und gleichzeitig eine funktionierende, familienähnliche Gemeinschaft vorfinden und an ihr Teil haben können (vgl. Sadzio 1997, S. 21 ff.). Die körperliche Seite der Tanzausbildung fördert zudem das Selbstvertrauen der Jugendlichen, die nach intensiven und ekstatischen Erlebnissen suchen (vgl. Kunstmann 1997, S. 107 f.). An der Gruppe kann jeder teilnehmen, wenn er sich den geltenden Regeln derselben unterordnet. Neue Elemente bspw. Choreografien sind eng an die Ausrichtung als Tanz- und Folkloregruppe angelehnt (vgl. Maués 1995). Helsper beschreibt dieses Muster als „Intensitätssuche“ im Erleben, um der Langeweile des Alltags entfliehen zu können. Dies geht einher mit einer „ontologisierenden Beheimatung“ (Helsper 1997, S. 186), bei der die Gruppe aus einer kulturellen destabilen Situation auf amazonische Mythen, kombiniert mit traditionellen Volkstänzen, zurückgreift, um eine mystische Erfahrung bei den Proben und Auftritten zu eröffnen (vgl. Maués 1995). Entsprechend kann man hier starke Sehnsüchte nach Geborgenheit aber auch eine Abwehr von zu großer Autonomie diagnostizieren (vgl. Helsper 1997, S. 186; Freud 2000, Bd. IX). Die Teilnehmer dieser Tanzgruppe besuchen neben Gottesdiensten auch Heiler und Schamanen in afrobrasilianischen Umbanda-Häusern (vgl. Sadzio 1997; Rothe 1998). Die Tanz- und Folkloregruppe berührt mit ihrer Arbeit nicht die spirituelle Ebene in psychosymbolischer Perspektive.

### **III. Die Tanz- und Folkloregruppe „Raizes do Caru-Aipim“ (RIB) (Flussbevölkerung)**

#### **1. Kontextualisierung in der Peripherie Beléms<sup>113</sup>**

Die „Raizes do Caru-Aipim“ ist eine junge Tanz- und Folkloregruppe, die auf einer Flusshalbinsel des Rio Guamá in der Guajar Bucht angesiedelt ist. Die Insel Ilha Grande der Ilha Mosqueiro zählt zu den äußersten peripheren Gebieten des Großraums Belém. Caruar liegt direkt am Flussufer und ist deshalb am besten mit dem Boot zu erreichen. Zum Großraum Belém gehört eine Vielzahl von nahe gelegenen Flussinseln verschiedener Größe. Im Prozess der Besiedlung dieser Gegend durch die Portugiesen wurde die indigene Bevölkerung zunehmend der portugiesischen Administration unterworfen, bis hin zur Annektierung ihres Landes. Im Laufe der Kolonialzeit fanden bis heute eine große Zahl von *transkulturellen* Heiraten zwischen Indigenen, Portugiesen und Schwarzen statt, aus denen eine Mischbevlkerung hervorging, die so genannten *Mestizen*. Diese Menschengruppe unterscheidet sich stark von der in anderen Teilen Brasiliens, v.a. in Körper, Habitus und Traditionen (vgl. Freire 2002; Meissner & Mucke & Weber 2008). Die Kultur dieser Menschengruppe bildet sich aus den differenzierten Einflüssen wie auch aus dem unmittelbaren Zusammenleben mit dem Fluss, der sowohl als Transportmedium funktioniert als auch im Sinne eines symbolischen Gefuges im Leben der Bewohner eingebunden ist.

Die außergewöhnliche Kultur der Flussbevölkerung nimmt im ländlichen Besiedlungsgebiet Brasiliens eine besondere Exposition ein. Es gibt kreolische und bäuerliche Kulturen auch in anderen Landstrichen Brasiliens, wie die Kreolische Kultur im Nordosten, die Sertaneja Kultur in den halbtrockenen Gebieten in Zentralbrasilien, die Caipira und Cagara Kultur sowie die Gacho Kultur im Süden Brasiliens.

---

<sup>113</sup> Vgl. unveröffentlichter Abschlussbericht der Forschungsgruppe „Transculturais“ der UNAMA, 2004.

Die Flussbevölkerungskultur ist nach Loureiro (2001) eine der typischsten Formen der menschlichen Ansiedelungen im Amazonasgebiet sowohl in sozialen als auch in kreativen Aspekten des Gemeinschaftslebens. In diesen Kulturen ist bis heute eine Prädominanz der indigenen Wurzeln bis hin zu den Traditionen der Caboclos<sup>114</sup> zu beobachten. Es ist nach Loureiro (2001, S. 65) wichtig zu verstehen, dass die Flussbevölkerungsgruppen die urbanen Siedlungsgebiete beobachten und sich von ihnen beeinflussen lassen.

### **Die Insel Mosqueiro**

Die Ilha de Mosqueiro liegt im Amazonasbassin und gehört als größte der Flussinseln zur Stadt Belém mit einer Fläche von 211,7 km<sup>2</sup>, davon sind 54,3 km<sup>2</sup> städtisches Gebiet und 157,4 km<sup>2</sup> ländliches Gebiet.

Die meisten Bewohner leben in den städtischen Gebieten der Insel und nur ca. 1.000 Einwohner sind in ländlichen Gegenden beheimatet. Nach den demografischen Erhebungen des Instituts für brasilianische Geografie und Statistik wuchs die Bevölkerung seit 1970 von 11.118 auf den aktuellen Stand von 27.777. Der Bau der Brücke Sebastião de Oliveira hat vermutlich erheblich zum steigenden Bevölkerungswachstum beigetragen.

Die Hauptverkehrsader der Insel ist die Brücke mit der BR 316 und der PA 291, die die Insel mit einer Distanz von 60 km mit der Innenstadt verbindet. Deswegen ist Mosqueiro auch eine der beliebtesten Freizeitregionen für die Bevölkerung Beléms, in der Nähe der Stadt mit guten Zufahrtswegen via Asphaltstraßen. Die Insel Mosqueiro hat neben der Schönheit des dichten Waldes und der Vegetation 21 Strände zu bieten.

Seit 1901 gehört die Insel zum administrativen Bereich des Regierungsbezirks Belém. 1994 wurde der Inseldistrikt per Gesetz unter die direkte Verwaltung des Rathauses in Belém gestellt (CODEM 2001).

---

<sup>114</sup> Port. 'caboclo'/'cabocla' = Indianerseele, die bei schamanischen Ritualen inkorporiert wird oder die Bezeichnung für die einfache Landbevölkerung.

Geografisch ist Mosqueiro umgeben vom Fluss Pará, vom Baía do Guajará (Norden), vom Baía de Santo Antônio (Westen), vom Baía do Sol (Süden) und vom Furo das Marinhas (Osten) (Brandão u.a. 2002).

Wirtschaftlich betrachtet ist Mosqueiro geprägt von landwirtschaftlichen Kleinbetrieben mit Ackerbau und Viehzucht sowie einer kommerziellen Infrastruktur bestehend aus Apotheken, Lebensmittelgeschäften, Bäckereien, Fleischereien, Tankstellen und Baumärkten. Der Tourismus ist eine der Haupteinnahmequellen für die Inselbevölkerung, da die Insel in Ferienzeiten von zahlreichen Urlaubern und Tagesausflüglern aus dem Großraum Belém besucht wird.

Vor der Kolonisierung wurde Mosqueiro von den indigenen Stämmen Tupinambá, Tupinambarana und Morubira (Baía do Sol) bewohnt.

Der Name Mosqueiro stammt von der Technik des „moqueio“, was eine bestimmte Konservierungstechnik der indigenen Bevölkerung für Fisch meint, die eine Art von Räucherungsprozess darstellt. In Zeiten des großen Überschusses an Fisch räucherten die Indios den Fisch für schlechtere Zeiten. Durch diesen Konservierungsprozess wurde der Fisch trotz des humiden und tropischen Klimas für längere Zeit haltbar gemacht (vgl. Meira Filho 1978, S. 32).

### **Das Dorf Caruarú**

Caruarú ist eine typische Ansiedlung ländlich-dörflicher Struktur am Flussufer des Rio Caruarú und liegt eingebettet in die charakteristische Übergangsvegetation vom Wald zum Fluss der Insel Mosqueiro. Der Name Caruarú stammt vom indigenen Dialekt der Cariri, wobei „caru“ soviel wie *Lebensmittel* bedeutet und „aru aru“ eine Wiederholung des Wortes *Überfluss* ist. In diesem ursprünglichen Wortsinn kann die Gemeinde Caruarú auch gesehen werden, als ein Ort, der die Bewohner zu ernähren vermag, v.a. mit Maniok.

Caruarú befindet sich ca. 45 Bootsminuten vom Dorf Mosqueiro entfernt und gehört zu einer der sechs ländlichen Gemeinden dieses Gebiets. Das Dorf präsentiert sich als die größte unter den sechs Gemeinden bezüglich der Einwohnerzahl und der Infrastruktur (vgl. Brandão u.a. 2002). Die Überfahrt zur Dorfgemeinschaft beginnt am Ende der Straße Siqueira Mendes im Stadtviertel Maracajá. Bis zum Dorf passiert man verschiedene Flüsse wie den Tamanduaquara, Pratiquara, den Murubira und gelangt schließlich über den Igarapé Caruarú an den Bootsanleger des Dorfs.

Bei der Ankunft mit dem Boot sieht man als erstes einige Häuser und eine kleine Bar namens „Taberna Louco“, die der zentrale Treffpunkt für die Jugendlichen des Ortes ist. Hier versammeln sich am Wochenende auch Jugendliche anderer Dörfer, um zu feiern und Leute zu treffen. Außerdem gibt es ein kleines Restaurant. Die Wege des Dorfs sind nicht asphaltiert. Die Ansiedlung ist in zwei Teile geteilt: das Obere Caruarú und das Untere Caruarú. Im Unteren Caruarú befindet sich die Kirche Santa Rosa de Lima, das Gemeindehaus, das Versammlungshaus und der Fußballplatz sowie einige Häuser. Außerdem ist hier die Schule „Maria Clemildes dos Santos“ ansässig. Die Schule bildet die Kinder in den ersten vier Klassen aus. Sie besteht aus einem offenen Rundbau, die mit Inajá bedeckt sind und als zwei Klassenräume fungieren. Die offene Architektur der Klassenräume lässt eine permanente Ventilation und Verbindung der Schüler zur Umgebung zu.

Die katholische Kirche ist geprägt von einer traditionellen Art des Volkskatholizismus, dessen Kirchenpatronin die Santa Rosa de Lima ist. Seit 1945 wird mit dem Beginn der Grundsteinlegung für die Kapelle das Fest der Kirchenpatronin Santa Rosa de Lima begangen und ausgiebig gefeiert. Daneben gibt es auch eine Pfingstgemeinde in Caruarú. Der Fußballplatz ist der wichtigste Ort für die Freizeitbeschäftigung der Dorfbewohner. V.a. die männlichen Dorfbewohner spielen hier bei wöchentlich statt findenden Fußballturnieren gegeneinander und messen ihre Fähigkeiten. Auch die Frauen nehmen an diesen Spielen teil, aber nur als Begleiter und Fans ihrer Brüder, Söhne oder Ehemänner.

Im oberen Caruarú befinden sich die meisten Wohnhäuser. Die Häuser weisen einen für die Region typischen Baustil auf. Sie sind aus Holz gebaut und mit Ziegeln oder Stroh bedeckt. Es gibt ca. 41 Wohnhäuser dieser Art. Die Dorfgemeinschaft hat weder Anschluss an die öffentliche Energieversorgung noch an fließendes Wasser oder die Kanalisation. Die Häuser werden durch Kerosinlampen beleuchtet und der nötige Strom wird mit Generatoren erzeugt. Das wichtigste Transportmedium ist das Motorboot. Die Gemeinschaft hat 192 Einwohner, wovon 95 Männer und 97 Frauen sind. Die meisten Frauen und Männer sind zwischen 20 und 39 Jahren alt.

Das Hauptbeschäftigungsfeld ist der Fischfang, das Ernten von Früchten sowie der Anbau von Maniok, Mais und anderen Nutzpflanzen. Früher war hier die Kautschukgewinnung ein Hauptertragsfeld. Die alte Fabrik „Bittar“ zeugt noch von dieser lukrativen Zeit (Programa Família Saudável 2003).

## **2. Charakteristik der Gruppe<sup>115</sup>**

Ausgehend von den genannten Aspekten wurde die vorliegende Gruppe „Raizes do Caru-Aipim“ der Ilha Grande ausgewählt. Während mehrerer Reisen wurde die Studie realisiert und musste mit einigen Unwägbarkeiten fertig werden. Es war teils schwierig die gesamte Tanzgruppe anzutreffen, da bei den Versammlungen nur die erwachsenen Leiter teilnahmen. Außerdem waren die Jugendlichen nur schwer zu befragen. Ein weiteres Problem war es, sich mit den Ältesten im Dorf darüber zu verständigen, welche objektiven Interessen beide Seiten an der Studie haben. Dabei trat zu Tage, dass die Dorfleitung, durch teils schlechte Erfahrungen mit bereits durchgeführten Projekten aus Belém, Skepsis darüber äußerte, ob ein wissenschaftliches Projekt ihnen bei der Lösung ihrer Probleme konkrete Hilfe anbieten könne. Eine weitere Schwierigkeit war die Begleitung der Studiengruppe während der Aufenthalte im Dorf, die nicht immer optimal verlief. Interessant erschien es hier, die politischen, sozialen und kulturellen Beziehungen zwi-

---

<sup>115</sup> Vgl. unveröffentlichter Abschlussbericht der Forschungsgruppe „Transculturais“ der UNAMA, 2004.

schen einer dorfähnlichen Ansiedlung am Flussufer und städtischen Behörden und Institutionen genauer zu analysieren.

Insgesamt wurden neun Studienreisen nach Caruarú unternommen, um die Interviews und Datenaufnahme zu bewerkstelligen. Das Leiterehepaar hat während all dieser Aufenthalte die gesamte Studiengruppe beherbergt und ihnen durch das tägliche Miteinanderleben einen intimen Einblick in ihr Privatleben und das der Jugendlichen der Tanz- und Folkloregruppe gegeben. Abschließend konnte die Studiengruppe das Fest des einjährigen Bestehens der „Raizes do Caru-Aipim“ mitfeiern.

### **Die Tanz- und Folkloregruppe „Raizes do Caru-Aipim“<sup>116</sup>**

Die Gruppe „Raizes do Caru-Aipim“ begann ihre Aktivitäten am 6. Juli 2003, ausgelöst durch eine Idee von Ww, Uw und dem Institut Ampliar in Belém. Die Gruppe war zum Zeitpunkt der Befragung neun Monate alt. Ww wohnt in Caruarú und unterrichtet dort Katechese. Uw schrieb damals ihre Magisterarbeit über das Thema „Tradition und Partizipation: Eine Fallstudie in der Gemeinschaft Caruarú (Ilha de Mosqueiro – PA)“.

Gemeinsam mit den Mitarbeitern des Familiengesundheitsprogramms der Stadt Belém überlegten sie sich, welche Aktivitäten den Jugendlichen gut tun würden, die gerade den Katechesekurs abgeschlossen hatten und auch diejenigen, die durch aggressives und gewalttätiges Verhalten auffielen. Ihr Ziel war es, den Jugendlichen eine andere Perspektive zu geben und ihnen mit einer Gruppenaktivität zu helfen, ihrem Leben einen neuen Sinn und eine andere Ausrichtung zu geben. Sie sollten sich auf andere Art und Weise untereinander kennen und respektieren lernen. In diesem Planungsprozess einer Jugendgruppe wurden verschiedene sportliche Aktivitäten wie Fußball und Karate oder künstlerisch-kulturelle Aktionen wie der Tanz in Erwägung gezogen, um den Streitereien, Auseinandersetzungen bis hin zu Schlägereien während der Fußballspiele keinen weiteren Raum zu geben. Die Multiplikatoren setzten sich mit den Jugendlichen zusam-

---

<sup>116</sup> Port. = „die Maniok Wurzeln des Dorfs Caruaru“ (weil das landwirtschaftliche Hauptprodukt Maniok ist).

men, beratschlagten sich und erklärten ihre Positionen. Das Ergebnis der Beratungen war die Entscheidung für eine Tanz- und Folkloregruppe. Der nächste Schritt war es, einen geeigneten Tanzlehrer und Choreographen zu finden, der die Proben und Auftritte der Gruppe leiten konnte. Dabei kam man auf die Staatliche Schule Dr. Justo Chermont, im Stadtteil Pedreira in Belém. Diese Schule hat bereits seit 34 Jahren Erfahrung mit einer sich wöchentlich treffenden Tanz- und Folkloregruppe, mit dem Ziel, die Kunst und Kultur Parás auch über seine Grenzen hinaus bekannt zu machen. Die besagte Gruppe hatte bereits eine Kooperation mit dem Institut Ampliar realisiert, bei der sie Kindern am Strand von Marahú folkloristische Tänze beibrachte, wobei die Tanzaktivität von den örtlichen Bewohnern mangels Interesses nicht weiter unterstützt wurde und die Initiative im Sande verlaufen war.

Durch diesen Kontakt kam die Gruppe auf die beiden Leiter Beto und Rose, die aus Caruarú stammen und die Dorfgemeinschaft bereits kennen. Die erste Probe fand am 13. Juli 2003 statt und bereits im August trat die Tanz- und Folkloregruppe das erste Mal öffentlich auf. Die Gruppe bestand fortan aus ca. zwölf Tanzpaaren<sup>117</sup>, vier Musikern und einem Choreografen (Bené) sowie zwei Leitern. Kurz darauf entstand eine Kooperation mit der Tourismusorganisation „Pró-Tourismo de Mosqueiro“<sup>118</sup> und dem Institut Ampliar. Durch diese Kontakte wurden sie auf andere Festveranstaltungen eingeladen und konnten auch in Caruarú Feste feiern, zu denen Funktionäre der Tourismusbranche eingeladen wurden. Es existiert mittlerweile ein kleines kulturelles Tourismusprogramm, bei dem Touristen Caruarú besuchen können und dem Dorf so eine gewisse Einnahmequelle sichern.

Im Repertoire der Gruppe sind ca. acht verschiedene Tänze wie der Maçariquinho, Angola, Síria, Belém meu bem, Pescador, Vaquerio do Marajó, Dança do Boto, Dança do Lundu.<sup>119</sup> Alle diese Tänze sind per se transkulturelle Vermischungen mit musikalischen und choreografischen Einflüssen aus indigenen, afrikanischen und portugiesischen Tra-

---

<sup>117</sup> Es wurden 22 Jugendliche befragt (soziokulturelle Fragebögen), von denen 13 männlich und 9 weiblich waren und 16 Interviews realisiert.

<sup>118</sup> Port. = „Für den Tourismus von Mosqueiro“.

<sup>119</sup> Zur genaueren Beschreibungen der Tänze siehe: Material der Gruppe Transculturais, UNAMA 2004.

ditionen. In diesen Folkloretänzen fließen regionale Elemente mit transnationalen Elementen zusammen und ergeben in der Region um Belém einen typischen Folkloretanz, der bei Jung und Alt sehr populär ist. Hier kommt auch die stark vom Trommelrhythmus geprägte Musik zum Tragen, die aus verschiedenen Einflüssen afrikanischer und indigener Traditionen stammt. Die Tänze bestehen teils aus indigenen Mythen, die durch die Choreographie eine Geschichte erzählen, die zumeist regionale Bezüge zum Alltag der Menschen beim Fischfang, im Wald, in den Mangrovenwäldern und den vielen Flüssen Amazoniens aufweisen. Zudem sind die Traditionen dieser Art folkloristischer Tänze bereits seit der Kolonialzeit bei der Landbevölkerung weit verbreitet, v.a. während der Erntezeit und auf den traditionellen Junifesten, die die Zeit der Ernte mit großen Volksfesten beschließen (Faro 1986). Hervorzuheben ist hier die Beziehung und Bindung der Landbevölkerung zur *Natur*, die sowohl bei den indigenen Völkern Parás eine große Tiefe im Kulturgut aufweisen, als auch bei den afrikanischen und europäischen Völkern einen Stellenwert haben (vgl. Loureiro 2001).

## **Die Multiplikatoren**

Im Laufe der Studie wurden drei Interviews mit Multiplikatoren realisiert. Ein Leiter ist weiblich und zwei sind männlich. Sie sind zwischen 28 und 30 Jahre alt. Die Multiplikatorin stammt aus dem Dorf Caruarú, ein Multiplikator aus Igarapé Açu im Nordosten des Landes und der andere aus der Gemeinde Cametá, die Region des unteren Tocantins. Was die Schulbildung angeht, haben zwei von ihnen die Schule vorzeitig abgebrochen und einer besucht in Belém noch die Schule und macht einen mittleren Bildungsabschluss. Die Multiplikatorin ist z.Zt. Hausfrau und hat kein Einkommen. Der andere Multiplikator der Gruppe arbeitet beim Kultusreferat der Stadt Belém im Boottransportwesen für die Schüler des Dorfes Caruarú und übernimmt gelegentlich auch Frachttransporte.<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> Er verdient ca. 206,40,- US\$ pro Monat, wobei gelegentliche Frachtladungen zusätzlich ca. 68,60 US\$ pro Monat einbringen.

Der dritte Multiplikator arbeitet als Security bei Festen am Wochenende und als Vertreter der Folkloregruppe selbst. Sein Monatsgehalt gab er nicht an.

### **3. Ergebnisse der Interviewauswertung**

#### **3.1 Familiäre und gesellschaftliche Kontexte**

Die Leiter beschreiben ihre familiären Kontexte alle drei als normal. Das Leiterehepaar ist seit 1996 verheiratet und lebt seit 1998 im Dorf Caruarú. Vm arbeitete vorher beim Militär in Belém und hat viel Geld für den täglichen Arbeitsweg verbraucht. Deshalb hat er beim Militär aufgehört und arbeitet als Bootsmann für die Stadt Belém. Vm sagt, dass er und seine Frau sich die Verantwortung für das Haus und ihr Leben teilen. Die alltäglichen Geschäfte und Beziehungen werden gemeinsam geplant und abgesprochen. Er mag es gerne, zu Hause zu sein. Auf Feste legt er keinen großen Wert und auch zum Strand fährt er kaum. Sie hingegen liebt Feste und Strandausflüge. Streitereien gibt es selten, sie finden meist eine gemeinsame Übereinstimmung. Sie mögen es, zusammenzuarbeiten und die alltäglichen Probleme zu meistern. Ww schildert kleine Probleme vor der Eheschließung, als seine Mutter die Religion wechselte. Bisher waren alle drei katholisch. Die Mutter wollte nun, dass Beto und Rose auch evangelisch würden. Rose wollte dies aber nicht, da ihre Basis der katholische Glaube war und ist. Beto wurde auch evangelisch, aus diesem Grund ist der Familienfriede bewahrt geblieben.

„[...] ich blieb bei meiner Religion und er trat zu ihrer über, dies ist der Grund, weshalb wir heute ganz normal miteinander reden. Wir haben ein normales Leben und streiten nicht um unsere Religion. Ich bleibe bei meinem Leben und sie bei ihrem.“ (Ww 55)

Rose fühlt sich oft einsam, da ihre eigene Mutter weiter weg wohnt. Dafür lebt sie nun nahe bei ihren Geschwistern; so spüren sie, dass sie immer noch eine Familie sind.

In seiner Freizeit spielt Beto gerne Fußball oder geht am Fluss angeln. Oft ist er auch mit seinem eigenen Boot unterwegs. Von Zeit zu Zeit macht er mit seiner Familie Aus-

flüge zu den Plätzen der näheren Umgebung oder zu den nahe gelegenen Stränden. Er liebt ruhigere Orte, weil es an größeren und belebteren Plätzen manchmal auch gefährlich ist. Die Jugendlichen fahren laut Beto auch nach Mosqueiro, Ananindeua und Belém, wo sie sich gegenseitig die besten Lokale und Plätze empfehlen. Des Weiteren gibt es auch viele Punktfußballspiele in der näheren Umgebung.

„Oft spielen wir auch dort: auf den Inseln von Ananindeua, auf der Insel von João Pilatos, in Igarapé Grande, Caiçal, das wir hier Santa Barbara nennen. Nach Outeiro machen wir manchmal Ausflüge, die Jugendlichen wollen dort zu den Stränden; dann nehmen wir ein Boot und fahren dort hin.“ (Vm 204)

Nach Mosqueiro fahren die Jugendlichen fast täglich. Rose mag die Strände auch gerne. Sie erzählt, dass sie vor der Hochzeit noch öfters auf Feste und zum Biertrinken gegangen sind. Nach ihrer Schwangerschaft gehen sie nur an Orte, wo sie ihre Kinder mitnehmen können und es auch ein Programm für Kinder gibt. Dort trifft sich oft die ganze Dorfgemeinschaft.

Die Menschen in Caruarú haben eine sehr enge Bindung und Beziehung zur Natur. Die Ansiedlung ist umgeben vom Wald und der einzige Zufahrtsweg ist der Fluss. Rose bezeichnet den Fluss als ihre „Quelle des Lebens“ (Ww 109). Die Pflanzen brauchen das Wasser zum Leben. Der Erdboden bleibt durch das Wasser fruchtbar und auch die Fische brauchen das kühle Nass. Die Bewohner sind folglich sehr abhängig vom Fluss und seinem Wasserstand. Rose meint, dass der Fluss ihnen die gewisse „Brise“ zur Erfrischung gibt. Ohne Bäume, Pflanzen, Tiere und Vögel wäre ihr Leben undenkbar. Sie gehören zu ihrem persönlichen Freiheitsgefühl untrennbar dazu.

Ein gewisses Moment der Verunsicherung besteht bei den Bewohnern Caruarús im Hinblick auf die Eigentumsverhältnisse der Grundstücke, auf denen sie sich ihre Häuser gebaut haben. Das Land gehörte ursprünglich einer gewissen Familie Fros, die das Land an ihre Nachkommen vererbt hat. Da die Einwohner keine Eintragungen beim Katasteramt vorgenommen haben, können viele nunmehr kaum eine direkte Verwandtschaft nachweisen. Somit sind sie nicht unbedingt rechtmäßige Besitzer der jeweiligen

Grundstücke. Es herrscht im Dorf folglich die Angst, dass jemand Besitzansprüche geltend machen könnte und sie ihre Bleibe verlieren könnten.

„Die Leute kommen hier an und geben den Namen Fros an, sagen, sie seien Verwandte der Familie Fros, damit sie hier ein Stück Land haben können. Diese Verteilung ist ein wenig irregulär geworden. Sie können diese Prozesse nicht verhindern, weil sie die Grundbesitzverhältnisse nicht kennen. [...] Für sie ist dies eine Sorge, da diese Frage des Grundbesitzes nicht geklärt ist.“ (Uw 94)

### **„Raizes do Caru-Aipim“**

Die Tanz- und Folkloregruppe „Raizes do Caru-Aipim“ gibt den Mitgliedern einen inneren Halt wie in einer Familie. Auch die Leiter fühlen sich für die Gruppe verantwortlich, wie für eine „zweite Familie“ (Uw 56). Die Mitglieder respektieren weitestgehend den Choreografen Bené<sup>121</sup>, der durch seine tänzerischen und künstlerischen Fähigkeiten die Grundmotivation in der noch jungen Gruppe überzeugend herstellen konnte. Viele Jugendliche sind von ihm fasziniert und konnten sich mit ihm identifizieren.

„[...] Der Choreograf hat immer diese Aufgabe, Verantwortung zu vermitteln, für Disziplin zu sorgen und auch eine ethische Grundhaltung zu zeigen, d.h. die anderen Personen zu respektieren, nicht nur die Leiter sondern auch alle anderen Mitglieder der Gruppe. Diese Haltung des Choreografen vermochte es, eine Einheit in die Gruppe zu bringen. Ich glaube, dass sie dies sehr gut aufnehmen konnten.“ (Uw 56)

Der gemeinschaftliche Aspekt steht folglich stark im Vordergrund der Gruppenbildung. Die soziale Bindung der Jugendlichen untereinander und zu den Leitern ist wichtig für ihre Identitätsentwicklung und ihr Lernen, wie sie sich in anderen Rollen benehmen sollen, um gemeinsam als Gruppe ein Ziel zu erreichen. Dieses Erlebnis als Gruppe in neun Monaten<sup>122</sup> eine gemeinsame Arbeit mit Erfolg präsentieren zu können, ist eine wichtige Lernerfahrung für Heranwachsende.

„Es ist eine positive Erfahrung. Die Entwicklung, die wir beobachten können zwischen den Jugendlichen. Alle Tänzer haben diese Lust und Freude, man sieht ihren Enthusiasmus beim Tanzen. Man kann sagen,

---

<sup>121</sup> Bené gehört in Belém zur Gruppe „Moara“. Er arbeitete oft auch gemeinsam mit seiner Frau Flávia in Caruarú.

<sup>122</sup> So lange besteht die Gruppe zum Zeitpunkt der Interviewdurchführung.

dass sie sich jedes Mal noch mehr dafür interessieren, andere Tänze probieren wollen. Das alles ermuntert uns sehr.“ (Vm 195)

Der Tanzlehrer Bené, der über die Organisation Ampliar zu der Gruppe gefunden hat, macht diese Arbeit ehrenamtlich. Sein Hauptmotiv ist laut Vm Aussage eben die beschriebene große Freude und die enorme Kraft, mit der die Tänzer bei den Proben mitmachen und sich begeistern lassen (Vm 145-146). Das Motto der Gruppe lautete:

„Wenn du die Kraft der Freude spürst, kannst du alles verändern.“ (Vm 284)

Es ist auch wichtig, dass die Gruppe im Leiterteam zwei Männer und eine Frau hat, da dies für die Auseinandersetzung und Identitätsentwicklung notwendig ist. Jungen kommen mit Männern leichter ins Gespräch, weil sie sich besser identifizieren können und ihre Erfahrungen auch bezüglich ihrer Körperwahrnehmung beim Tanzen besser austauschen können, meint Vm. Ähnliches gilt für Mädchen im Gespräch mit Frauen.

„Die Jungen können generell besser mit Männern in einen Dialog eintreten und Ww hat bessere Gespräche mit den Mädchen, aber auch mit den Jungs. Aber um es auf den Punkt zu bringen, der Mann öffnet sich leichter bei anderen Männern als bei Frauen.“ (Vm 228)

Viele Eltern sind nach einiger Zeit auf das Leiterteam zugekommen und haben berichtet, dass sich das Verhalten ihrer Heranwachsenden grundlegend gewandelt hat. Die Konflikte und Streitereien innerhalb der Familien und im engeren Freundeskreis sind deutlich zurückgegangen. Die Jugendlichen haben durch das Tanzen mehr Selbstvertrauen entwickelt und dadurch ihre Mentalität etwas verändern können (Vm 148). Das Leiterteam hat aber auch ein hartes Stück Arbeit vollzogen, nicht akzeptable Verhaltensweisen sanktioniert und einige nicht belehrbare Jugendliche solange suspendiert, bis sie ihr Verhalten von sich aus ändern wollten. Die Tanzgruppe hat eine Verhaltensordnung mit 33 Regeln wie bspw. das Rauchverbot während der Proben oder die Pünktlichkeit. Eine grundlegende Änderung war es, dass Ww die Gruppenleitung an Vm abgegeben hat. Diese Entscheidung war aus verschiedenen Beweggründen zustande gekommen. Ww hat im Laufe der ersten Monate gemerkt, dass es für sie als Leiterin schwierig ist, über

disziplinarische Maßnahmen allein zu entscheiden. Einige Jugendliche konnten sich auch nach mehreren Gesprächen mit der Leitung nicht an die vereinbarten Regeln halten und mussten von der Gruppe suspendiert werden, bis sie sich selbst zu einer Besserung ihres Verhaltens entschließen konnten. Deshalb hat Ww die Leitung an Vm abgegeben. Ww bekam fortan die Rolle der künstlerischen Leiterin, um auch mittanzten zu können und Vm die administrative Leitungsrolle übertragen. Dies führte zu einer Verbesserung der Zusammenarbeit aller Beteiligten untereinander.

„[...] Wir hielten eine Rede vor der Gruppe, bei der ich sagte: Seht mal Leute, ich möchte mit euch tanzen. Dies gefiel einigen Jungen, da ihnen ein Mädchen zum Tanzen fehlte [...]. Daraufhin hatten wir eine Versammlung, bei der ich Beto als Koordinator der Gruppe vorschlug. Alle stimmten zu. Der Beto wurde Leiter der Gruppe und ich Tänzerin und leite mit Beto gemeinsam die Gruppe, aber nur als Stellvertreter falls er nicht da ist [...].“ (Ww 147)

Die Gründe, die Ww angab, waren v.a., dass sie mit der künstlerischen und administrativen Leitung der Gruppe überfordert war. Sie muss die Choreografien, die sie an den Wochenenden von Bené lernen, weiter erarbeiten und der Gruppe beibringen. Dies ist bereits ein großes Stück Arbeit. Die zusätzlich auftretenden Störungen und Problemfälle wie Streitereien bis hin zum Vorwurf des Drogenverkaufs von einigen Jungen an die Mädchen, konnte sie kaum schlichten. Aus dieser Notlage heraus erschien die Aufteilung der künstlerischen und administrativen Leitung eine allen akzeptable Lösung, die die innere Gruppenstruktur nachhaltig stärkte.

Dies zeigte sich bereits kurze Zeit später, da viele Jugendliche vorher kaum ein Fest gefeiert hatten, ohne in Streit und Schlägereien zu geraten. Jetzt kommen die Jugendlichen nach den Feiern nach Hause, ohne jedes Mal einen Konflikt heraufzubeschwören. Die Eltern der Jugendlichen bedankten sich deswegen bei dem neuen Leiterteam für die positiven Veränderungen, die sie bei ihren Heranwachsenden feststellen konnten. Dies sind laut Vm Motive für das Leiterteam, die Arbeit mit „Raizes do Caru-Aipim“ fortzusetzen.

Im Laufe der ersten neun Monate haben sich die Beziehungen unter den Tänzern und zu den Leitern vertrauensvoll gefestigt und vertieft (Vm 152). Die Jugendlichen tragen

diese gute Grundhaltung auch in die gesamte Gemeinde hinein und beeinflussen die Beziehungen untereinander positiv.

„Ich glaube, dass die Veränderungen, die hier vonstatten gehen, aufgrund der Vereinigung geschehen, weil sie sich vorher nie versammelt haben. Die Leute von Caruarú haben sich mit den Leuten vom Oberen Caruarú nie getroffen, auch nicht mit den Leuten von Tucumandeua. [...] Traf sich jemand von Caruarú und Tucumandeua zum Fußballspielen, gab es sofort einen schlimmen Streit. Heute haben sie ihre Verhaltensweisen schon geändert.“ (Ww 139)

Ein anderer Persönlichkeitsaspekt der Jugendlichen der Flussbevölkerung ist eine gewisse Zurückhaltung und Schüchternheit, die sie im Vergleich zu fremden Menschen spüren. Die Flussbevölkerung erfährt von Leuten aus der Stadt oft eine gewisse Art der Diskriminierung in Form der Geringschätzung, die in dem negativ konnotierten Ausruf „La vem os sitioaras.“ ihren Ausdruck findet, was übersetzt soviel wie „Da kommen die Bauern.“ heißt. In der Flussbevölkerung lebt dadurch eine große Minderwertigkeit im Eigenbild auf, die zum Teil in der mangelnden Bildung ihre Wurzeln hat. Die Flussbevölkerung besteht zudem meist aus relativ armen und einfachen Leuten, die hier ein Stück Land gefunden haben, wo sie wohnen und von der Subsistenzwirtschaft leben können.

„Einmal kam ein Mädchen weinend zu mir: Warum nennen sie mich „Sitioara“<sup>123</sup>? Du hättest sie anblicken sollen und sagen können: Ich bin stolz darauf, eine Sitioara zu sein! Das Mädchen fragte mich, warum ich das gesagt hätte. Weil ich an einem Ort lebe, wo es Fisch gibt, hier bin ich frei, man kann spazieren gehen, man hat nicht die Sorge überfallen oder vergewaltigt zu werden oder Hunger zu leiden. [...] Gleich ob du eine hässliche oder schöne Bermudas trägst, du hast sie nicht gestohlen, du hast nicht gebettelt, sie wurde bezahlt vom Schweiß deines Vaters. Dies solltest du sagen [...], wenn dir jemand dies sagt. [...] Du wohnst in einem Dorf und hast dein Haus zum Wohnen. [...]“ (Ww 327)

Durch die intensive Arbeit in der Tanz- und Folkloregruppe hat sie vielleicht das erste Mal in ihrem Leben eine Wertschätzung ihrer künstlerischen Ausdrucksfähigkeit von Außenstehenden erfahren. Diese grundlegende Veränderung beeinflusst auch ihre Selbstwahrnehmung und die des Fremden positiv (Vm 200). Die Jugendlichen setzen sich mit ihrem eigenen Leben auseinander und erkennen vielleicht teilweise den Wert dieses einfachen Lebens am Fluss.

---

<sup>123</sup> Port. = „Kleinbauer“.

Einmal pro Monat trifft sich die Gruppe zum Gespräch, bei dem neue Ideen und auch Kritiken besprochen werden können. Dies fördert den Gedankenaustausch und ist eine Art von „Psychohygiene“ der Gruppe, die das zuträgliche Gruppenklima fördert und eine günstige Entwicklungsdynamik vorantreibt (Vm 244).

Einen hohen Stellenwert in punkto Motivation haben die öffentlichen Auswärtsauftritte für die Jugendlichen, bei denen sie zeigen können, was sie gelernt haben und was die Kultur- und Tanztradition Parás ausmacht.

### **3.2 Religiöses Basisverständnis und seine Wandlungen**

Die Multiplikatoren sind katholisch sozialisiert. Die Jugendlichen der Tanz- und Folkloregruppe sind teils katholisch und anderenteils pfingstlerisch sozialisiert. Seit zwei Jahren ist Ww in der Gemeinde auch als Katechetin der katholischen Kirche tätig. Sie hält Andachten und gibt Religionsunterricht für 12-14-Jährige. Bei der Vorbereitung der Messen und Festivitäten der katholischen Kirche arbeitet sie ebenfalls federführend mit. Ihr geht es dabei auch um Transformationen der traditionellen Gottesdienststruktur (Ww 87). Seitdem sie die Tanz- und Folkloregruppe leitet, ist es ihr auch gelungen, die Jugendlichen zur Teilnahme am Fest für Santa Rosa da Lima zu bewegen. In Caruarú ist das religiöse Fest für die Santa Rosa da Lima ein jährlicher Höhepunkt im kirchlichen Festkalender. Es wird während dem letzten Wochenende im August begangen. Das Fest beginnt mit einer neuntägigen Andacht (port. 'novenários') und einer Flussprozession der Heiligen, ausgehend vom Hafen Pelé im Stadtteil Maracajá bis ins Dorf Caruarú. Es kommen viele Gäste aus Belém, den umliegenden Inselgemeinden wie Icoaraci und Cotijuba und aus den Gebieten der „salzigen“ Gewässer.

In die Vorbereitungsprozesse des religiösen Festes ist nahezu die gesamte Ansiedlung involviert. Da das Fest eine große Bedeutung hat, sind sich die Veranstalter Caruarús auch der Verantwortung gegenüber den zahlreichen Gästen bewusst. Manche Jugendlichen übernehmen nun auch mehr Verantwortung für die innergemeindliche Arbeit, die sich bei solchen kirchlichen Festen präsentiert und ihren Ausdruck findet (Ww 91). Es ist

an dieser Stelle wichtig darauf hinzuweisen, dass von den Jugendlichen der Tanz- und Folkloregruppe einer angab, regelmäßig die Messe zu besuchen und explizit äußerte, an Gott zu glauben. Diese Einbindung der Jugendlichen in die religiösen Feiern des Ortes ist laut Ww ein Erfolg für das Tanzprojekt „Raizes do Caru-Aipim“.

„Die Jugendlichen müssen sich der Kirche noch mehr annähern, aber im Vergleich zu früher hat sich bereits einiges verbessert, weil sie vorher nie die Kirche betreten haben, am Neun-Tagefest haben sie nicht teilgenommen, sie haben nichts begleitet. Sie kamen nur und begannen ihre Raufereien [...]. Heute ist es anders, sie nehmen schon teil. Im vergangenen Jahr haben wir eine Prozession nur hier in der Gemeinde veranstaltet, um sie in die Festivitäten einzubinden. Es gab auch einen Chor der Jugendlichen Caruarús. Wir spielen auch die 'Wachen der Heiligen' selbst. [...]" (Ww 93)

Zu Beginn jeder Tanzprobe haben die Jugendlichen mit ihren Leitern ein kurzes Gebet gesprochen. Dies war schon selbstverständlich (Ww 105). Auch am Ende einer jeden Probe sprach Ww ein kurzes Dankesgebet, in dem sie Gott für die Probe und die Mitarbeit dankte. Doch vor drei Monaten haben sie damit aufgehört. Den Grund kann Ww nicht nennen. Sie meint nur, dass sie im Laufe dieses Interviews das erste Mal darüber nachgedacht hat. Sie meint, ein Gebet bewirkt eine innere Festigung der Tanzgruppe. Die Jugendlichen wissen kaum etwas über ihre Religion, sei es nun die katholische Kirche oder die Pfingstkirche. Ww ist der Meinung, dass die Jugendlichen etwas über ihre Religion wissen sollten. Sie begründet dies folgendermaßen:

„Ich finde, dass jeder ein wenig über die Religion wissen sollte, weil die Religion uns seit unserer Geburt begleitet, [...] sie kommt schon von unseren Vorfahren, deshalb sollte man die Geschichte kennen, wie die ersten Menschen geboren wurden, wie die Menschen Christen wurden und wie der Mensch zum Menschen wurde.“ (Ww 103)

Einige der Jugendlichen lesen die Bibel und mögen es, zu studieren. Viele andere interessieren sich dafür kaum und wollen auch nichts darüber wissen. Es ist also in Roseanes Erziehung innerhalb der Tanz- und Folkloregruppe auch eine vorsichtige religiöse Sozialisation eingebunden. Es wird versucht, die Aktivitäten der Gruppe mit den Festivitäten der katholischen Kirche zu verbinden und eine Begegnung der Jugendlichen mit der katholischen Religion zu ermöglichen.

### 3.3 Kulturelle Reflexion

Folklore ist für Vm und seine Familie ein Ausdruck seiner Kultur, die sich auf ihr Leben am Fluss, auf ihre Arbeit und das tägliche Leben bezieht. Die Flussbevölkerung ist sozusagen eine eigene kulturelle Nische, zu der diese besonderen folkloristischen Tänze gehören, die teils das Leben der Bewohner an den Flüssen Amazoniens darstellen und Geschichten davon erzählen (Vm 172). Daher kommt auch der Name der Tanz- und Folkloregruppe, der aus der täglichen Landarbeit in der Gemeinde entstand.

„In unserem Fall der Gruppe 'Raíces do Caru-aipim' verhält es sich so: Der Name kommt von 'Caru', das will sagen 'unser Land', unser Stückchen Erde unserer Gemeinde Caruarú. Die 'Aipim', die unsere Kultur ist, für die wir arbeiten, ist der 'Maniok', der für uns die Ernährungs- und Einkommensquelle schlechthin ist und unser tägliches Auskommen sichert. Hier in der Gemeinde leben wir von Tucupi und Farinha.“ (Vm 172)

Die Bewohner der Gemeinde leben von der Subsistenzwirtschaft, was Schwierigkeiten mit sich bringt. Die Ernteerträge sichern gerade das tägliche Überleben und werfen kaum Gewinne ab, die notwendige Anschaffungen finanzieren oder eine Rücklage für schlechte Zeiten bilden könnten.

Die wirtschaftliche Misslage wirft ihren Schatten auch auf die untersuchte Tanz- und Folkloregruppe. Der Ausstattung der Gruppe sind dadurch starke Limits gesetzt. Die Gemeinde hat keine eigene Musikgruppe, es fehlt an technischer Ausstattung wie einer Musikanlage und auch an Kostümen für die verschiedenen Darbietungen.

„Wir haben hier Barrieren. Wir haben den Tanz, aber uns sind starke Grenzen auferlegt, da es uns erst neun Monate gibt. Wir haben keine eigene Musikgruppe und kaum Ausstattung wie Tanzkostüme. Dies sind Limits. Aber unser größtes Anliegen ist es, zu zeigen, dass wir diese Arbeit schaffen können. Nicht nur ich als Beto, sondern diese Arbeit können auch andere fortsetzen, falls sie mich entlassen würden, denn dies ist eine Rückkehr zum Gemeindeleben.“ (Vm 279)

Ein Grundmotiv für die Gruppe „Raizes do Caru-Aipim“ ist es, ihre Kultur und Traditionen des Dorfes nach außen zu tragen. Durch die auswärtigen Aufführungen werden die Fähigkeiten und Tänze der Tanz- und Folkloregruppe des Dorfes in anderen Gemeinden bekannt und wert geschätzt. Eine Kritik vieler Eltern an der Tanz- und Folkloregruppe

war der Vorwurf, dass die Arbeit nur etwas für die eigene Gemeinde bringt, da sich andere nie dafür interessieren werden. Durch die erfolgreichen Auftritte über die Dorfgrenzen Caruarús hinaus wurde diese Befürchtung widerlegt.

„Gott sei Dank, gab es auch wichtige Auftritte wie im Stadtpark Bosque Rodrigues Alves in Belém, im Nave Disko Club in Mosqueiro. Wir haben noch mehr Einladungen zu anderen Veranstaltungen wie zum „Festival das Águas“ in Mosqueiro. Dies ist ein sehr wichtiger Event und wir sind damit sehr zufrieden. Unsere Jugendlichen des Dorfes haben mittlerweile eine andere Mentalität entwickelt. Sie können auf die Streitereien und Drogen heute verzichten. Jetzt konzentrieren sie sich mehr auf die Proben und Auftritten, und achten darauf, ob sie gut oder schlecht tanzen. [...]“ (Vm 86)

Vorher wollten die Jugendlichen mehr über die aktuellen und modernen Tänze wissen und sie erlernen, wie z.B. den Brega. Die traditionellen Tänze Parás wie der Carimbó lagen nicht in ihrem Interesse (Vm 170). Die Wiederentdeckung des regionalen Kulturguts wie z.B. die Curimbó<sup>124</sup> Parás hat die Jugendlichen teils ihre Wurzeln finden lassen und stärkt ihr Selbstwertgefühl.

Alle Tänze der Gruppe werden vor Probenbeginn sorgfältig ausgewählt. Die Geschichten, die den Tänzen zu Grunde liegen, werden studiert. Es wird eine Zusammenfassung erarbeitet und an die Jugendlichen vermittelt (Ww 313). Die Choreographien nehmen Themen des Alltags der Landbewohner unter Einbeziehung indigener Mythen auf, die im folgenden Kapitel näher vorgestellt werden.

## **Mythen und Legenden**

In den Aktivitäten der Tanz- und Folkloregruppe fließen mehrere kulturelle Aspekte zusammen: der traditionelle Tanzschritt, die zeitgenössische Choreographie, der körperliche Ausdruck der Tänzer und die regionalen Erzählungen, teils der indigenen Mythologie. Das Schnittmuster ist transkultureller Art, in dem Sinne, dass sich hier ein neuer tänzerischer Ausdruck formt.

---

<sup>124</sup> Curimbó = spezielle Trommel, aus einem Baumstamm gefertigt, mit Tierhaut bezogen, die dem *Carimbó* seinen Namen gegeben hat.

„Ich glaube, dass es um unsere Kultur geht. Um genau zu sein, geht es um unsere Legenden, unser Zusammenleben, das oft in unserer Gemeinde zu beobachten ist, in Pará, in Belém. Ich glaube, darum geht es.“ (Vm 307-308)

Ein weiterer Aspekt ist das Projekt, die Capoeira in den Folkloretanz mit einzubeziehen. Es geht hier um die Steigerung der Wertschätzung ihrer Arbeit bei Freunden und Verwandten, die zwar nicht aktiv an der Gruppe teilnehmen, aber stille Beobachter sind. Durch die Beliebtheit der Capoeira kann eventuell auch der Erfolg der Tanzgruppe gesteigert werden.

„Um neue Leute zu werben, haben wir schon seit längerem ein Projekt im Kopf, das gerade im Entstehen ist: Wir versuchen, die Capoeira in den folkloristischen Tanz einzubeziehen [...]“ (Ww 267)

Hier wird versucht, die Tanzgruppe für Traditionsgut aus Zeiten der Sklaverei zu begeistern, das heute in Brasilien und auch in anderen Teilen der Welt beliebt geworden ist. Die Capoeira<sup>125</sup> war ursprünglich eine Art Schaukampf, den die Sklavenarbeiter der brasilianischen Zuckerrohrplantagen nach Feierabend praktizierten, um ihrem Aufbegehren und ihrer Aggression gegenüber den Herren Ausdruck zu verleihen. Vielleicht stand dahinter auch die körperliche Ertüchtigung, um eines Tages der Sklavenarbeit entfliehen zu können. Es ist bekannt, dass viele entflohenen Sklaven sich über ganz Brasilien verstreut in sogenannten „Quilombos“<sup>126</sup> zusammenfanden (vgl. Meissner & Mücke & Weber 2008, S. 142 ff.).

Die Folkloretänze beruhen teils auf indigenen Mythen wie der Legende vom Boto<sup>127</sup> von Japanema. Die Einbindung regionaler Mythologeme ist Grundelement der Folkloretänze der Gruppe.

---

<sup>125</sup> Im Langenscheidt Wörterbuch für Portugiesisch wird interessanterweise die zweite Bedeutung für port. capoeira als 'Hahnentanz' angegeben. Es ist auch aus anderen lateinamerikanischen Ländern die kulturelle Attraktion der „Hahnenkämpfe“ bekannt.

<sup>126</sup> Das waren dorfähnliche Siedlungen im Wald von entflohenen Sklaven, die teils revolutionären Umsturzideen folgten.

<sup>127</sup> Vgl. Siqueira 2002.

„Die Folklore sind die Tänze und die Mythen. Es ist das, was um uns herum passiert, die Probleme der Legenden, der Tänze, der Tänze des Carimbó, die Tänze, die von Japanema erzählen, die vom Boto sprechen und auch andere Mythen erzählen. Das ist die Folklore, die wir hier haben, deswegen sind es folkloristische Tänze, denn wir tanzen nicht Carimbó, wir tanzen die Inversion des Carimbó als Folklore.“ (Ww 271)

Die Musik der Folkloretänze hat teils den Carimbó als Grundrhythmus, der ursprünglich aus den religiösen Umbanda-Kulten stammt. Einer der Meister des Carimbó in Belém ist Veriquette. Er erklärte bei einem Interview zu seinem 75. Geburtstag beim TV Cultura im August 2005 in Belém, dass die Rhythmen aus den Ritualen der Umbanda stammen. Umbanda ist eine der populären Volksreligionen in Brasilien, die sich im Hintergrund der katholischen Volksfrömmigkeit bis heute erhalten hat und sich einer großen Beliebtheit erfreut. Ihr Charakteristikum ist der Glaube an eine übernatürliche Welt der Geister und Seelen, mit denen die initiierten Medien Kontakt aufnehmen, um den Gläubigen Hilfestellung und Heilung zu vermitteln.<sup>128</sup> So antwortete auch Veriquette auf die Frage des TV-Reporters, ob der Meister zur Umbanda gehört, nein, er sei katholisch. Die Verleugnung aus einer tiefen Minderwertigkeit heraus, dieser als primitiv und abergläubisch verurteilten afrobrasilianische Religion durch katholische Entitäten, durchzieht bis heute die öffentliche Meinung vieler Belémer. Die transreligiöse und transkulturelle Vermischung von Elementen unterschiedlicher Ursprünge im Folkloretanz wird hier angedeutet.

Hinzu kommt eine tief verwurzelte Volksgläubigkeit in Bezug auf eine übersinnliche Welt der Geister und Seelen verstorbener Ahnen (vgl. Maués & Villacorta 1998, S. 21). Die Multiplikatoren berichten von persönlichen Erlebnissen, bei denen ihnen im Wald oder am Fluss meist in der Nacht Gestalten dieser indigenen Mythen und Legenden begegnet sind.<sup>129</sup>

„Der Boto, wenn er normalerweise heraussteigt, dann ist er ein junger Mann, ganz in weiß gekleidet, mit einem Hut, immer mit Hut, und jagt die Nacht umher nach Frauen. – Die Matintaperera<sup>130</sup>, von denen die

---

<sup>128</sup> Vgl. meine Arbeit über Umbanda (Sadzio 1997).

<sup>129</sup> Zum Aberglauben siehe Hemminger 2003, S. 116 ff.

<sup>130</sup> In der Region um Salgado sind die Matintaperera oder die Labisônio Personen, die vom Schicksal dazu vorbestimmt sind, sich jede Nacht in ein Tier zu verwandeln. Dies können Männer oder Frauen sein. Die

Leute erzählen, ist eine Alte, die, wenn sie erscheint, ihr Gesicht hinter Haaren verborgen hält. Die Leute schauen sie an und wenn die Matintaperera den Leuten näher kommt, betäubt sie den ganzen Körper der Person, man kann sich nicht mehr bewegen, bleibt gelähmt. Ein anderes Mal erscheint sie und geht vorüber. Wenn man sie herbeipfeift und beginnt, sie zu beschimpfen, dann wirft sie einen um und macht mit einem, was sie will. Das ist verschiedenen Leuten passiert.“ (Gespräch über Zauberei, 26)

Das Leben als Flussuferbewohner beschreiben alle Multiplikatoren als gut. Sie leben in enger Bindung mit der Natur und kennen sich in der Gegend, auf den Flüssen und im Wald aus. Die Gefahren bei nächtlichen Bootsfahrten lassen den Bootsmann oft das Bedürfnis spüren, um Schutz und Geleit einer höheren Macht zu beten. In der Regenzeit schwellen die Flüsse stark an und große Baumstämme stellen oft Gefahren dar, wenn sie das Boot rammen. Aus diesen Erfahrungen mit dem Fluss, dem Wald und den lau-ernden Gefahren entstammen viele Themen und Motive der Mythen und Legenden, die immer wieder reichen illustrativen Stoff für das alltägliche Leben am Flussufer des größ-ten Flusssystem der Erde abgeben. Diese symbolische Zwischenwelt in Form von Er-zählungen wird künstlerisch gestaltet, verändert und findet in den folkloristischen Tän-zen der „Raizes do Caru-Aipim“ als *Körpersprache* ihren Ausdruck. Diese Art der Tänze und der Musik vermischen persönliches reales Erleben der Bewohner mit ihrer Phanta-sietätigkeit hin zu den ausdrucksstarken Tanzvorstellungen der vorliegenden Gruppe.

#### 4. Zusammenfassung

Die Tanz- und Folkloregruppe „Raizes do Caru-Aipim“ ist eine sehr junge Gruppierung, in der die Multiplikatoren die typischen Anfängerprobleme im Hinblick auf Disziplin und Ordnung haben. Die einfache Bevölkerung der kleinen Flussdörfer Oberes und Unteres

---

Matintaperera kann sich in viele verschiedene Tierarten verwandeln, wie ein Schwein. Eine Fledermaus oder ein Vogel sind die gefürchtetsten und gefährlichsten Zauberer, weil sie fliegen können (vgl. Maués & Villacorta 1998, S. 21). Diese Personen haben oft einen teuflischen Pakt im Tausch für irgendwelche Leis-tungen wie Geld oder Macht geschlossen. Es wird erzählt, dass die Kraft der Matintaperera von Generati-on zu Generation vererbt wird. Bspw. fragt die Großmutter eine speziell dafür ausgewählte Enkelin, ob sie *das* Geschenk möchte, und wenn die Enkelin diese Frage mit *ja* beantwortet, geht im Laufe der Zeit die Kraft auf sie über, indem ihr ein *Papagei* zwischen den Schulterblättern wächst. Er gibt ihr mit Eintritt ins Erwachsenenalter, die Kraft zu fliegen und sich in eine Hexe verwandeln zu können (vgl. Maués & Villacor-ta 1998, S. 21).

Caruarú finden durch das Angebot – in Zusammenarbeit mit der Institution Ampliar aus Belém – die Möglichkeit, folkloristische Tänze einzuüben. Diese Art der Folkloretänze ist ein interessantes Beispiel für einen transkulturellen Verschnitt aus Elementen populärer Volkskultur und traditioneller Stoffe der indigenen Mythologie. In diesen Tänzen finden sich die Multiplikatoren in ihrem Alltagserleben am Flussufer als einfache Subsistenzwirtschaftler wieder. Die folkloristischen Tänze spiegeln ihre psychischen und emotionalen Grundstimmungen des täglichen Lebens vom Fischfang, dem Sammeln von Früchten, dem Freundschaftenschließen, dem Lieben und Geliebtwerden bis hin zum Streiten und in Konkurrenz miteinander stehen.

Die Bemerkung der Multiplikatoren, dass die Jugendlichen vorher oft durch Schlägereien, selbst bei kirchlichen Festen, aufgefallen sind und sich diese Gewalttätigkeit seit Bestehen der Tanzgruppe spürbar verringert hat, spricht dafür, dass die Jugendlichen durch die künstlerisch-tänzerische Arbeit einen Teil ihrer Aggressionen nun sublimiert<sup>131</sup> im Tanz ausdrücken können (vgl. Polo Müller 2005).

Die Multiplikatoren haben durch die Differenzierung der Rollen des ersten und zweiten Leiters eine gute Struktur gefunden, um die Gruppe zu leiten. Der Choreograf hat durch sein Können und seine Begabung den Jugendlichen die Möglichkeit zur Identifikation gegeben und sie dementsprechend zur Teilnahme und zur Praxis motivieren können (vgl. Freud 2000, Bd. IX). Die Leiterin arbeitet gleichzeitig als Katechetin der katholischen Kirche. Ihr gelang es, die Jugendlichen und auch deren Eltern mehr in die traditionell-religiösen Festveranstaltungen der katholischen Kirche einzubinden und zur Übernahme von Aufgaben anzuregen (vgl. Kunstmann 1997, S. 103 ff.). Dies spricht auch für den Erfolg dieser Tanzgruppe, die nicht nur die eigene Lust und Freude am Tanzen auslebt, sondern Verantwortung in der Dorfgemeinschaft übernimmt und die Dorfstruktur nachhaltig verbessert. Die Jugendlichen werden gefördert, indem sie zur regelmäßigen

---

<sup>131</sup> Vgl. den Begriff der „Sublimation“ in der Psychologie S. Freuds. Der Begriff der Sublimation bedeutet, dass die Triebkräfte des Menschen im Prozess der Subjektwerdung gesellschaftlich anerkannten Tätigkeiten, teils schöpferischer Art, untergeordnet werden.

Teilnahme am schulischen Unterricht motiviert werden, um die Bildungs- und Erziehungsinhalte zu internalisieren (vgl. Keupp 2007).

Die RIB ist im Kontrast zur QUA eine noch sehr junge Tanz- und Folkloregruppe. Die Gruppenstrukturen sind durch das Leiterpaar in Zusammenarbeit mit dem Choreografen anders gestaltet (vgl. Freud 2000, Bd. IX). Es geht vordergründig darum, die Sozialstruktur in der dörflichen Ansiedlung am Fluss zu verbessern. Insofern kann man auch bei dieser Gruppe von einer „*ontologisierenden Beheimatung*“ (Helsper 1997, S. 186) sprechen. Die Flussbevölkerung lebt von der Subsistenzwirtschaft, die teils karge Ernten einbringt. Hauptziel der Gruppe ist es, herumlungernenden Jugendlichen eine Möglichkeit des künstlerisch-tänzerischen Ausdrucks zu bieten. Es gelingt eine starke Identifikation mit dem charismatischen Tanzlehrer, der die Teilnehmer motivieren kann (ebd., S. 186). Nach der arbeitsintensiven Probenzeit kommt die Gruppe in den Genuss des Erfolgs bei öffentlichen Auftritten im Dorf selbst und der näheren Umgebung. Die ländlich geprägten Strukturen tragen dazu bei, dass die Jugendlichen Caruarús im Vergleich zur BRG oder der QUA in einem geschützten Umfeld aufwachsen können (Keupp 2007, S. 16 ff.). Dennoch wird der hohe Stellenwert schulischer Bildung von vielen Eltern und ihren Heranwachsenden nur verschwommen wahrgenommen (vgl. Schöfenthaler 1984).

Die befragte Gruppe bietet nicht nur für die teilnehmenden Jugendlichen eine *ganzheitliche* Tanzausbildung an, sondern leistet auch eine intensive Elternarbeit, die in keiner der anderen Gruppen so deutlich ausgeprägt ist (vgl. Flechsig 2000, S. 2; Richter Reimer 2004, S. 73). Für Caruarú ist die institutionelle Ampliar Initiative ein Weg, die Defizite an grundlegender Bewusstseinsbildung der Dorfbewohner auszugleichen.

Ein wichtiger Aspekt dieses ländlichen Wohnortes ist die Beziehung der Multiplikatoren zur Natur: der Fluss, der Wald, die Strände, die Tier- und Pflanzenwelt (vgl. Maués 1995). Das Volkssimaginäre weist einen reichen Schatz von mündlich tradierten Erzählungen, Mythen und Märchen auf, die durch reale Erlebnisse der Bewohner bestätigt und im Dorfgespräch imaginär ausgestaltet werden. Es gibt in der Wahrnehmung und im

Glauben der Flussbevölkerung eine reale *Zwischenwelt* der Geister und Wesen, die sich zwischen der Menschenwelt und der Totenwelt hin und her bewegen können (vgl. ebd., S. 165 ff.; Polo Müller 2005). Manche unheimliche Erlebnisse am Fluss oder im Wald, werden dahingehend interpretiert, dass Einzelnen mythische Mischwesen auflauern und ihnen Unheil und Unglück angedeihen lassen wollen. Aberglaube und Geisterglaube sind tief in der Volksseele der Flussbevölkerung beheimatet (vgl. Maués 1995; Sadzio 1997). Die abergläubische Weltwahrnehmung und Interpretation der Flussbevölkerung fließen in die Gestaltung und Ausformung ihrer mythischen Tanzchoreografien ein und beleben das Imaginäre der einzelnen Tänzer- und Tänzerinnen, die unbewusst ihre eigenen Geschichten und Schicksale durch die Choreografien zum Ausdruck bringen.

Bei der RIB spielen transkulturelle Bricolagen eine wichtige Rolle. Indigene Tänze werden mit ursprünglich europäischen Tänzen kolonialer Herren vermischt und zu etwas ganz Neuem in den imaginären RIB-Choreografien (vgl. Flechsig 2003, S. 6).

Die Bildungsprozesse der RIB vermitteln ein Verständnis für indigene Völker in Brasilien. Jahrhundertlang hat man in der eurozentrischen Anthropologie die Ethnografie indigener Kulturen unter dem Blickwinkel der „primitiven“ Völker vermittelt (vgl. Ribeiro 1970). Hiervon kommt die Forschung erst in den letzten Jahrzehnten ab und nimmt die indigene Kulturtradition differenziert wahr (vgl. Benzi Grupioni 2005, S. 160 ff.). Das negativ belastete Bild indigener Stämme erfährt im Volksbewusstsein nur langsam einen Wandel. Oft sind diskriminierende Vorurteile gegenüber Indigenen im Umlauf.

Die Multiplikatoren der RIB setzen sich für eine Wertschätzung indigener Kultur und Tradition ein, indem sie auch Elemente indigener Ethnien in ihre Tänze und Choreografien integrieren. Dies fördert das Bewusstsein für traditionelles und regionales Kulturgut, das neuen Erkenntnissen einen Raum eröffnet. Daraus resultiert ein erweitertes Verständnis, transkulturelle Bildung zu fördern und spezielle Möglichkeiten der transkulturellen Begegnung zu schaffen (vgl. Beck-Gernsheim 2004). Kennzeichen dieser ganzheitlichen Bildungsprozesse ist die Kombination von körperorientierter Arbeit und intellektuellem Studium (vgl. Flechsig 2000; Kunstmann 1997, S. 230 ff.).

Gruppenübergreifend gilt für alle befragten pädagogischen Leiter im Kontext der Großstadt Beléms, dass sie transkulturelle Bildungsprozesse anregen. Grundbedingung ist das Portugiesische, das in ganz Brasilien als „Triangulation“ (Danis 1989<sup>2</sup>) die unterschiedlichen Ethnien, Kulturen und Religionen verbindet. Der Titel „Transkulturelle Begegnungen“ der brasilianischen Studie der UNAMA weist auf diesen Zusammenhang hin.

### **Magisch-ekstatische Tänze am Flussufer**

Auch bei der RIB handelt es sich nicht um eine religiöse Gruppe, sondern um eine spezielle Kultur- und Tanzgruppe, die von der ländlichen Lage stark beeinflusst wird und deswegen die Kultur und Tradition der Flussbevölkerung mit in ihre Arbeit einbezieht (vgl. Maués 1995). Das Leiterteam befindet sich hier selbst in einem Prozess der Identitätsfindung in ihrer Rolle als Führungseinheit (vgl. Freud 2000, Bd. IX, S. 83 ff.). Nach einigen internen Umstrukturierungen und Verteilungen der Rollen, scheint die Leitung, im Verlauf der Studie besser zu funktionieren. Dies liegt einerseits an der relativ neuen Gruppe, die erst im Begriff ist, ihre Gruppenidentität zu konstruieren und andererseits an der Struktur der Leiter selbst, denen es an Erfahrung und Wissen mangelt. Andererseits besteht durch die städtische Randlage, mangelhafte Anbindung an die städtische Infrastruktur und die ärmlichen Lebensverhältnisse auch ein starkes Moment der inneren Abgrenzung, Ablehnung bis hin zu einem Verschluss der Gruppe gegenüber fremden Städtern (vgl. Freud 2000, Bd. IX, S. 93). Dies beruht teilweise auf einem inneren Minderwertigkeitsgefühl vieler Mitglieder aufgrund schlechter Bildung und fehlender materieller Basis. Hier trifft das Muster der „ontologisierenden Beheimatung“ (Helsper 1997, S. 186 f.) zu.

Der Choreograph Bené ist die zentrale Leiterfigur dieser Tanz- und Folkloregruppe, der ein großes Potential in den Jugendlichen mobilisiert und zur Ausgestaltung bringt (vgl. Freud 2000, Bd. IX). Die Sozialisation als Flussbewohner lässt eine Offenheit in Bezug auf mystisch-mythisches Überlieferungsgut der imaginären Volksseele der Wald- und Flussbewohner zu (vgl. Maués 1995, S. 475 ff.; Sadzio 1997). Auch bei dieser Gruppe ist

die „Intensitätssuche“ (Helsper 1997, S. 187 f.; Kunstmann 1997, S. 107 f.) der Multiplikatoren dominant. In ihrer Arbeit wird an den magischen Erfahrungsschatz amazonischer Legenden und Gestalten angeknüpft, die tänzerisch und musikalisch umgesetzt werden (vgl. Maués 1995). Die religiöse Selbstvergewisserung erreicht auch in der RIB kaum die spirituelle Ebene in psychosymbolischer Perspektive.

## **IV. Die katholische Jugendgruppe – Casa da Juventude (CAJU)**

### **1. Kontextualisierung im Zentrum Beléms<sup>132</sup>**

Die erste urkundliche Erwähnung des Stadtteils, in dem sich das heutige CAJU befindet, geht auf das Jahr 1628 zurück. Am 29. März 1628 nahm die Stadtverwaltung von Belém das Gebiet des Stadtteils Marco in Besitz:

„Der Gouverneur und General Kapitän des Staates Maranhão und Groß-Pará, Francisco Coelho de Carvalho, im Namen seiner Majestät des Königs von Portugal, war es, der mit einer Schenkungsurkunde dieses Gebiet der Stadt Belém schenkte.“ (Cruz 1970, S. 35)

Es dauerte allerdings noch bis zum 18. Jahrhundert, bis das Gebiet erschlossen wurde. Bis heute ist ein Teil des Stadtgebiets Marco bewaldet geblieben. 1960 war Marco mit 40.550 Einwohnern einer der bevölkerungsreichsten Stadtteile Beléms, das entspricht ca. 11,26 % der Bevölkerung und einem Stadtgebiet von 444,4 Hektar, dies sind ca. 91,2 % der damaligen Stadtausdehnung Beléms.

Das Jugendhaus CAJU befindet sich im Stadtteil Marco, auch bekannt unter dem Namen „Marco da Légua“, der in der nördlichen Zone Beléms liegt. Hier leben 63.823 Einwohner (IBGE 2000). Marco befindet sich im Gebiet zwischen der Av. Visconde de Inhaúma, der Av. Dr. Freitas, der Av. Primeiro de Dezembro und der Av. Perimetral. Marco ist einer

---

<sup>132</sup> Vgl. unveröffentlichter Abschlussbericht der Forschungsgruppe „Transculturais“ der UNAMA, 2004.

der bevölkerungsreichsten Stadtteile Beléms und ist von der kleinbürgerlichen Mittelschicht geprägt.

Die Ansiedlung des Jugendhauses im Zentrum der Stadt spielte für die Auswahl des Ortes eine wichtige Rolle. Die kulturelle Vielfalt des Stadtteils ließ erhoffen, dass die Befragung wichtige Erkenntnisse über die religiöse Selbstvergewisserung der Jugendlichen und Multiplikatoren eines urbanen Zentrums ergeben würden.

## **2. Charakteristik der Gruppe<sup>133</sup>**

Beim ersten Kontakt mit der Generalleitung des Casas da Juventude (CAJU) hat das Team versucht, die Absichten und die Methodologie der Studie „Transkulturalität“ zu erklären. Die Leitung zeigte eine starke Sorge um die beabsichtigte Veröffentlichung der Ergebnisse, in welcher Form der Name der Institution in Erscheinung tritt und inwieweit die Leiter und die Mitglieder zitiert werden.

Nach einem langen Gespräch mit der Generalleitung des CAJUs stimmten letztendlich alle der Realisierung des Projektes mit Jugendgruppen der Gemeinde zu. Aufgrund der verschiedenen Gruppen, die im CAJU existieren, hat die Leitung entschieden, dass von diesen Arbeitsgemeinschaften die Liturgiegruppe die geeignetste für die Studie sei. Diese Jugendlichen sollten daran teilnehmen dürfen, weil sie in der Liturgiegruppe verschiedenen Arbeiten nachgehen. Sie versammeln sich jeden Sonntag nachmittag vor der Messe, bei der sie dann aktiv einige Teile übernehmen. Dieser Vorschlag wurde von der Leitung und auch von der Gruppe selbst akzeptiert.

Der erste Kontakt mit der Liturgiegruppe wurde am 5. Oktober 2003, gegen 15:30 Uhr, von zwei Studenten des Projekts realisiert. An diesem Tag nahmen die Studenten an der Versammlung teil, die in einem Saal der Gemeinde Santa Cruz stattfand. Die Studenten stellten das Projekt mit seinen Zielen, Absichten sowie die Methodologie vor. Die Ju-

---

<sup>133</sup> Vgl. unveröffentlichter Abschlussbericht der Forschungsgruppe „Transculturais“ der UNAMA, 2004.

gendlichen der Liturgiegruppe fühlten sich durch die Auswahl zur Teilnahme an einer Universitätsbefragung geschmeichelt und zeigten großes Interesse.<sup>134</sup>

## **Ein erster Überblick**

Während des Verlaufs der Studie wurde das Jugendhaus renoviert. Die Befragung wurde meist in der Kirche St. Cruz, Av. Almirante Barroso, im Stadtteil Marco, realisiert. Der Stadtteil Marco liegt im großen Stadtzentrum Beléms. Es gibt dort viele Einkaufsmöglichkeiten und er bietet durchschnittliche Wohnmöglichkeiten, überwiegend in großen Häusern und einigen einfachen Bauten.

Die Avenida, in der sich die Kirche befindet, gehört zu einer der verkehrsreichsten Straßen Beléms. Auf ihr verkehren täglich Tausende von Fahrzeugen und eine große Zahl von städtischen Bussen und Fernreisebussen in andere Städte bzw. Bundesstaaten. Es gibt auch einen Fahrradweg, der bis in die Altstadt, die benachbarten Stadtteile und zur Fernstraße BR-316 führt.

In der näheren Umgebung der Kirche trifft man Geschäfte, Schulen, Krankenhäuser, Laboratorien, Banken, Apotheken, Tankstellen, Büros, eine Polizeistation u.a. an. Die Kirche liegt in der Nähe des Botanischen Gartens Bosque Rodrigues Alves, der eine 150.000 qm große Grünanlage bietet. Er ist ein beliebter Freizeittreff für die Bewohner.

## **Die kirchliche Infrastruktur**

Es handelt sich bei der Kirche St. Cruz um eine katholische Gemeinde. Das Kirchengebäude ist einfach und schlicht gestaltet. Der Innenraum wird dominiert von einem übergroßen Kreuz, worauf bereits der Kirchenname hinweist. Vor der Kirche befindet sich ein kleiner Parkplatz, der von einem Wächter bewacht wird.

---

<sup>134</sup> Es wurden 12 soziokulturelle Fragebögen und 12 Interviews realisiert, davon neun mit Jugendlichen und drei mit Multiplikatoren.

Im Nebengebäude der Kirche befindet sich, wie bereits erwähnt, ein Saal für Versammlungen, der ca. 100 Personen Raum bietet. Hier ist auch die Grundschule St. Agostinho mit 15 Klassenzimmern, Toiletten und einem Sportplatz untergebracht.

Die Kirche macht auf den Besucher einen gemütlichen Eindruck, ist gut ventiliert, mit großen Lampen ausgestattet und bietet Platz für 500 Personen. Das Anwesen ist sehr gepflegt, sehr sauber, sowohl im Inneren als auch im Außenbereich der Kirche. In ihr gibt es auch eine Sakristei mit Tischen, Schränken und Toiletten.

### **Kurze Geschichte des Jugendhauses CAJU**

Das Jugendhaus CAJU ist nach dem zweiten Konzil eine Institution, die an die katholische Kirche angeschlossen ist. Gegründet wurde sie am 2. Februar 1959 von Pater Raul Tarares de Souza mit dem Ziel, die prekäre und ungerechte Situation vor Ort zu bekämpfen.

Das Ziel dieses Jugendhauses war damals die Idee, ein Jugendbegegnungszentrum zu schaffen und so den Eltern in ihrer täglichen spirituellen Erziehungsarbeit Unterstützung zukommen zu lassen. Dies ist bis heute so geblieben. In dieser Form installierte Pater Raul eine Evangelisierungsarbeit mit Schülern, die vom Land in die Stadt zogen, um zur Schule zu gehen. Die Jugendgruppen von Pater Raul arbeiteten an verschiedenen Projekten, wie einem „Markt des Wissens“, musikalischen Festivals, Symposien über Amazonien, Bewusstseinsbildung für die regionalen Realitäten, Studienwochen, Kunstausstellungen, u.a.

Der Zweck dieses Jugendhauses war es nicht, den Leuten Obdach zu gewähren, sondern ein Jugendtreff und Studienhaus zu sein. In dieser Zeit schlossen viele Internate in Belém und Pater Raul akzeptierte dennoch einige Jugendliche, die dort wohnten, weil sie keine andere Bleibe hatten. Sie gehörten zur Juventude estudantil católica (JEC), die sich damals auch dort traf. Zu dieser Zeit waren sie in der São Jerônimo Straße angesiedelt und heute in der Av. Governador José Malcher.

Souza (2002) bemerkt, dass die katholische Kirche ihre Aktivitäten in Bezug auf die Jugendarbeit v.a. auf ihre Schulen konzentriert, in welchen sie die Kinder der Mittel- und Oberschicht ausbildet. Sie übernimmt vom Staat die Aufgabe, die Elite der zukünftigen Führungsschicht des Landes zu unterrichten. Die Zusammenarbeit vom JEC/Pará mit dem CAJU ist die Ausweitung der katholischen Jugendarbeit auch auf die unteren Bevölkerungsschichten.

Das CAJU wurde eine sehr bekannte und populäre Institution für die jugendliche Erziehungsarbeit. Gegenwärtig ist sie auch in den städtischen Gremien der katholischen Jugendarbeit vertreten. Eines ihrer Hauptziele ist es, die katholische Jugendarbeit mit vielen anderen christlichen Gruppen in der Gesellschaft zu verbinden. Die Jugendarbeit wurde in drei Zielrichtungen geführt: religiös-sozial, religiös-politisch und religiös-kulturell.

Während der Jahre der Militärdiktatur in Brasilien entwickelte sich ein sehr starkes religiös-politisches Engagement. Man wollte ein Bewusstsein für die unterdrückte Jugend wecken. Ein Slogan dieser Zeit ist die Aktion „Karger Schrei der unterdrückten Jugend“ (O grito seco da juventude oprimida), mit der die Jugendlichen für ihre Rechte und ihre Freiheit eintraten. In dieser Zeit traf die Gemeinde ein herber Schlag, als ihr Gründer und spiritueller Leiter nach Chile deportiert wurde. Nach seiner Rückkehr nahm er seine Arbeit mit neuem Engagement auf (Histórico da Casa 2002).

Die richtungsweisende Jugendarbeit des Paters bestand aus dem Grundsatz, dass die Jugend die Jugend ausbildet. Fortan kamen immer mehr kompetente Jugendliche, die diese katechetische Erziehungsarbeit zu leisten vermochten, nach Belém. Diese Arbeiten führten die Jugendlichen immer ehrenamtlich aus.

Das CAJU finanziert sich über die Abgaben der Gemeindemitglieder, über Gaben, Firmenspenden und Basare.

Der Kern der Präambel der CAJU-Satzung laut: Jesus Christus und seine Lehren allen Menschen zu verkünden und alles zu verwirklichen, was dem göttlichen Plan des Friedens, der Gleichheit, der Liebe dient sowie die heutige Gesellschaft mitzugestalten, zu

verändern und zu transformieren und in eine mehr solidarische und wahrhaftige Gesellschaft umzuwandeln.

In seiner 50-jährigen Geschichte (2009) hat das CAJU, bekräftigt von den Aussagen der Interviewten, Tausenden von Menschen und Familien direkten und indirekten Beistand und Hilfe geleistet.

## **Seine Struktur**

Die Jugendlichen und Multiplikatoren, die befragt wurden, unterteilen sich wie das CAJU in die Organisation und die Katechese.

Die Struktur der Organisation des CAJUs ist gegliedert in die Koordination und die Versammlung. Es gibt die Generalversammlung mit einem Koordinator und einem Stellvertreter, einem Schatzmeister, einem Sekretär und den Subkoordinatoren für Administration, Kunst und Tanz, Sozialarbeit, Kommunikation, Abgaben, Treffen, Christliche Feste, Ausbildung, Infrastruktur, Vertrauensperson, Kantine, Liturgie, Buchhandlung, Verwaltung und Musik.

Die katechetische Struktur besteht aus acht Ausbildungs- und Katechesegruppen, eingeteilt nach Altersstufen und Verantwortungsbereichen im Haus:

**Cajuzinho:** Eingangsgruppe für Kinder und Jugendliche, die die Ausbildung erhalten.

**Aspirantes:** Gruppe von Jugendlichen, die im Haus an Aktivitäten mitarbeiten.

**Estagiários:** Gruppe zwischen Aspirantes und Militantes, mit höherer Verantwortung und mehr Ausbildungsdiensten.

**Militantes:** Mitglieder, die bereits Aspirantes und Estagiários waren und nun für die Planung, Entscheidung und Koordinierung von Aktivitäten im Haus verantwortlich sind.

**Pais:** Eltern von Mitgliedern, verheiratet oder alleinstehend, bekommen eine Glaubensunterweisung und führen einige Aktivitäten durch.

**Grupos de Crisma:** Katechese Gruppen.

**Primeira Eucaristia :** Erstkommunionsgruppe.

**Grupos de Formação :** offen für die Gemeindemitglieder, die sich an der Arbeit im Haus beteiligen wollen.

Bemerkenswert ist die Struktur im CAJU, die jeder Altersstufe ein ihr entsprechendes Angebot macht. Die Doppelgleisigkeit von katholischer Erziehung in der Familie und im Jugendhaus CAJU verortet die Jugendlichen in der katholischen Glaubenslehre und gibt ihnen auch ein geistliches Zuhause.

### **Seine Philosophie**

In der Schrift „Aktion in der Welt“ bringt das „Casa da Juventude“ zum Ausdruck, welches seine Praktiken und seine Spiritualität in der Belémer Gesellschaft ist. Die Methode ist die der Reflexion von Handlungen, die ein kritisches Bewusstsein erwecken soll und die täglichen Handlungen transformieren soll. Die Methodologie des CAJUs besteht aus „Sehen-Einschätzen-Handeln-Bewerten-Feiern“, deren Kern die Beobachtung der Realität ausmacht, die jeweils zu interpretieren ist und einen radikalen Transformationsprozess einleiten soll.

Die fünf Methoden werden im Folgenden kurz erläutert. Der Term „Sehen“ bedeutet, die Realität anzuschauen, die man durch sein Leben kennt, die Orte, an die man geht: die Familie, die Schule, die Arbeit u.a. Hierbei soll das Leben als *Netzwerk* verstanden werden, wobei jeder Teil seine Tribute fordert. Alles was man als Mensch macht oder unterlässt, hat Konsequenzen. Der Term „Sehen“ kann in Gruppengesprächen besprochen werden, um zu einem erweiterten Verständnis der jeweiligen Zusammenhänge zu gelangen.

Der Term „Einschätzen“ bedeutet, die Realität zu analysieren, in Bezug auf das Jugendhaus CAJU und das Licht des Wortes Christi.

Unter dem Term „Handeln“ versteht das CAJU zwei Schritte: nämlich die Planungen und die Durchführung. Die Planungen werden stets schriftlich angefertigt und beim „Sehen“

vorgestellt und beim „Einschätzen“ beurteilt. Die „Ausführung“ ist die Praxis, die Konkretisierung.

„Bewerten“ beinhaltet, die vergangene Veranstaltung rückblickend zu analysieren: Gelingen anerkennen und mögliche Fehler aufdecken, um sie zu korrigieren.

Der Term „feiern“ ist die Dankfeier für Gott, dass er seine schützende Hand über das CAJU legte und beim „Sehen-Einschätzen-Handeln-Bewerten“ gegenwärtig war.

In Übereinstimmung mit dem Dokument „Ação no Mundo“ verpflichteten sich die Mitglieder des CAJUs zur freien und spontanen Nachfolge Christi, da das CAJU der katholischen Gemeinde angehört. Die Basisprinzipien dieser Gemeinde sind: Berufung, Spiritualität, Folgsamkeit und Dienst. Die Berufung ist die Auswahl des Menschen, sich in seinem Leben zu den christlichen Werten zu bekennen. Die Spiritualität beinhaltet den Glauben an das transformierende Wirken des Heiligen Geistes im ethisch handelnden Menschen. Die Folgsamkeit bewirkt die Akzeptanz der persönlichen spirituellen Transformation des Menschen und der Dienst ist der Dienst am Nächsten in der Gesellschaft (Diakonie).

Das o.g. Dokument legt dar, dass die Mitglieder des CAJUs sich in folgenden Glaubenshorizonten ihrer christlichen Praxis bewegen:

**Animation zum persönlichen und gemeinschaftlichen Gebet:** Das Gebet ist für die Mitglieder des CAJUs der Dialog mit Gott, durch das der junge Christ seine Motivation für sein ethisches Handeln und Leben in der Gesellschaft lernt.

**Animation zur Schrift der Bibel:** Der Jugendliche des CAJUs schließt die Vereinbarung, sie zu studieren und sich an die biblischen Worte zu halten.

**Zelebrierung der Liturgie:** Die Feier des Sakraments der heiligen Eucharistie während der Messe ist der Höhepunkt des spirituellen Glaubens und die Bestätigung der Vereinbarung des Jugendlichen mit der Gemeinde.

Die Mitglieder des CAJUs glauben, dass Jesus wiederauferstanden ist und lebendig ist, unter all denen, die glauben oder auch nicht.

**Der Glaube an Maria:** Der Jugendliche des CAJUs sieht in Maria, ähnlich wie in ihrem Sohn Jesus Christus, ein Vorbild an Demut und Treue.

**Gemeindeleben:** In den Projekten und Aktionen der Kirche lernt der Jugendliche kirchliche Gemeinschaft im Glauben an das Evangelium Jesus kennen.

**Die christlichen Werte leben:** Es geht um die Bereitschaft, zu dienen, die verändernde Kraft der Liebe, die Vergebung des Erlösers, die stärkende Armut, die reinigende Keuschheit und das Mitleid mit den Armen Gottes.

**Option für die Armut:** Die Jugendlichen des CAJUs sagen, dass sie Jesus und Gott in der Realität und Erfahrung an der Seite der Armen erleben.

**Missionarischer Geist:** Die Mitglieder besprechen mit anderen Gemeinden ihre Erfahrungen und bezeugen ihr christliches Leben.

**Die Suche nach einer neuen Menschlichkeit:** Die Jugendlichen der Gemeinde sind auf der Suche nach neuen Wegen, die Menschen menschlicher zu machen, ethische und kulturelle Probleme zu lösen.

Insgesamt macht das Dokument „Ação no Mundo“ einen reflektierten und profunden Eindruck, dem Jugendhaus und seinen Mitgliedern einen Leitfaden und ein Regelwerk an die Hand zu geben, um ihr Gemeindeleben zu ordnen und ihm eine Richtung in christlicher Perspektive zu geben. Die Schlagworte „Transformation“ und auf dem Weg zu einem „neuen, menschlicheren Menschen“ sind für die vorliegende Studie aussagekräftig. In den qualitativen Interviews wird sich aber erst herausstellen, ob diese Vorsätze mit wirklichem Leben im Sinne einer transkulturellen und transreligiösen Öffnung zur Identitätsfindung erfüllt werden oder ob es sich nur um leere Floskeln handelt.

### **Die Liturgiegruppe des CAJUs**

Die Liturgiegruppe besteht seit 1995 mit dem Ziel, den Jugendlichen die Wichtigkeit, die Geschichte und die Wirkung der Liturgie innerhalb der Kirche zu vermitteln. Die Gruppe hat die Aufgaben, die heilige Messe zu organisieren, wobei dies die heilige Kommunion, die Salbung und den religiösen Teil beinhaltet.

Die Gruppe trifft sich am Sonntag zwei Stunden vor der Messe und bereitet diese vor. Das beinhaltet auch das Lesen von Bibeltexten, das Verfassen von Gebeten oder das Studium der Liturgie. Die Liturgie der katholischen Messen beruht auf dem II. Vatikanischen Konzil.

Die Motivation der Mitarbeiter der Liturgiegruppe ist das Interesse, ihr Leben auf die Freude über die Auferstehung Jesu Christi auszurichten. So beschreibt es Pater Raul Tavares im Interview (2004):

„Das Charisma unserer Arbeit mit der Jugend [...] fokussiert sich in der Formel: ´die Freude über die Auferstehung Jesu Christi´. Ich möchte damit sagen, dass die Jugendlichen traurig sein können, aber sie sollen freudige Jugendliche sein, deswegen muss die Messe Anlass zur Freude geben, so wie Christus uns mit seiner Auferstehung erfreut hat und uns unsere Auferstehung garantiert hat.“ (Padre Raul Tavares, Relatório de Pesquisa 2004, S. 41)

Auffallend ist hier der ausdrückliche Bezug auf die *Freude* im menschlichen Leben. Dies ist ein wichtiges soziales Kriterium im Verständnis brasilianischer Gruppenbildung, nämlich Mitmenschlichkeit, Freundschaften und Freude zu leben. Dies wird an o.g. Aussagen des Paters Raul deutlich.

### **Sozialstruktur der Liturgiegruppe**

Die Jugendgruppe „Liturgie“ besteht aus drei männlichen und sechs weiblichen Teilnehmern im Alter von 19 bis 28 Jahren. Keiner von ihnen ist verheiratet und keiner hat Kinder. Vier der Teilnehmer sind farbig, zwei sind weiß, einer ist braun, einer schwarz und einer indigen. Vier haben den Hochschulabschluss noch nicht abgelegt, zwei haben einen Hochschulabschluss, einer hat kein Abitur, einer hat das Abitur und einer schreibt eine Doktorarbeit.

Daran kann man bereits die Herkunft der Jugendlichen und Adoleszenten aus der Ober- und Mittelschicht erkennen. Diese Gruppe steht im großen Kontrast zur Hip-Hop Gruppe BRG, von der die überwiegende Mehrheit keinen Schulabschluss hat. Einige der CAJU Mitglieder streben sozial hochwertige Berufe an wie Anwalt und Zahnarzt. Sieben der

Mitglieder leben in ihren Ursprungsfamilien und zwei weitere sind bei Verwandten untergebracht. Die meisten von ihnen wohnen in Stadtteilen der näheren Umgebung von São Marco.<sup>135</sup>

## **Über die Religiosität der Jugendlichen**

Die quantitativen Fragebögen ergaben, dass alle Jugendlichen praktizierende Katholiken sind und an den Aktivitäten im CAJU teilnehmen. Während der Befragung kam heraus, dass neun der Jugendlichen bereits in anderen Gruppen des CAJUs mitgearbeitet haben, bspw. in den Gruppen „Religiöse Aktivität“ und „Sozialarbeit“. Nur zwei nahmen vor der Liturgiegruppe an keiner anderen Gruppe des CAJUs teil.

Bei den aktiven Jugendlichen kann man eine große Affinität zu den religiösen und sozialen Gruppen des CAJUs feststellen. Einige Jugendliche stammen aus einer katholischen Familie mit einer gelebten katholischen Religiosität. Andere Jugendliche haben engagierte Eltern, die in der katholischen Kirche mitarbeiten, auch im CAJU, wie an folgendem Interviewausschnitt deutlich wird:

„[...] Gott sei Dank, ist meine ganze Familie hier. [...] Eine meiner Schwestern war schon Gruppenleiterin dieser Gruppe, meine andere Schwester ist gerade im Urlaub, aber sie nimmt auch an dieser Gruppe teil. Mein Neffe war auch hier, nun ist er in einer anderen und meine Mutter ist auch im CAJU aktiv.“ (Gesprächskreis, Jugendliche)

Es ist wichtig zu sagen, dass fünf der befragten Jugendlichen weiterhin an anderen Gruppen teilnehmen, gleich ob innerhalb des CAJUs oder in anderen Gruppen der Sozialarbeit, Ausbildungsgruppen oder der akademischen Ausbildung der UNAMA. Die anderen vier nehmen außer an der Liturgiegruppe an keiner weiteren Gruppenarbeit teil. Dies zeigt das rege Interesse eines großen Teils der Jugendlichen für diese Arbeit in Gruppen.

---

<sup>135</sup> Vgl. Relatório final, CAJU, p. 42-51.

Zur Frage wie die Jugendlichen zum CAJU und im Speziellen zur Liturgiegruppe gekommen sind, ergaben die Befragungen, dass vier alleine zur Gruppe gestoßen sind, zwei in der Vermittlung durch Freunde, einer durch die Familie oder Verwandte, einer durch den Gründer, den Pater Raul und last but not least einer durch den Freund oder die Freundin. Zusammenfassend kann man feststellen, dass die Jugendlichen aus einem katholischen Sozialisationskontext stammen und diese religiöse Prägung sie in die Gruppe geführt hat. Die Vorbildfunktion von Eltern, Verwandten oder Freunden spielt hier sicherlich eine wichtige Rolle, die Jugendlichen in diese Art von katholischer Liturgiegruppe zu integrieren.

Drei der Jugendlichen sind erst ein Jahr in der CAJU, einer nimmt bereits zwei Jahre teil, ein weiterer ist seit drei Jahren aktiv, einer arbeitet schon fünf Jahre mit und drei sind weniger als ein Jahr dabei.

Einige Jugendlichen sind ausschließlich in der Liturgiegruppe aktiv. Dies legt die Vermutung nahe, dass die Arbeit in der Liturgiegruppe sehr ernsthaft betrieben wird und den Jugendlichen ein großes Verantwortungsbewusstsein abverlangt. Die liturgischen Dienste innerhalb der Messen als Diakonie genießen bei den Jugendlichen, aber auch den Gemeindemitgliedern, ein hohes Ansehen und zeigen eine große Resonanz in der Öffentlichkeit.

## **Über die Multiplikatoren**

Es wurden drei Interviews mit Multiplikatoren realisiert, davon sind zwei weiblich und einer männlich im Alter zwischen 20 und 30 Jahren. Sie sind alle drei in Belém ansässig. Alle haben die Hochschule noch nicht beendet. Ein Multiplikator macht im dritten Jahr das Abitur in einem staatlichen Institut für Agronomie. Eine Multiplikatorin studiert an einer privaten Universität Jura und die andere studiert im vierten Jahr Rechnungswesen, ebenfalls an einer privaten Universität.

Die drei Multiplikatoren gehen alle einer regelmäßigen Arbeit als Apothekenverkäufer, als Hilfskraft im Reisebüro der Mutter und als Praktikantin in einer Telemarketingfirma

nach. Die Gehälter bewegen sich zwischen 99 US \$ und 860 US \$. Zwei von ihnen leben allein und einer ist geschieden. Ein Multiplikator lebt bei der Mutter, den Geschwistern und Verwandten, einer bei der Mutter und der andere bei den Eltern, Geschwistern und seinem Sohn.

### **3. Ergebnisse der Interviewauswertung**

#### **3.1 Familiäre und gesellschaftliche Kontexte**

Die Multiplikatoren der Liturgiegruppe des CAJUs leben in mittelständischen Familien, die wahrscheinlich ein normales Familienleben kennzeichnet, da keine besonderen Auffälligkeiten mitgeteilt werden. Einer wohnt mit beiden Elternteilen und den Geschwistern zusammen, die anderen beiden leben bei der Mutter und den Geschwistern, da die Eltern getrennt leben. Nach den monatlichen Einkommen der Familien zu urteilen, gehören sie zur Mittelschicht. Die Multiplikatoren studieren oder machen das Abitur und tragen durch kleinere Arbeiten zum Familieneinkommen einen Teil bei.

„Sieh mal, meine Familie, besteht aus der, wo ich lebe und der meines Vaters, weil sie nicht zusammen leben, wir wohnen nicht mit meinem Vater zusammen. Ich habe keine Ahnung wie hoch das Einkommen meiner Mutter ist, vielleicht zehn Mindestlöhne<sup>136</sup>.“ (C 02, 13)

Alle drei haben bereits Partnerschaften oder Ehen hinter sich, aus denen teilweise auch Kinder hervorgegangen sind. Die Trennung von Partnern überschattet die Kontinuität von positiven Lebenserfahrungen sowohl im Elternhaus als auch in den eigenen Versuchen eine Familie gründen zu wollen. Ein sehr persönliches Schicksal erzählt Tw:

„Ich habe mit 18 geheiratet. Neun Jahre blieb ich in dieser Ehe, die eine Zeit der Reifung war, aber es war keine gute Zeit in meinem Leben. In dieser Zeit ging ich kaum aus, alles drehte sich um meinen Ehe-

---

<sup>136</sup> Ein Mindestlohn liegt derzeit bei ca. 230 Reais (1 Real = ca. 0,40 €)

mann. [...] Es war während dieser neun Jahre, als hätte ich mein Leben annulliert. Ich hörte auf zu studieren. Mit 27 Jahren trennte ich mich und begann mein Leben wieder da aufzunehmen, wo ich aufgehört hatte. Ich begann wieder zu studieren.“ (C 03, 39)

Die persönliche Erfahrung ließ Tw reifen und wieder ins Leben zurückfinden, wengleich sie dafür die Trennung von ihrem Ehemann hinnehmen musste.

Die Multiplikatoren gehen verschiedenen Freizeitbeschäftigungen nach, wie Fußballspielen, ins Kino gehen, DVDs anschauen oder in Bars ausgehen. Alle drei haben einen Freundeskreis, der sich teils aus den Mitgliedern der Liturgiegruppe zusammensetzt. Zusammenfassend kann man sagen, dass die drei Multiplikatoren normale Gewohnheiten der Mittelstandsjugend in Brasilien haben und keine Auffälligkeiten oder Unregelmäßigkeiten über ihr Privatleben mitgeteilt haben.

„Sieh mal, ich sage immer alles geschieht phasenweise, ich liebe es auszugehen und auswärts zu essen, in Pizzerien, Restaurants. Diskotheken mag ich nicht gerne, auch weil ich meine Phase des 'KM3' schon hatte. Heute nicht mehr, heute gehe ich gerne in Bars, in denen live Musik gespielt wird, Gesang mit Gitarre, das sind die richtigen Orte für mich.“ (C 02, 23)

Die Phase des jugendlichen "Sturm und Drangs" ist vorsichtig interpretiert bei dieser jungen Frau bereits vergangen. Sie wendet sich nun den wichtigen Lebensthemen zu, wie ihrem Jurastudium und geht abends aus zum Essen und gemeinsamen Feiern mit Freunden in Bars. Alle drei Multiplikatoren der Liturgiegruppe gehen intensiven Studiengängen nach und arbeiten somit daran, sich einen Beruf in der Mittelschicht zu sichern.

Die Perspektiven der Multiplikatoren auf die Frage nach ihren Träumen und Visionen über das, was Jugend für sie bedeutet, repräsentieren eine positive und hoffungsvolle Aussicht auf die Zukunft. Die bewusste Entscheidung für Gott spielt bei allen Multiplikatoren eine besondere Rolle, die den Jugendlichen bei Problemen im intrafamiliären Bereich eine neue Perspektive eröffnet. Die neue Generation soll die Welt verbessern und ihre Verantwortung für die Kinder übernehmen. Im Hinblick auf die Verführungen der Gesellschaft wie Drogen oder Alkohol als Problemlösung zu konsumieren, sehen die Mul-

Multiplikatoren Gefahren für die Jugend und die Realisierung ihrer Träume. Jugend bedeutet für sie eine Zeit der großen inneren Veränderungen im Körper, in der Persönlichkeit und im Geist. Sie beginnen, sich aus den Fesseln der elterlichen Abhängigkeiten zu befreien und suchen ihren eigenen Weg. Dabei kommen auch Zweifel und Ängste zum Tragen, die das Weitergehen der Jugendlichen lähmen können. Hier wird Christus als Vorbild und Beispiel genannt, der durch seine Wiederauferstehung ein hoffnungsvolles Licht in die Dunkelheit der menschlichen Misere entsandt hat. Die Nachfolge ist hier Gebot.

“Freude zu leben. Freude, die wir Menschen kultivieren sollen, um diese Hoffnung, die der auferstandene Christus uns gezeigt hat, zu leben und zu wissen, dass wir eines Tages daran teilhaben werden, wo Christus uns bereits in seiner Auferstehung vorausgegangen ist.” (C01, 166)

Die Multiplikatoren sehen aber auch den nötigen Kampf und Einsatz, den die Jugendlichen leisten müssen, um sich einen Platz in der kontemporären brasilianischen Gesellschaft sichern zu können. Pm führt hier als Beispiel sein eigenes Studium und sein Ringen und seine Anstrengungen für diese Ausbildung an. Er meint, es geht um die persönlichen Basisrechte von Jugendlichen, die man in der Jugend sucht und sich erobern muss, eben sein Stück *Selbstverwirklichung* leben zu können.

Eine andere Seite dieser Selbstfindungsprozesse spricht Pm an anderer Stelle an, nämlich dass viele brasilianische Jugendliche oft keinen oder kaum Anteil an diesen Reifungsprozessen haben. Vorurteile und Minderwertigkeitsgefühle sind bekannte Barrieren für Jugendliche aus unteren Schichten, nach Bildung oder Ausbildung verlangen zu wollen und auch den nötigen Respekt entgegengebracht zu bekommen. Dies sind Gründe, weshalb eine Multiplikatorin Jura studiert, um sich später stärker für die Rechte Jugendlicher einsetzen zu können.

### 3.2 Religiöses Basisverständnis und seine Wandlungen

Die Liturgiegruppe ist offen für neue Mitglieder. Die Gruppenatmosphäre wird als sehr freudig und wohltuend beschrieben. Sie bereitet die sonntäglichen Zeremonien vor und dient damit dem gesamten Jugendhaus. Die Liturgiegruppe arbeitet auch mit den anderen Gruppen im Haus zusammen. Die Mitglieder beschäftigen sich neben der Vorbereitung der Messen mit einem ausführlichen Studium der Liturgie und der biblischen Texte. Inhalte sind hier u.a., welchen Stellenwert und welche Bedeutung Jesus Christus als Gekreuzigter und Auferstandener innerhalb des Rituals der Messe hat.<sup>137</sup> Quellen des Studiums sind einerseits der Katechismus der katholischen Kirche und auch Internetseiten anderer Gruppen der katholischen Kirche. Die Jugendlichen sollen zu dieser Mitarbeit und Auseinandersetzung motiviert und angeregt werden.

„Sieh mal, diese Aktivitäten dienen der Evangelisation, um die Jugendlichen herauszufischen. So wie wir auch gefischt und gerufen wurden, so rufen wir auch diese Jugendlichen.“ (C 03, 125)

Die Jugendlichen sind zu Beginn des Eintritts und der Mitarbeit in der Gruppe oft ungestüm und haben Vorstellungen im Kopf, wie sie dem Herrn und Jesus näher kommen wollen. Den Respekt und die Heiligkeit des Dienstes in der Messe lernen sie erst mit der Zeit. In der Gruppe werden religiöse Fragen nicht nur erarbeitet, sondern auch diskutiert, wobei andere Meinungen toleriert werden. Es wird versucht, die Position des anderen zu verstehen und nachzuvollziehen.

---

<sup>137</sup> Vgl. den Artikel von Alexander Kissler „Nur die große Form schützt vor dem Kitsch – Post aus Rom: Benedikt der XVI. gibt der alten liturgischen Form wieder einen festen Platz in der Kirche“ vom 7./8.7.2007 in der SZ. In diesem Artikel setzt sich Kissler mit dem Sendschreiben des Papstes auseinander, in dem er an die Bischöfe schreibt und die auf Latein gehaltene Messe rehabilitiert. Der Papst schreibt, dass junge Menschen diese liturgische Form wieder neu entdecken und sich von ihr angezogen fühlen. – Damit wird wohl eher wieder die Ausbildung der Priester zu Altbewährtem hin verändert, als tatsächlich das Gemeindeleben zu reformieren. Meiner Meinung nach kann dies den *geistigen* Verfall der katholischen Kirche auch nicht aufhalten. Es bräuchte schon einen neuen „Reformator“, um die Kirche wirklich zu transformieren.

„Ich arbeite hier, weil die Leute auch mit den Differenzen des anderen leben lernen müssen. Gerade weil es nicht nur der andere ist, der anders ist, sondern ich selbst bin es und sollte dies versuchen, zu respektieren. [...] Jeder hat seine Fehler und so versuche ich, sie auszugleichen und zu verstehen.“ (C 03, 213)

Die Multiplikatoren berichten alle von ihrem inneren Prozess der religiösen Selbstfindung und Reifung ihrer Persönlichkeit durch ihre Arbeit in der Liturgiegruppe. Sie wurde gegründet, um die Vorbereitung und Durchführung der Messe zu vertiefen und zu verbessern. Die Zusammenarbeit mit den Patern bringt für alle einen Gewinn an Wissen und Verständnis für die Liturgie. Im Vergleich zu vorherigen Jahren nehmen heute jüngere Jugendliche teil, die alle sehr freudig und gesund sind. Die Ernsthaftigkeit wie zur Gründungszeit der Gruppe hat eher abgenommen. Dies hat auch mit dem Altersdurchschnitt zu tun, der stark gesunken ist. Die Individualität jedes Einzelnen steht während der Arbeit in der Liturgiegruppe immer im Vordergrund.

„Es ist nicht so sehr das Geschlecht, sondern es geht um die Individualität, wie ich bereits sagte. Jeder Mensch hat seine Charakteristika und ich bin ein sehr offener Mensch für diese Dinge. Ich werde den William nicht so behandeln wie Aline oder Rodolfo, der Rodolfo ist ein sehr verspielter Typ und sehr lustig. Ich kann also nicht rau zu ihm sein, er würde dies als eine Aggression sehen. Ich begegne ihm auf seine Art und Weise und spreche mit ihm in seiner Sprache, um die Dinge in die Richtung zu beeinflussen, wie ich es für die Gruppe am Besten halte. Jeder Mensch muss auf seine Art und Weise behandelt werden.“ (C 01, 100)

In dieser Gruppe entstehen durch die gemeinsame Arbeit oft Freundschaften, die auch in der Freizeit weiter gepflegt werden. Das religiöse Studium und die innere Auseinandersetzung mit religiösen Werten beeinflussen auch die Freundschaften und darüber hinaus auch das Verhalten der Jugendlichen an anderen Orten. Die Persönlichkeitsentwicklung hin zum religiös-katholisch verorteten Menschen steht als Ziel der religiösen Selbstfindung im Zentrum der Schulungen und Gruppenaktivitäten.

„Wir haben verschiedene Lehrinhalte innerhalb unserer Ausbildung, wie bspw. verschiedene Themen über Religion im Allgemeinen und ihr Beitrag oder Einfluss auf das private Leben durch die religiösen Werte, die auch das Verhalten an anderen Orten verändern: Geduld, Nächstenliebe, Liebe, Brüderlichkeit, Treue, Ehrlichkeit, Ehrbarkeit. Diese Einflüsse religiöser Art wirken sich auf das persönliche Leben mit den Familienangehörigen und auf die interpersonellen Beziehungen im Beruf aus. Die Persönlichkeit wird im Ganzen ruhiger und zentrierter, aber auch besorgter mit bestimmten Sachen, bis hin zum Ziel unserer ganzheitlichen Entwicklung eine ausgeglichene und völlig zentrierte Persönlichkeit mit festen Glaubensgrundsätzen zu werden, die auch für richtig anerkannt werden und lebensfähig sind.“ (C 01, 156)

Die Lebenstauglichkeit ist das Kennzeichen für diese religiösen Selbstfindungsprozesse, die sich immer in einer lebendigen und ganzheitlichen Lebensweise bewähren müssen. Der katholische Glaube mit seinen vielfachen Dimensionen und Lehren dient hier als Fundament, um der Persönlichkeit in Familie und Beruf eine Basis für die Entscheidungsfindung an die Hand zu geben.

### **3.3 Kulturelle Reflexion**

Andere Meinungen und Perspektiven zu tolerieren, wird grundsätzlich von allen Befragten bejaht. Unterschiede werden besprochen und diskutiert, damit man den anderen versteht oder zu einem Konsens gelangt. Die Gruppe ist in sich sehr homogen, da alle den katholischen Katechismus als Grundlage akzeptiert haben und respektieren.

„Im Katechismus der katholischen Kirche gibt es den Teil, in dem alles über Liturgie drinnen steht.“ (C 03, 117)

„Wir glauben, wir sind unabhängiger, wenn wir zu bestimmten Dingen nein sagen können. Der Jugendliche trifft Entscheidungen, die die Gruppe von ihm verlangt, wie keine sexuelle Beziehung zu deinem Freund oder deiner Freundin einzugehen. Frei bin ich deshalb, weil ich mich entscheiden kann, ob ich will oder darüber nachdenken kann, warum ich nicht will, wie bspw. keine Drogen zu konsumieren.“ (C 01, 55)

Das Studium und die Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre stehen im Fokus der Arbeit der Liturgiegruppe und geben den Jugendlichen einen geistigen Überbau und letztlich einen festen Halt im Leben. Im religiösen Selbstfindungsprozess voranzukommen, wird auch durch die Hierarchie im Jugendhaus motiviert, bei der es verschiedene Funktionsämter gibt, wie die Mitarbeit im Generalsekretariat.

„Sieh mal, was immer bei uns im CAJU passiert, ist, dass sich die Leute engagieren und Vereinbarungen eingehen, bis andere Aufgaben an sie herangetragen werden, die sich aus dem Gemeindeleben heraus ergeben. Wie bspw. die Juli, die seit drei Jahren Mitglied der Gruppe war und zur Mitarbeit im Generalsekretariat eingeladen wurde. Aus zeitlichen Gründen stellte sie die Mitarbeit in der Liturgiegruppe ein. Wenn dies nicht geschieht, bleiben die Leute auch länger, vier oder fünf Jahre, aber generell werden sie für andere Aufgaben gerufen. Es ist auch bei mir so, dass ich Lust habe, andere Bereiche des Jugendhauses kennen zu lernen.“ (C 02, 71)

Im Rollensystem der verschiedenen Ämter im CAJU übernehmen die Jugendlichen immer mehr Verantwortung für einen Aufgabenbereich. Ihnen stehen Möglichkeiten offen, Ämter zu übernehmen, bei denen sie ihre Interessen und Fähigkeiten einbringen können und weiter ausbilden können. Diese vielschichtigen Lernprozesse, gerade auch mit der Beauftragung der Leitung von Jugendgruppen, bieten gute Möglichkeiten, etwas fürs Leben zu lernen. Gleichzeitig sind diese Lernprozesse eingebettet in eine übergeordnete nationale und weltweite Glaubensgemeinschaft, die dem Handeln und Verstehen des Einzelnen einen Rahmen vorgibt und eine feste Verankerung bietet.

Die soziale Dimension des CAJUs bietet den einzelnen Jugendlichen nicht nur einen Lernort für religiöses Basiswissen, sondern eröffnet dem Einzelnen auch einen individuellen Bezug zu religiösen Systemen und ist folglich konkrete Lebenshilfe.

„Die Aufnahme und Zuflucht hat eine herausragende Bedeutung in der Gruppe, die die Leute nicht selbst bewerkstelligen, aber diese Momente sind äußerst wichtig, weil es um den Augenblick geht, in dem ein neues Mitglied erscheint. Viele Leute erzählen Geschichten von herzlich umarmender Aufnahme im CAJU, da sie krank kamen, teils sehr traurig waren oder deprimiert und hilfeschend. Sie kamen und ihnen wurde ein guter Tag oder eine gute Messe gewünscht, ein 'Herzlich Willkommen' gesagt oder ein Lächeln ist für manche schon eine Hilfe. Also die Aufnahme sind diese Momente, in denen die Menschen zur Teilnahme an der Feier gerufen werden. Hier teilzunehmen, bedeutet für dich, an einer Gruppe teilzunehmen, die dich mag, die dich ausgesucht hat. An dieser Stelle kommt die andere Funktion der Liturgie ins Spiel, die Opfergabe, die heute nicht nur in Form von Geld eingesammelt wird, sondern du selbst opferst dich für den anderen auf, für das andere Leben, bietest deinen Dienst an, alles was man auf dem Altar des Herrn vorfinden kann. Die Wiedergutmachung [...] des Herrn bedeutet für den Katholiken, dass sich Jesus in der Eucharistie in Brot und Wein verwandelt, die dann Leib und Blut Christi sind. Dies ist eine wichtige Bedingung für die Wiedergutmachung. Man kann deshalb Brot und Wein nie schlecht werden lassen oder für andere Rituale in anderen Religionen verwenden. [...]" (C 02, 157)

Im CAJU geht es im Zusammenleben um ein gemeinschaftliches Erlebnis religiöser Dimensionen im Ritual. Die Gruppe gibt den Einzelnen einen gewissen Halt. Aus Fremden werden Bekannte und später Freunde. Die heilende Wirkung, die von dieser Gruppe ausgeht, wird im größeren Zusammenhang des heilmachenden Wirkens Gottes in der Eucharistie sicht- und erlebbar, gibt den Menschen Kraft und neuen Mut zum Glauben an Gottes Reparation.

## 4. Zusammenfassung

Das CAJU-Jugendhaus der katholischen Kirche ist für die Multiplikatoren ein Ort des religiösen und kulturellen Lernens. Sie gehen den Weg der religiösen Selbstfindung in der pädagogischen Arbeit mit Jugendgruppen bspw. beim Studium der tieferen Inhalte des katholischen Katechismus (vgl. Kunstmann 1997, S. 138 ff.). Wegweiser ist bei den Lernprozessen die Praktikabilität im Lebensalltag (vgl. Keupp 2007, S. 16). Eingebettet in eine hierarchische Gruppenstruktur mit dem Priester als Oberhaupt und den internationalen Verbindungen bis hin zum Vatikan in Rom, dienen die Lernfelder auch der interkulturellen Bildung. Die Multiplikatoren können aus der Arbeit im CAJU und dessen Grundlehre des katholischen Katechismus einen Gewinn ziehen und ihr Leben gestalten lernen. Die christlich-katholische Glaubens- und Lebenslehre ist offen für Menschen konträrer Lebenskontexte und Abstammungen.

Die Multiplikatoren weisen eine fundierte religiöse Sozialisation durch ihre Ursprungsfamilien auf (vgl. Fraas 2000). Die heutigen Jugendgruppenleiter verinnerlichten die Lehre der katholischen Kirche tief. Die Vermittlung dieser Lehre geschah bereits von frühester Kindheit an und setzte sich auch über die Adoleszenz bis hinein ins Erwachsenenleben fort (vgl. Freud 2000, Bd. IX, S. 88 f.). Die Zugehörigkeit zu einer Mittelschichtfamilie war in kultureller als auch finanzieller Hinsicht für die Schulbildung eine wichtige Stütze, um erfolgreich Schul- und Hochschulabschlüsse zu erlangen. Dies entspricht einem religiös-konventionellen Traditionalismus in Form einer affirmativen Aneignung von Sinn als konventionelle Fortschreibung einer familialen Religiosität (vgl. Fischer & Schöll 1994, S. 35 ff.; Helsper 1997, S. 186). Die meist soliden wirtschaftlichen Bedingungen der Ursprungsfamilien waren hierfür die Voraussetzung (vgl. Keupp 2003, S. 22-23). Dazu gehört auch, dass die Familienangehörigen den Heranwachsenden ein Gefühl für Bildung und Wissen vermitteln. Den Kindern wird einerseits der Sinn von Bildung und Wissen für ihr späteres Leben aufgezeigt und andererseits ein gewisser Freiraum bei der Wahl ihrer zukünftigen Berufe eröffnet. Hierzu gehören „sozialisatorische Anerkennungsverhältnis-

se“ (Helsper 1997, S. 186), die die elterlichen Traditionen identifikativ übernehmen. Insgesamt nehmen die Multiplikatoren ihre erzieherischen Aufgaben in der CAJU mit Freude wahr und arbeiten gerne mit Jugendlichen zusammen.

Die Zielsetzung der Multiplikatoren dieser Gruppe ist die Einbindung der Jugendlichen u.a. in die Messen durch ihre Mitgestaltung der Liturgie. Große transformatorische Veränderungen der Messliturgie werden von ihnen weder erwartet noch geplant. Dennoch steht die gemeinschaftliche Zusammenarbeit im Vordergrund, wodurch ihre Arbeit ins Gemeindeleben eingebunden ist. Daneben werden gleichgesinnte Freunde im CAJU gesucht und auch gefunden. Als Ergebnis kann man bei dieser Gruppe feststellen, dass die Multiplikatoren jeweils bestimmte Persönlichkeitsmuster aufweisen, die für diese Arbeit auch von der Kirchenleitung ausgewählt werden. Dementsprechend ziehen diese Leiter auch eine gewisse Gruppe von Jugendlichen an, die sich in dieser Nische der katholischen Kirche wohl und geborgen fühlen. Hier können sie ohne kontroverse Diskussionen christliches Traditionsgut erlernen. Menschen mit anderen Lebensentwürfen, Glaubeinstellungen oder Lebenserfahrungen stören hier kaum die Arbeit. Die kognitive Dezentrierung wird von den Multiplikatoren nicht geschafft und sie verbleibt bei konventionellen Mustern von Religiosität (Helsper 1997, S. 186).

Im Unterschied zu den anderen befragten Gruppen äußerten die Multiplikatoren des CAJUs kein Bedürfnis und spürten keine Notwendigkeit, bestehende Strukturen innerhalb ihrer Familien, der katholischen Kirche oder der Gesellschaft verändern zu wollen. Sie sind mit der Begrenztheit der spirituellen Erfahrung im Rahmen des CAJUs einverstanden und entwickeln kaum eine persönliche Spiritualität in psychosymbolischer Perspektive.

## **Ein religiös-konventioneller Traditionalismus**

Die Einbindung des CAJUs in die traditionell-konservative Großorganisation der katholischen Kirche bringt ein Potential an Erfahrung, Wissen und Bildung im Hinblick auf die religionspädagogische Fachkompetenz mit sich. Gleichzeitig hemmt dies die Abgrenzung von konventionellen Traditionen und verhindert die wirkliche Entwicklung einer persönlich-religiösen Sicht in Beziehung zur Ebene der unbewussten Symbolik (vgl. Helsper 1997, S. 186; Graf 2009, S. 199 ff.; Möde 1994).

Die Gruppenleiter gehören zur Mittelschicht und können sich im Kontrast zu peripheren Gruppierungen, anderen als den existentiellen Lebensfragen zuwenden. In den Leiterpersönlichkeiten geht es hier eher um typische Hilfestellungen bei normalen Problemen Jugendlicher im pubertären Reifungsprozess (vgl. Freud 2000, Bd. IX). Die Leiter haben die Fähigkeit, sich mit den Fragen und Bedürfnissen ihrer Gruppenmitglieder auseinander zu setzen. Am Rande spielen auch christliche Lehre und die Vermittlung christlicher Werte eine Rolle (vgl. Schwöbel 2008). Dies ist eher schon Voraussetzung im christlichen Bildungsprozess der Teilnehmer, da sie durch die christlich geprägten Ursprungsfamilien bereits seit frühester Kindheit einen katholischen Sozialisationsprozess durchlaufen haben (vgl. Freud 2000, Bd. IX, S. 88 f.). Die Gruppe hat den Charakter einer Jugendgruppe, die gemeinsam die Freizeit gestaltet und Freundschaften unter Gleichgesinnten pflegt und fördert.

Die Leiter haben einen Glauben an die allgemein gültigen christlichen Aussagen und Gottesbilder. Die Auslegung der christlichen Botschaft verbleibt auf einer bildhaften Ebene der Exegese, ohne deren symbolische Struktur zu erfassen. Infolgedessen können auch kaum spirituelle Erfahrungen die Dimension des „großen Anderen“ (Lacan 1975, S. 51) eröffnen.

Die materiellen Verhältnisse der Leiterfamilien sind überwiegend gesichert, so dass hier auch keine Notwendigkeit einer Suche nach anderen Antworten auf das Leben und seinen Sinn erscheint. Diese Leiter entsprechen angepassten Menschen, die in den bestehenden gesellschaftlichen Strukturen zurechtkommen und ihr Auskommen finden. Die genannten Muster der religiösen Selbstvergewisserung entsprechen dem „religiös-

konventionellen Traditionalismus in Form der 'affirmativen Aneignung von Sinn' als konventionelle Fortschreibung familialer Religiosität" (Helsper 1997, S. 186). Deshalb steht es auch in der Perspektive dieser Gruppe, ihr Verstehen und Handeln auf die Diakonie auszurichten und soziale Aktionen wie Basare für sozial Bedürftige zu veranstalten. Ihr Denken und Handeln orientiert sich am Postulat der christlichen Nächstenliebe. Transkulturelle und transreligiöse Begegnungen, Denken, Verstehen und Handeln treten kaum in Erscheinung. Die Subjektwerdung gelangt kaum über die konventionellen Muster der Religiosität und Gottesvorstellungen hinaus. Neue spirituelle Erfahrungen in den Subjekten geschehen kaum und werden oft geradezu verhindert.

## **V. Die baptistische Jugendgruppe der Primeira Igreja Baptista (PIB)**

### **1. Kontextualisierung im Zentrum Beléms<sup>138</sup>**

Die ersten Baptisten kamen 1882 nach Brasilien. Die erste baptistische Kirche in Pará und Amazonien wurde daraufhin am 2. Februar 1897 vom Mitglied Eurico Afredo Nelson gegründet (Pereira 1982). Die „Erste baptistische Kirche“ Beléms („Primeira Igreja Baptista“, PIB) ist leicht zu lokalisieren, da sie an einem der größten Plätze des Zentrums Beléms, am Praça da Republica an einer der Hauptverkehrsadern der Av. Assis de Vasconcelos, liegt.

Am Platz der Republik befinden sich verschiedene Einkaufsmöglichkeiten und gute Restaurants, aber auch das große Opernhaus, das 1897 in der Zeit des Kautschukbooms erbaut wurde. Hier wird neben Opernvorstellungen und Konzerten ein breitgefächertes Kulturprogramm angeboten. Die zentrale Lage der ersten baptistischen Kirche zieht auch viele Gläubige anderer Stadtteile an. Die Kirche ist so zu einem Zentrum und Treffpunkt für Baptisten geworden.

Die Kirche selbst bietet ungefähr 800 Menschen Platz und verfügt über 28 Nebengebäude, von denen drei administrativen Zwecken dienen, wie der pastoralen Leitung, dem Sekretariat der Kirche und dem Büro für religiöse Erziehung. Im Innenhof verfügt das Anwesen über einen großflächigen freien Platz, der unter der Woche als Sportplatz und an Sonntagen als Parkplatz genutzt wird.

In den anderen Gebäuden befinden sich eine Vielzahl von Räumen und Sälen für die verschiedenen Gruppen aller Altersstufen, angefangen von den Kleinkindern bis zu den Rentnern. Insgesamt macht das Anwesen einen gepflegten und gut erhaltenen Eindruck. In den Räumen der Adoleszenten gibt es Magnettafeln, Schaukästen, Stühle und

---

<sup>138</sup> Vgl. unveröffentlichter Abschlussbericht der Forschungsgruppe „Transculturais“ der UNAMA, 2004.

ein Klavier. Hier versammeln sich viele Jugendliche, die an einer der Sonntagsbibelgruppen („Escola Bíblica Dominical – EBD“) teilnehmen. Die Arbeit, an der die Multiplikatoren mit den Adoleszenten teilnehmen, gliedert sich in weitere Bereiche wie den „Offenen Raum“, die „Pijamão“ (so ähnlich wie eine „Bibel-Lesenacht“), Wochenendcamps, Vorträge und die Versammlung der Adoleszenten.

Daneben gibt es ausreichende sanitäre Einrichtungen, eine Küche und einen Speisesaal, in dem oft kleine Mahlzeiten sowie Mittag- oder Abendessen eingenommen werden. Alle Räume sind ruhig und bieten ein wohltuendes Raumklima.

## **2. Charakteristik der Gruppe<sup>139</sup>**

Die religiösen Aktivitäten der Jugendlichen und Adoleszenten finden sonntags teils am Morgen und teils am Nachmittag statt. Es handelt sich meist um Studiengruppen, in denen die biblischen Texte und die Lehre Jesus Christus studiert und reflektiert werden.

Am Nachmittag findet auch die Versammlung der Adoleszenten (UNAD) statt. Bei diesen Gelegenheiten werden sie ausgehend von ihrem Bibelstudium über grundlegende Fragen der Sexualität, der familiären Beziehungen oder der Schwangerschaft in der Adoleszenz aufgeklärt. In beiden Momenten der religiösen Schulung übernimmt jeweils eine Gruppe von Adoleszenten die Leitung der Gruppengespräche.<sup>140</sup>

Die PIB folgt in ihrer Autonomie zwei Richtungen der Entscheidungsfindung: dem demokratischen Prozess der Leitung und dem Wort Gottes; und zwar in allen Fragen, seien sie grundsätzlicher Art, ethischer, spiritueller Natur oder in Bezug auf den Heiligen Geist. Es handelt sich hier um eine Institution religiösen Charakters ohne wirtschaftliche Hintergründe der Gewinnerzielung. Dieser Grundsatz ist in einem Dokument festgelegt worden (Estatuto da Igreja, 1993).

---

<sup>139</sup> Vgl. unveröffentlichter Abschlussbericht der Forschungsgruppe „Transculturais“ der UNAMA, 2004.

<sup>140</sup> Es wurden 16 soziokulturelle Fragebögen und Interviews mit Jugendlichen realisiert.

In den nunmehr 112 Jahren der Existenz der PIB in Belém wurde die Gemeinde bereits von 29 Pastoren geleitet. Gegenwärtig steht ihr der Pastor Elias Teodoro vor, der seit Februar 1992 im Dienst ist.

Die Leitung der Kirchengemeinde besteht aus dem Präsidenten, den Moderatoren, dem Sekretariat und den Schatzmeistern. Die weitere Struktur setzt sich aus verschiedenen Ministerien zusammen, wie dem Ministerium für Familie, für religiöse Erziehung, für Musik, für Evangelisation und Mission, für Jugend, für Adoleszente, für Soziale Hilfe, für Gebete, für Besuche, für Kommunikation, für Unterstützung und Finanzen.

Das Ministerium für religiöse Erziehung ist für die christliche Bildung und den Katecheseunterricht aller Mitglieder verantwortlich. Dieses Ministerium hat verschiedene Abteilungen, die mit den verschiedenen Alters- oder Interessengruppen zusammenarbeiten. Die Multiplikatoren gehen davon aus, dass die „Escola Bíblica Dominical – EBD“ bereits seit Gründung der Gemeinde existiert, wenngleich es kein genaues Datum gibt.

Es wurden drei Interviews mit Multiplikatoren und eines mit Pastor Lucas (45 Jahre) realisiert. Zwei der Multiplikatoren sind weiblich und einer männlich. Das Durchschnittsalter liegt bei 35 Jahren (29, 34 und 42 Jahren). Sie kommen alle drei aus Belém und haben einen höheren Bildungsabschluss. Der Multiplikator studierte Sanitätsdienst, Jura und Theologie, eine Multiplikatorin lernte Rechnungswesen und die andere studierte Pädagogik.

Der Multiplikator ist Anwalt in seinem eigenen Büro und arbeitet ca. 12 Stunden pro Tag. Eine Multiplikatorin arbeitet ca. 10 Stunden täglich als Bankangestellte in einer Privatbank. Die letzte ist Direktorin in einer staatlichen Schule und verwaltet nebenbei eine städtische Schule. Die monatlichen Gehälter bewegen sich zwischen 963,19 US\$ und 1.547,98 US\$. Alle drei sind verheiratet, zwei wohnen in einer Wohnung mit ihren Ehepartnern und eine Multiplikatorin wohnt mit ihrem Ehemann und drei Kindern zusammen.

Alle drei geben an, dass sie in sehr guten familiären Verhältnissen leben, lediglich die Multiplikatorin mit den drei Kindern gibt an, dass es Schwierigkeiten zwischen ihrem Mann und dem Sohn gibt. Sie haben alle die Gewohnheit wöchentlich die PIB zu besuchen, die Estação das Docas, den Ver-o-Rio, das Kino, die Strände, Clubs, Restaurants und das Einkaufszentrum. Im Durchschnitt verbrauchen sie ca. 17 bis 34 US\$ bei diesen Aktivitäten.

## **Religion**

Alle Befragten sind evangelische Baptisten der PIB in Belém. In der Konzeption der Multiplikatoren bedeutet Religion „sich an das zurückbinden, was vorher verloren war“ und „ist eine Entscheidung für das Leben“<sup>141</sup>.

„Gut, dies ist nicht exakt Religion, aber was Jesus für mich bedeutet, Jesus ist ja keine Religion, aber ein Teil meines Lebens. Ich bin aufgewachsen und habe die Bibel gelesen und studiert, lesend und verstehend, welche Vorschläge Jesus für jeden Einzelnen von uns macht. Die anderen Geschichtsbücher der Bibel kommen erst später, zuerst hat sie mir meine Mutter mittels kleiner Bibelbüchlein beigebracht. Dies war ein Teil meines Lebens und deswegen ist es für mich sehr einfach, das Evangelium zu akzeptieren, weil ich schon mit 14 oder 15 Jahren Jesus als den Einzigen akzeptiert habe.“ (Nw, 42 Jahre)

Hier wird der Rückbezug auf die biblischen Geschichten deutlich, da sich die Multiplikatorin durch das frühe Studium für Jesus und seine den Menschen erneuernde Lehre entscheiden konnte. In diesem Sinne kann es für die Multiplikatorin bedeutet haben, dass sie bereits als Jugendliche den Zugang zur Vielfalt des Lebens durch das Evangelium Jesus Christi erkennen konnte. Dies ist eine außergewöhnliche Zeit im Menschenleben, in der es gilt, sich dem Leben in Freude zuzuwenden und in der Lernbereitschaft, im Wachstum sowie der Bildung der eigenen Persönlichkeit zu einem gelingenden Lebensentwurf zu gelangen. Es geht vielleicht darum, aus jeder Lebenslage das Beste zu machen und die Zukunft bewusster zu planen sowie an seinem „Lebensquilt“ zu arbeiten.

---

<sup>141</sup> Vgl. die Interviews mit Multiplikatoren der PIB.

Dies soll nach der individuellen Möglichkeit als eine gute Zeit im Leben gesehen und erlebt werden.

### **Erziehungsziele bzw. Visionen**

In Bezug auf das Bild und die Rolle Jugendlicher in Brasilien, sollen sich das Land und die Bevölkerung Schritt für Schritt verändern. Es geht darum, verkrustete Werte zu verändern, Ideen zu entwickeln und mit der Korruption zu brechen. Die Neuerungen sollen möglichst nicht von der wuchernden Korruption, vom Neid, von der Missgunst, von der Geldgier u.a. aufgefressen werden. Die Jugendlichen sollen studieren, lernen, innerlich wachsen, arbeiten und ausgebildet werden, um sich zu guten Städtern zu entwickeln und dem Land Brasilien dienlich sein zu können. Abschließend sei bemerkt, dass dieses Konzept von einer ständigen Veränderung der Aufgaben der neuen Generation ausgeht, hin zu einem neuen Brasilien.

Die Erziehungsziele gehen von den prägnantesten Schwierigkeiten der Jugendlichen aus: aufrichtig sein, ethisch handeln, Arbeit suchen, von Drogen aller Art zu lassen und der Gewalt zu entsagen. Es ist den Multiplikatoren bewusst, dass die Jugendlichen in Amazonien vom Rest Brasiliens vorurteilsbeladen als minderprivilegiert und zurückgeblieben eingestuft werden.

Die Erziehung der Jugendlichen ist derzeit besonders schwierig, weil die Einflüsse des urbanen Lebens kaum einen ihrer Meinung nach richtigen Verhaltensmaßstab vorgeben. Gerade das Verkehrte zu tun, ist populär. Es geht ihnen darum, eine Möglichkeit zur Veränderung der Gesellschaft aufzuzeigen und die sozioökonomischen und politischen Strukturen der eigenen Stadt, des Bundesstaats und des Landes zu verändern.

Die Multiplikatoren glauben, dass diese Ideale in der Erziehung nicht aufgegeben werden dürfen, gleich wenn die Erfahrungen der Korruption, der finanziellen Schwierigkeiten, Vorteilsgeschäfte und politische Fehler zur Desillusionierung führen. Der Erziehungsprozess ist ausgerichtet auf eine Verbesserung des Lebens hin zu einem sinnerfüllten und wahrhaftigen Lebenswandel.

Ein Multiplikator war bereits Mitglied der Arbeiter Partei (PT). Derzeit ist kein Multiplikator Mitglied einer Partei. Alle sagen, dass es eine Verbindung zwischen Politik und Jugend gibt, da die Jugend für die Zukunft Brasiliens eines Tages verantwortlich sein wird. Es herrscht die Meinung, dass Jugendliche, Politik und Religion eine Dreieheit bilden, die sich gegenseitig befruchtet, da nur gute Politiker, die auf eine religiöse Basis zurückgreifen können, in der Lage sind, verkrustete Strukturen zu lockern, aufzubrechen und zu verändern.

## **Motive**

Nach der Meinung der Multiplikatoren motiviert die Adoleszenten die Liebe Gottes, die Freundschaften und die Erziehung, die sie hier erfahren, zur Teilnahme an den Aktivitäten der PIB. Die Arbeit in der PIB ist für die Zukunft der Adoleszenten eine zentrale Erfahrung im Hinblick auf die identitätsstarke Unterscheidungskraft, was ihnen gut tut und ihnen schadet.

Die Multiplikatoren bestätigen, dass die Erziehungs- und Lernarbeit in der PIB sich für die Adoleszenten als unentbehrlich für ihr zukünftiges Leben erweist, gerade was die Vertiefung und Festigung der freundschaftlichen Bindungen angeht. Diese Bindungen bilden fortan das Fundament, auf das ein sinnerfülltes Leben in guten wie in schlechten Zeiten aufgebaut und erfolgreich bewältigt werden kann. Eine weitere Hilfe für die Jugendlichen ist die Erfahrung, dass ihre Schwierigkeiten in ein höheres und heiliges Sinnverständnis eingeordnet sind und von dort aus teils gelenkt werden, damit sie bestimmte Erfahrungen machen und daran wachsen. Dies kann ein Trost für manche Jugendliche sein.

Die Multiplikatoren behandeln nach ihren Angaben Jungen und Mädchen gleich, wobei es auch Vorlieben für unterschiedliche Angebote innerhalb der PIB gibt. Im Großen und Ganzen wird sich mehr um die Mädchen gekümmert, weil sie aufgrund ihrer Zartheit

und Angreifbarkeit besser geschützt werden müssen. Die meisten Multiplikatoren im PIB sind junge Frauen.

### **Beurteilung des eigenen erzieherischen Wirkens**

Ein Multiplikator gibt an, dass er ein wenig aus dem routinemäßigen Alltag herauskommen will. Die anderen zwei wollen ausdauernder und intensiver mitarbeiten, mehr Einsatz zeigen und mehr freie Zeit für die Arbeit in der Gruppe aufbringen.

Ein Multiplikator hat niemals aufgehört, darüber nachzudenken, was andere über die Arbeit in der Gruppe denken und sagen. Ein anderer hörte von den Eltern der Teilnehmer Kritiken, die sich auf Themen bezogen, die doch besser nicht hätten behandelt werden sollen. Der letzte ist von der Wertschätzung seiner Arbeit durch andere überzeugt und wird oft gelobt, v.a. für die schönen Arbeiten, die aus der Gruppe entstanden sind.

Alle Multiplikatoren sind sich ihrer Rolle als Leiter bewusst, wenngleich sich einer der Multiplikatoren nicht als Leiter fühlt. Jeder Multiplikator hat die Einladung für die Gruppenleitung von der Kirchenleitung erhalten. Für die Multiplikatoren ist es nicht einfach, Adoleszente zu leiten. Es entstehen viele Probleme mit ihnen. Deshalb ist es wichtig, eine gewisse Sensibilität, eine positive Grundeinstellung, ein Bewusstsein über die Fähigkeiten der Adoleszenten zu haben und sich für den Gruppenprozess verantwortlich zu fühlen. Darüber hinaus müssen sie eigene Ideen einbringen und Pläne schmieden, die die Visionen und Wünsche der Adoleszenten einbeziehen.

Die Rolle des Multiplikators wird als ein „Führer in das paradiesische Leben“ gesehen, und kommt einer Beobachterposition gleich. Alle Multiplikatoren haben schon an Fortbildungskursen teilgenommen, die ihnen grundlegende Fähigkeiten ihrer Gruppenleitungsaufgaben vermittelt haben. Diese Ausbildung begleitet ihre gegenwärtige Arbeit: in der EBD, in den Kursen für kirchliche Gruppenleiter und bei Vorträgen und Kongressen.

Einer gibt an, dass sich mit zunehmender Professionalisierung seiner Rolle die Zusammenarbeit mit den Jugendlichen und Adoleszenten verbessert und vertieft hat. Aus-

schlaggebend ist v.a. ihr Interesse am Leben der Adoleszenten und auch für ihre beruflichen bzw. schulischen Aufgaben. Zwei geben demgegenüber an, auch in ihrer persönlichen Entwicklung Fortschritte beobachtet zu haben, die sich positiv auf ihre Rolle als Gruppenleiter und im Umgang bzw. Gespräch mit den Gruppenteilnehmern ausgewirkt haben. Auch die persönlichen Erfahrungen mit dem eigenen Nachwuchs trugen entscheidend zu einem Wachstum ihrer Rollenkompetenz bei. Sie konnten fortan auch für die Eltern und Geschwister der Gruppenteilnehmer eine Hilfe sein und erzieherische Beratung anbieten.

Die hauptsächlichen Gruppenprozesse sind die Klärung der gruppendynamischen Geschehnisse sowie die einzelnen Beziehungen untereinander.

Die Unsicherheiten und Zweifel der Jugendgruppe sind im Wesentlichen folgende: die Beziehungen zu den anderen verbessern, die Frequenz von Hausbesuchen zu erhöhen, den neuen Gläubigen bei der Verbesserung ihrer Lebensqualität zu helfen und sie für das Wort Gottes zu gewinnen, den Adoleszenten verhältnismäßig zu richtigen Entscheidungen zu verhelfen, die alltäglichen Schwierigkeiten des Lebens zu meistern sowie die Schwierigkeiten der Welt, innerhalb der Familien, mit den Unterschieden umgehen zu lernen, die die Adoleszenten in Beziehung zu anderen Kollegen in den Schulen haben sowie das eigene Leben und den Alltag zu ordnen.

### **3. Ergebnisse der Interviewauswertung**

#### **3.1 Familiäre und gesellschaftliche Kontexte**

Die Multiplikatoren kommen aus familiären Verhältnissen der oberen Mittelschicht. Alle drei gehen einer geregelten Arbeit nach und sind somit die meiste Zeit des Tages mit dem Broterwerb beschäftigt. Alle drei geben an, gute familiäre Beziehungen zu den Ehepartnern, den Kindern und auch zu den übrigen Verwandten zu haben. Am Wochen-

ende trifft man sich oft zu einem Ausflug oder besucht sich gegenseitig. Konflikte innerhalb der eigenen Familien kommen kaum zur Sprache.

Anders sieht es in der Arbeit mit den Jugendlichen und Adoleszenten der EBD aus. Hier sind familiäre Spannungen und Konflikte oft Themen, die in der Gruppe besprochen werden. In den Gruppen werden häufig persönliche Probleme innerhalb der Familien thematisiert. Ein Multiplikator gibt an, dass zu Beginn seiner Arbeit oft Eltern in seine Sprechstunden kamen, die sich beschwerten wollten, weil er mit seinen Lehrinhalten und Unterrichtsthemen zu sehr in das familiäre Leben eingriff. Die Eltern spüren teilweise eine Verunsicherung, da sich ihre Kinder im Laufe der EBD Unterrichtsstunden veränderten. In den Gruppen wird das familiäre Leben thematisiert und es werden Bewusstwerdungsprozesse eingeleitet, die den Jugendlichen mehr Verantwortung für die eigenen Familienmitglieder übertragen. Die Jugendlichen seien selbst verantwortlich für die Beziehungen und deren Schattierungen in den Verhaltens- und Beziehungsmustern. Die Eltern sehen das Thema der Sexualität ihrer Heranwachsenden manchmal als Tabu an, so dass es ihnen auch Angst macht, dass in der EBD darüber gesprochen wird. Sie spüren auch, dass sie selbst mit ihren Kindern kaum darüber sprechen können oder wollen. Der Multiplikator Cm sagt hierzu Folgendes:

„In den ersten Jahren meiner Arbeit hier kamen einige Eltern, um mit mir selbst oder dem Pastor zu sprechen, wie ich die Jugendlichen behandeln sollte. Sie sagten, dass ich Themen behandle, die nicht zu thematisieren sind, wie die Frage der Sexualität und in diesem Zusammenhang, dass sobald sie in ihrem eigenen Zimmer sind, ihr sexuelles Leben beginnt oder dass sie selbst mitverantwortlich für die finanziellen Probleme in der Familie sind. [...] Auch dafür, wenn der Vater gelangweilt ist oder die Mutter beleidigt ist. [...] Manchen Eltern ist es auch unangenehm, dass private familiäre Probleme thematisiert wurden, da sie meinen, ihre Kinder seien noch nicht reif genug, darüber nachzudenken.“ (Cm 38)

Es geht hier um das Thema des Erwachsenwerdens der eigenen Kinder und den damit einhergehenden Ablösungsprozess von den eigenen Eltern. Auch für die Eltern ist dies mit einem Lernprozess verbunden, da sie spüren, dass der Abstand zu den Kindern auch durch die EBD größer wird und sich ihr Einfluss auf die Sprösslinge verringert.

Die Multiplikatoren der EBD laden zu bestimmten Themenkreisen auch Referenten von außen ein, die in der Jugendgruppe zu einem Thema Stellung nehmen. Hierbei ist es immer nötig ein besonderes Augenmerk auf die Referenten selbst und die von ihnen vermittelten Inhalte zu legen. Zum Beispiel referierte einmal ein Anwalt zum Thema Rechtssprechung, der für das Töten eintrat. Dies gab Anlass zu einigen Kontroversen innerhalb der Gruppe, da es auch Pfingstler gibt, die diese Meinung vertreten.

„Der Anwalt damals erzählte von einem Sohn, der erst einen Nagel in das Ohr der eigenen Mutter schlug und sie dann mit dem Hammer erschlug. Die Mutter starb. Dieses Geschehen, so sagte er, fand er richtig, weil die Mutter das Leben des Sohnes stark durcheinandergebracht hatte. – Mit solchen Aussagen müssen wir eben etwas vorsichtig umgehen.“ (Nw 106)

Die Auseinandersetzung mit solch emotional aufgeladenen Themen ist für die Jugendlichen sicherlich eine Herausforderung und regt den eigenen Meinungsbildungsprozess an. Es kann aber andererseits auch eigenartige Botschaften suggerieren, die teils im Kontrast zur biblischen Auffassung der zehn Gebote und dem Gebot „Du sollst nicht töten“ stehen. Manchen Eltern mag ihr inneres Gefühl bereits hier sagen, dass eine Grenze des für sie persönlich christlich Vertretbaren überschritten wird und ein Tabu verletzt wird. Gerade durch die hohe Rolle eines Anwalts vertreten, der wahrscheinlich bei den Jugendlichen einen stärkeren Eindruck hinterlässt als bspw. ein gelesener Zeitungsbericht zum gleichen Thema.

Allenfalls zeigt die Öffnung nach außen, dass die EBD weltzugewandt auch kontrastreiche Themen bespricht und sich mit den Geschehnissen der Welt auseinandersetzt.

Ein weiteres Themenspektrum bietet die Vielzahl an familiären Konflikten, die zur Adoleszenz dazugehören. Die Multiplikatoren sagen, dass die Konfliktfelder zwischen Eltern und Kinder ihnen große Probleme bereiten. Viele Eltern kommen in die Sprechstunden, um sich Rat zu holen, wie sie mit rebellierenden und aufbegehrenden Sprösslingen im eigenen Haus umgehen sollen, die ihnen nicht mehr gehorchen. Der große Wert der EBD ist die gute Beziehung der Multiplikatoren zu den Jugendlichen, die oft mit den Jugendlichen sprechen und zur Klärung beitragen können. Das liegt laut Aussagen der

Multiplikatoren v.a. daran, dass die Multiplikatoren eine emotionale Distanz zum Elternhaus der Jugendlichen haben und als Beobachter von außen Stellung nehmen können, ohne gleich in alte Klischees oder Beziehungsmuster zu geraten. Ein Multiplikator beschreibt Eltern, die in die Sprechstunde kommen, um sich zu bedanken.

„Manchmal kommt ein Vater und sagt, aber wie kann es nur sein [...], er ist im Haus drinnen und ist so verändert, wie kann es nur sein, wir können es kaum glauben. – Die Eltern bitten auch manchmal um ein Gespräch. – Das größte Konfliktfeld sind die Spannungen zwischen Kindern und Eltern, mit Sicherheit.“ (Nw 142)

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Konfliktfelder durchschnittlicher Mittelschichtsfamilien im Kontrast zu den ungleich immenseren Problemen marginaler Familien stehen. Es fällt hier auch das Fehlen jeglicher Alkohol- oder Drogenproblematik auf, die vielleicht in den Interviews von den Multiplikatoren verschwiegen wird.

### **3.2 Religiöses Basisverständnis und seine Wandlungen**

Das religiöse Basisverständnis der PIB steht eingeschrieben in die Doktrin der baptistischen Glaubenskongregation. An erster Stelle steht die Vermittlung von biblischen Inhalten, die vom Pastor Lucas als die „Verkündigung der Biblischen Offenbarung“ bezeichnet wird. Diese beinhaltet das Lernen, wie man die Bibel und ihre verschiedenen Bücher lesen soll. Gott hat sich durch die biblischen Texte offenbart, mitgeteilt und will den Menschen für ihr persönliches Leben konkrete Orientierung an die Hand geben. Der zweite Aspekt ist die Begegnung des Gläubigen mit Jesus Christus, dies bedeutet die Befreiung oder Entlastung von seinen Sünden und die Segnung durch Jesus Christus. Dies ist meist auch der Moment, in dem der einzelne Mensch in der Bibelschule eine Entscheidung für oder gegen die baptistische Kirche trifft. Der dritte Bereich ist die Stärkung des Glaubens, die durch ein vertieftes Bibelstudium eingeleitet wird. Hier gibt es in der Bibelschule (EBD) viele verschiedene Niveaus und Gruppen, die dem einzelnen Wissensstand angepasst sind.

„Durch das Bibelstudium beginnt der Einzelne, seinen Glauben besser zu verstehen, er hat Erkenntnisse, und kräftigt den Glauben. Es gibt verschiedene Gruppen, die auf unterschiedliche Art und Weise diese Inhalte vermitteln. Die Kinder beginnen auf einem niedrigen Niveau, das sich von Zeit zu Zeit erhöht, indem sie die Gruppen innerhalb der EBD wechseln.“ (Mm 110)

Ziel ist es, den Jugendlichen eine Richtung und ein Glaubensfundament zu vermitteln, die sich im Alltag als lebensstauglich erweisen. In vielen Gesprächen versucht die EBD den Jugendlichen mit seinen Zweifeln, Fragen und Sehnsüchten, zu Wort kommen zu lassen. Es geht darum, objektive Ziele zu formulieren, für die es sich lohnt, sich einzusetzen und zu kämpfen. Es wird versucht, Jesus als eine Art Vorbild für diesen Kampf zu installieren, der die Jugendlichen orientiert und leitet. Durch das Studium der Evangelien gelangen die Jugendlichen zu der Erkenntnis, dass Jesus durch Gottes Verheißung uns das wichtigste Ziel gegeben hat, nämlich den Nächsten so zu lieben wie uns selbst. Dies wird in der EBD als Wegweiser für die Jugendlichen verstanden, die sich für das Gegenüber interessieren sollen, es kennen lernen sollen und wissen sollen, was der andere für Bedürfnisse hat. Es geht um die konkrete gegenseitige Hilfe im Alltag, den anderen auf seinen Wegen zu begleiten und ihn tatkräftig bei seinen Unternehmungen zu unterstützen.

„Es beginnt damit, zu wissen, was der andere braucht. Wenn er etwas zum Essen benötigt, helfe ich ihm damit aus, oder auch wenn er Kleidung braucht. Ich liebe meinen Bruder, denn mein Bruder ist nicht nur mein Nachbar, sondern auch der Hilfsbedürftige auf dem Platz. Es geht um diese Beziehungen zum Leben, die die Jugend braucht und Gottes Wort vermittelt uns dies, das hängt alles zusammen.“ (Ow 49)

Die Jugendgruppen der EBD funktionieren nach dem gleichen Muster wie in den meisten baptistischen Kirchen in Brasilien. Es wird von den Multiplikatoren lediglich gemutmaßt, dass es je Veränderungen in dieser Struktur gegeben hätte. Sie sagen, dass sie von diesen Veränderungen nichts wissen. In den letzten Jahren wurde eine Versammlung für alle Jugendgruppenleiter installiert, um die Terminkollisionen zu vermeiden und für mehr Kohärenz zu sorgen. Es werden teilweise auch Ausflüge mit Übernachtung angeboten, bei denen sich die Gruppenleiter über Themen, Musik, Lieder oder Gäste abstimmen müssen.

Die größten Widerstände in den Gruppen entstehen bei Themen, die um das Eigene und das Fremde kreisen. Der Gedankenaustausch hierzu ist teils blockiert oder stockt. Die Jugendlichen haben eine Tendenz dazu, sich in ihrer eigenen Welt zu verschließen und den Blick auf das „Andere“ zu vermeiden. Anders zu denken als bisher, ist kaum möglich. Aus diesem Grund laden sie auch Gäste ein, die zu anderen Themen aus anderen Perspektiven referieren und aus ihrer persönlichen Erfahrung erzählen. Dies können auch Leute aus anderen Gemeinden sein, die ein anderes Weltverständnis haben. Dies dient dazu, einen Reflexionsprozess über die jeweiligen Themen in Gang zu setzen. Pastor Lucas bemerkt hierzu:

„Eines Tages kam ich in eine Gruppe und begann, über das Thema zu sprechen, ob sie einen Freund oder eine Freundin aus einer anderen Kirche als der unsrigen akzeptieren würden. Alle sagten, dass sie nur mit jemandem aus unserer Kirche gehen wollen.“ (Mm 124)

Aus Sicht der Multiplikatoren sind sie sehr wohl auch offen für andere Menschen, die anders denken, gerade weil jeder Mensch in ihrer Wahrnehmung schon anders ist. Sie arbeiten mit Menschen unterschiedlicher Bildungsgrade und Herkunftsfamilien mit unterschiedlichen finanziellen Möglichkeiten zusammen. Dies beginnt schon damit, ob ein Jugendlicher das Geld hat, mit dem Bus zur EBD zu kommen oder zu Fuß gehen muss. Die sozialen und kulturellen Unterschiede der Familien sind ebenfalls teils gravierend und erschweren oft ein Verständnis für den anderen innerhalb der Gruppen. Dennoch versuchen die Multiplikatoren in ihrer Arbeit in den Gruppen, auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen, den anderen zu helfen und ihnen folgen zu können.

In der EBD geht es zusammenfassend um das Erlebnis der christlichen Gemeinschaft, die sich durch biblische Texte angeregt, mit christlichen Themen auseinandersetzt. Dies geschieht in der EBD auf diversen Wegen, wie den wöchentlichen Gruppentreffen, Ausflügen und den Gottesdiensten. Es geht hier im Kern um das Kennen lernen von anderen Jugendlichen und das Entstehen von neuen Freundschaften im geschützten Raum der baptistischen Kirche, die mit ihrer Infrastruktur und einer streng christlichen Glau-

benslehre den Jugendlichen einen Rahmen vorgibt. Man kann dies als eine Art von „Peer Group“ Bildung bezeichnen, die die Jugendlichen vor der harten Realität der Außenwelt und ihren lauernden Gefahren schützt. Diese Einbindung der Gruppen in die PIB bietet den Eltern die - vermeintliche - Gewissheit, ihren Nachwuchs vor schädlichen Einflüssen wie Alkohol, Drogen oder einem zu frühen Start in die Sexualität, zumindest eine Zeit lang, zu bewahren.

### **3.3 Kulturelle Reflexion**

Pastor Lucas sieht im starken Einfluss der öffentlichen Medien v.a. eine Manipulation des gesellschaftlichen Denkens der Menschen, die dieser Ideologie der medialen Kommunikation Glauben schenken. Viele Menschen wollen an ihren eingefahrenen Lebensstrukturen nichts ändern, im Gegenteil, sie festigen und verteidigen sie sogar. Paulo Freire hat mit seiner Lehre, wohl genau diesem Prozess entgegenzuwirken versucht, eben dass Meinungsbildung durch die medialen Kommunikationskanäle die Köpfe der breiten Volksmassen ideologisiert und beherrscht. Es geht dem Pastor um eine Art von „Sklaverei des Denkens“, das gerade die Adoleszenten befällt. Die finanzielle Situation ist prägend für das Verhalten in der Gesellschaft, bspw. für die Möglichkeiten Bücher zu erwerben oder eben nicht. Familiäre Arbeitslosigkeit der Eltern setzt Limits, die die Jugendlichen und Adoleszenten mit der Not drohender Armut vertraut macht. Letztlich bleibt ihnen der Fernsehkonsum, denn er bietet ihnen Entertainment gegen die Langeweile. Es geht Pastor Lucas in seiner Arbeit in der EBD eben um diese Zusammenhänge und darum, Alternativen zu schaffen, die den Jugendlichen und Adoleszenten Perspektiven und neue Räume erschließen. Deshalb ist die Wissensbildung als Handwerkszeug für die zukünftige Lebenstauglichkeit so wichtig. Er versteht dies als einen Weg einer kleinen Revolution, über die Bewusstseinsbildung durch das Studium der biblischen Texte und durch die Reflexion über das eigene Verhalten und Erleben, eine dauerhafte Veränderung in den Jugendlichen und Adoleszenten zu bewirken.

„In Brasilien hat gerade die Jugend eine ganz wichtige Aufgabe zu erfüllen, denn bis heute hat sie ihr eigentliches Potential noch nicht erkannt und genutzt. Die Jugend beginnt gerade dieses Potential zu entdecken und befindet sich in einem Prozess der Veränderung. Zum Beispiel hatten wir in unserer Jugend zwar viele Widerstände, aber wir wurden mehr benutzt als die Jugend heute, die eine große Handlungs- und Verhaltensfreiheit hat.“ (Lucas 164)

Es stellt sich natürlich die Frage, welche Freiheit die Jugend heute nach Pastor Lucas Aussage hat. Denn wie bereits oben beschrieben, bestehen große Manipulationen durch die mediale Welt. Er meint wohl, dass gerade durch diese Wissens- und Bilderschwemme der Kommunikationsmedien die Jugend in eine Pluralität hineinwächst, die ihnen ein äußerst breit gefächertes Angebot an Möglichkeiten offeriert. Die Jugendlichen können in jeglicher Hinsicht aus viel mehr Optionen wählen als noch die Elterngeneration einige Jahrzehnte zuvor. Die Themen *globale Entgrenzung* und demgegenüber *soziale Bindung* klingen hier an. Jugendlichen wird heute ein Spagat abverlangt, Entscheidungen aus einer Vielzahl von Möglichkeiten der Lebensgestaltung abzuwägen und letztlich treffen zu müssen. Es scheint so, als ob Pastor Lucas sich dessen bewusst ist und den Jugendlichen im Sinne eines „zurück zu dem christlichen Urtext der Evangelien“ ein Handwerkszeug an ethischen Gesichtspunkten sowie Verhaltens- bzw. Denkweisen an die Hand gibt, so dass sie handlungsfähig und mündig in einer global entgrenzten Welt ihren persönlichen und christlichen Lebensweg finden und gestalten können. Er sieht sogar in Medien wie dem privaten TV die Chance, dass gerade die Jugend mit ihren Problemen und Bedürfnissen eine Stimme bekommt und eine Breitenwirkung entfalten kann.

„Ich sagte neulich zu meinem Sohn, dass das UNAMA TV, dieser freie TV Sender, mehr die Stimme der Jugend sein müsste, er müsste die Fragen von euch aufgreifen, euch interviewen. Mein Sohn sagte, aber Papa, das gibt doch keine hohen Einschaltquoten! [...] Ich glaube, dass wenn die Jugend sich dem mehr bemächtigen würde und sich dessen bewusst würde, dann könnte eine weiße Revolution geschehen, so nennen wir das, ohne Blutvergießen.“ (Mm 168)

Mm spricht hier den Gedanken des Bildungsfernsehens an, der ja in der brasilianischen TV-Welt kaum in Erscheinung tritt. Es gibt aber auch große Pfingstkirchen in Brasilien, die mittels eigener TV-Sender ihre Glaubenslehre und Kulte brasilienweit verbreiten und Gläubige zu Hause vor dem Bildschirm erreichen und an sich binden. Der Einfluss der modernen Medien ist sicherlich nicht zu unterschätzen, inwieweit sie die Weltbilder in

den Köpfen der Menschen manipulieren und in bestimmte ideologische Dimensionen drängen. Die Frage des kritischen Medienkonsums geht einher mit der Frage nach dem Bildungsniveau des Einzelnen, der die ins Wohnzimmer gelieferten Bilder verarbeiten und interpretieren muss.

In den Gruppen der EBD stehen diese Ziele im Hintergrund, von dem aus die Ausrichtung und Zielsetzung der Erziehungsarbeit geleistet wird. Die Leiter der EBD sollen nach Aussagen des Multiplikators Cm die Rolle von *Beobachtern* einnehmen und aus ihren Köpfen die Vorstellung streichen, dass sie alles wissen sollen und nichts mehr dazulernen brauchen. Der Gruppenleiter soll offen für neue Ideen sein, aber darauf achten, dass diese Ideen nicht gegen das Leben gerichtet sind. Es ist wichtig, die Vielfalt in der Gruppe als Quelle und Reichtum zu nutzen, um daraus zu schöpfen und sich inspirieren zu lassen. Die Umsetzung in Aktivitäten ergibt sich aus dem Reflexionsprozess, d.h. das kreative Potential der Gruppe in konkrete Projekte und Handlungen umzusetzen. Das Gelingen oder Misslingen ist hierbei ein Hinweis, ob die Ausrichtung stimmt und ob die Kommunikation in der Gruppe korrekt ist. Der Leiter ist auch in seinem privaten und beruflichen Leben ein Vorbild für die Adoleszenten, wie er mit seinem Ehepartner und seinen Kindern lebt und sich in Beziehung setzt.

„Eine wichtige Sache ist es, ein Maximum an Vorsicht für sein Vorbildsein zu leben. Eben in allem, zum Beispiel der Worte in einer Freundschaft, das Vorbild, was es heißt glücklich mit seinem Partner, Verlobten oder Geliebten zu sein, bei der Abgabe des Zehnten zu sein, Vorbild auch für die Arbeiten in der Kirche, immer hilfsbereit zu sein, wenn jemand von der Kongregation zu Hause anruft, stets die Anrufe entgegenzunehmen und zu sagen, dass man momentan beruflich eingespannt ist, aber man für später einen Termin vereinbaren kann, um ja keine Barrieren zu schaffen.“ (Cm 10)

In Fragen der Sexualität vertritt die EBD eine konservative Haltung, die sie biblisch begründet sieht. Sexualität vor der Ehe ist ebenso Tabu wie gleichgeschlechtliche Orientierung.

„Nein. Nicht für die Jungen und auch nicht für die Mädchen. [...] Heute schon Sexualität zu leben bringt den Jugendlichen keinerlei Segen. Es kostet nichts, noch etwas zu warten, es ist nicht schlecht, im Gegen-

teil es bringt nur Vorteile. Gerade weil es in vielen Fällen ein Kind mit sich bringt, denn ein Kind in viel zu jungen Jahren kann nur Nachteile mit sich bringen.“ (Nw 137-138)

Den Jugendlichen wird durch die strenge Reglementierung und Orientierung ihres Sexuallebens einerseits eine konservative Haltung abverlangt oder anerzogen, andererseits bietet sie für den einzelnen Jugendlichen auch eine Hilfestellung an Lebensführung in einer Gesellschaft, die vielfach in eine Beliebigkeit an gelebten und prägenden Lebensidealen abdriftet. Verantwortung der Kirche oder der Eltern gegenüber den Kindern kann kaum heißen, dass es egal ist, wie sie auf ihre sie überschwemmenden Gefühle und Sorgen reagieren. In dieser Hinsicht ist die EBD eine Ausdehnung des elterlichen Erziehungsbereichs hinein in die Jugendgruppen der EBD. Meist sind die Jugendlichen bereits von ihren Familien baptistisch religiös sozialisiert worden und in die PIB eingeführt worden. Insofern ist die Arbeit der Gruppen eine Fortsetzung der religiösen Erziehung des Elternhauses und bietet kaum einen großen Kontrast zum bereits Bekannten. Der unbewusste Sinn des menschlichen Lebens wird hier von den religiösen Erziehern kaum einbezogen. V.a. die Gemeinschaft in den Gruppen steht für die Jugendlichen im Zentrum ihrer Motivation, in die EBD zu kommen und aktiv gestaltend daran teilzunehmen.

## **4. Zusammenfassung**

### **Städtische Gruppen**

- CAJU (Jugendhaus der katholischen Kirche)
- PIB/EBD (Erste baptistische Gemeinde Beléms)

Die Ergebnisse der beiden städtischen Jugendgruppen CAJU und PIB haben gezeigt, dass die Identitätsbildung der Multiplikatoren beider Gruppen in Bezug auf die inneren Strukturen eine hohe Similarität aufweist. Grundbedingungen der erfolgreichen Identitätsbildung ist bei beiden „der Zugang zu materiellem, kulturellem, sozialem und psychischem Kapital“ (Keupp 2003, S. 22-23). Das Gelingen der Identitätsfindung misst sich für das jeweilige Subjekt von innen am Kriterium der Authentizität und von außen am

Kriterium der Anerkennung (ebd., S. 16). Beide Gruppen arbeiten innerhalb der Struktur einer großen Volkskirche, die ihnen Grundbedingungen zur Verfügung stellt, mit dem allgemeinen Ziel die nachkommende Generation zu schulen und zur späteren Übernahme für die Ämter und Pflichten des strukturierten Gemeindelebens vorzubereiten. Auch die „Passungsarbeit“ (Keupp 2007) der Identitätsgestaltung, nimmt bei beiden Gruppen sehr individuelle Ausformungen an. Gemessen wird deren Erfolg am Maßstab der „Authentizität“ (ebd.) und von der Gesellschaft her am Maßstab der „Anerkennung“ (ebd.). Diese Ausrichtung der Identitätsentwicklung ist bei beiden Gruppen durchaus im Kontext der christlichen Lebenspraxis zu sehen. Jesus Christus ist für sie ein Vorbild, um ihre Person zur individuellen Entfaltung zu bringen und in Verantwortung für die Schöpfung und den Nächsten zu leben und zu handeln (vgl. u.a. Schwöbel 2008; Freud 2000, Bd. IX, S. 88 f.; Richter Reimer 2004). Gelingende Identitätsarbeit heißt für diese Multiplikatoren, für sich selbst einen authentischen Lebenssinn zu finden, d.h. ein Gefühl für Kohärenz zu entwickeln (vgl. Keupp 2007, S. 16 ff.). Dies wird in einem selbstreflexiven Prozess gefunden und entwickelt. Das Kohärenzgefühl hat hier einen kommunitären Rahmen, in welchem Ermutigung, Realitätsprüfung, Anerkennung und Zugehörigkeit vermittelt werden. Das ist die Basis für das Ziel, „ohne Angst verschieden sein können“ (ebd.). Die von H. Keupp genannten Variablen des „inneren Kohärenzgefühls“ sind bei den Multiplikatoren der PIB als auch des CAJUs zu erkennen. Identitätsentwicklung ist demnach ein selbstreflexiver Prozess, bei dem es auf die Wichtigkeit des Rahmens ankommt, der durch die den Einzelnen umgebende Gruppe und deren kommunikative Muster bestimmt wird (vgl. Richter Reimer 2004). Bei beiden Gruppen werden stark persönlichkeitsbildende Prozesse angeregt. Hierbei überwiegt der Aspekt der sozialen Bindung durch die gefestigte Volkskirchenstruktur, es gibt aber durchaus auch Aspekte der gegenwärtigen Beeinflussung durch die sie umgebende Gesellschaft. Dies soll nun aufgezeigt werden.

## **EBD**

Die religiösen Sozialisationsprozesse der Multiplikatoren der EBD folgen eher einem bewahrenden und sich auf die Traditionen zurück besinnenden Muster. Grundlage dieses Niveaus an religiöser Sozialisierung ist eine gut situierte Mittelstandsfamilie, die die Nöte bspw. einer Favelafamilie wie Hunger und Armut nie erlebt hat. Die Multiplikatoren der EBD kommen aus relativ intakten urbanen Familienstrukturen, die ihnen einen Halt im Leben geben. Sie können sich in Schulen und an Universitäten fortbilden und bekommen Zugang zum sozialen Leben in der Gesellschaft in Form von guten Positionen und Rollen in den unterschiedlichen Berufsfeldern. Die EBD fördert die adäquate Erfüllung der Rollen im Elternhaus und später in der Sozietät. Für „revolutionierende“ Gedanken und Prozesse in der eigenen individuellen Identitätsfindung und Lebenserfahrung bleibt hier kaum Platz. Die aus gewohnten Denkmustern und aus der „strukturellen Sünde“ (Goldstein 1992) befreiende Kraft der biblischen Botschaft bleibt hier im Hintergrund und gelangt, soweit dies die Interviews zeigen, nicht in den Gesprächsraum der Jugendgruppen der EBD (vgl. u.a. Sepúlveda 2000). Die Multiplikatoren haben kaum inneren und äußeren Bedarf an Veränderung ihrer Situationen und ihres Lebensumfelds, da sie meist in guten Wohnlagen ansässig sind und großzügige Wohnungen oder Häuser mit Hausangestellten bewohnen. Den Eltern ist es möglich, die Ausbildung ihres Nachwuchses zu finanzieren und sie auf private Schulen und Universitäten zu schicken. In Brasilien ist das Bildungsniveau an staatlichen Einrichtungen immens schlechter als an privaten. Trotzdem ist die Situation der Multiplikatoren geprägt von den äußeren Bedingungen der Region Amazoniens (vgl. Pinto 2003). Der öffentliche Kampf gegen die Korruption in Politik und Wirtschaft hinterlässt seine Spuren auch in den alltäglichen Erfahrungen der Multiplikatoren. Selbst für Brasilien ist Nordbrasilien eine „andere“ Welt, in der andere Bedingungen wie eine hohe Arbeitslosigkeit den Alltag beherrschen als bspw. in São Paulo oder Rio de Janeiro. Der Lebenskampf prägt den Alltag im urbanen Zentrum Beléms, der bis heute von großen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Ungleichheiten und Problemen bestimmt wird (vgl. Plonz 2004).

Die Multiplikatoren der EBD richten ihr pädagogisches Handeln auf die Vermittlung einer christlich basierten Moral und Ethik aus. Die duale Orientierung und Unterscheidung von richtigem und falschem Handeln prägt die moralische Lehre der baptistischen Gemeinde. Sie differenzieren sich selbst von außenstehenden Menschen, denen ein (selbst)zerstörerisches „Genießen“ bestimmter Objekte vorgeworfen wird. Die Multiplikatoren grenzen sich stark von anderen ab, weil sie glauben, sich an einer „richtigen“ Lesart der biblischen Texte zu orientieren. Daraus leiten sie einen Katalog korrekter christlicher Verhaltensweisen ab. Diese Denkausrichtung wird allen Multiplikatoren im Sinne des generellen Statuts der baptistischen Kirche abverlangt. Sie vermitteln wiederum ihren Schülern in den jeweiligen Gruppen ihre Sichtweisen und Einstellungen, die bei den meisten Schülern bereits durch die religiöse Sozialisation in ihrer Ursprungsfamilie vorbereitet wurde. Die EBD hat sich im Laufe ihrer Geschichte und Entwicklung in Belém einen religiösen Ort geschaffen und bewahrt, der jungen Menschen einer wohlhabenden Schicht in der „Escola Bíblica Dominical“ eine Heimat gibt und ihre religiöse Sozialisation fördert und fordert. Die Multiplikatoren der EBD pflegen einen religiös-konventionellen Traditionalismus in Form von einer affirmativen Aneignung von Sinn als konventionelle Fortschreibung familialer Religiosität (vgl. Helsper 1997, S. 186).

Der größte Unterschied zur katholischen Liturgiegruppe ist, dass die Multiplikatoren ihre Ansichten und Einschätzungen gesellschaftskritischer Art in der EBD vermitteln (vgl. Sepúlveda 2000). Dies entspricht Tendenzen einer „eigenverantworteten Transformation“ (ebd., S. 187), bei der sich Transzendenz in lebensnahe und eigenverantwortliche Lebensparadigmen umwandelt, was als ein „Prozess der Individuierung in und durch Religion zu verstehen“ (ebd., S. 187) ist.

Es geht ihnen um eine unverstellte Sichtweise auf Jesus von Nazareth als den Gekreuzigten und Auferstandenen. Die christlichen Ideale wollen sie in ihrer Erziehung nicht aufgeben, wenn auch die täglichen Erfahrungen der Korruption, der finanziellen Schwierigkeiten, Vorteilsgeschäfte und politische Fehler oft zur Desillusionierung führen (vgl. Freud 2000, Bd. IX, S. 88 f.). Die Ausrichtung auf eine Infragestellung bspw. des

Konsumverhaltens von Menschen, lässt fast an einen Ansatz *befreiungstheologischer* Arbeit denken, bei dem man sich von der „strukturellen Sünde“ (Goldstein 1992), in die jeder Einzelne durchs Menschsein geworfen wird, bereits ein Stückweit zu befreien vermag (vgl. Möde 1994, S. 84 ff.; Self 2000; Sepúlveda 2000). Diese Art der Auseinandersetzung bringt auch teils familiäre Konflikte mit sich. Eltern kommen sich beschweren, da sich ihre Kinder zu Hause nicht mehr kleinlaut den häuslich-familiären Regeln unterordnen. Sie beginnen, diese in Frage zu stellen und Diskussionen darüber zu führen (vgl. Freud 2000, Bd. IX, S. 98 f.; Bradley & Dubinsky 1995). In der Regel bedeutet dies keinen totalen Bruch mit dem elterlichen Erbe an Religiosität. Es kann allerdings sein, wenn die elterliche religiöse Sozialisation als sehr eng und einschränkend erlebt wurde, dass dieselbe durch größere innere Selbstkrisen gehende Befreiungsakte abgestreift wird (vgl. Helsper 1997, S. 187).

Ein Aspekt der EBD bleibt dennoch übrig, nämlich die stark negative Sicht auf andere Menschen außerhalb der PIB, die stark projizierend gestaltet ist. Viel Negatives – auch der EBD Teilnehmer – wird auf diese Weise leicht auf andere Menschen außerhalb projiziert und als Schwäche diffamiert (vgl. Welsch 2002, S. 3; Freud 2000, Bd. IX, S. 93 f.). Dies sind teils fundamentalistische Tendenzen (vgl. Spittler 2000; Bergunder 2000), die dem „religiös-konventionellen Traditionalismus“ (Helsper 1997, S. 186) entsprechen. Es geht um die *Grenze*, wann eine Glaubensdoktrin die persönliche Sicht einengen, beschränken und schädigen kann; und im Gegensatz dazu, welche unbewussten Grenzen der Mensch respektieren sollte, um die unbewussten Maße für die Gesunderhaltung seines persönlichen menschlichen Lebens nicht zu überschreiten, um Risiken wie Krankheit oder Unfälle nicht durch Eigenmächtigkeit zu provozieren.

Fundament der Arbeit in der EBD ist die vertrauensvolle und freundschaftliche Art der Beziehung zwischen Multiplikatoren und Schülern. Diese Basis ist Grundlage für jegliches Lernen, sei es rein traditionell-konservativ oder darüber hinaus auch *transkulturell*. Hieraus ergeben sich durch die familiär bedingten Sozial- und Persönlichkeitsstrukturen der

Multiplikatoren verschiedene Muster von transkulturellem und transreligiösem Denken und Handeln (vgl. Helsper 1997).

Darüber hinausgehende *spirituelle* Erfahrungen treten in den Interviews nur marginal in Erscheinung und sind rar. Die *symbolische* Ebene von Religiosität wird nicht erreicht. Begegnungen mit dem Symbolischen finden kaum statt und lassen auch die Entwicklung der persönlichen Religiosität ins Hintertreffen geraten.

### **Ein Verharren in konventionellen Mustern der religiösen Selbstvergewisserung**

Vergleichbar mit den Leitern des CAJUs, bewegen sich auch die Multiplikatoren der Liturgiegruppe der PIB in einer seit über einem Jahrhundert verankerten traditionellen Großstruktur einer der wichtigsten Volkskirchen Brasiliens. Bereits die prädestinierte Lage an einem der größten und zentral gelegenen Plätze Beléms macht den hervorgehobenen Stellenwert dieser baptistischen Gemeinde deutlich. Auch hier sind die familiären Hintergründe der Multiplikatoren ausschlaggebend für den Zugang zu Bildung und Ausbildung (vgl. Keupp 2007). Die Gruppe entspricht folglich ebenfalls dem ersten Muster Helspers: dem „religiös-konventionellen Traditionalismus“ (Helsper 1997, S. 186). Die Besonderheit der PIB ist es, zugezogenen Brasilianern der Mittelschicht anderer Städte, eine kirchliche Gemeinschaft anzubieten, die ihr Heimatgefühl befriedigt und die Sehnsucht nach dem verlassenen Zuhause stillt (vgl. Pöhlmann 2008). Die Aufnahme von Fremden anderer baptistischer Kirchen dient der raschen Integration in die neue Sozialstruktur. Hier finden Begegnungen statt, indem durch jeden neu hinzukommenden Baptisten einer anderen Gemeinde auch stets neue religiöse Ideen mitgebracht werden (vgl. Graf 2009, S. 53 f.). Die neuen Kirchenmitglieder bringen ihre persönlichen Gottesvorstellungen nun in das für sie neue Umfeld ein.

Die Multiplikatoren sind alle sozial integriert und können sich wie in der katholischen Jugendgruppe den altersgemäßen Fragen der Jugendlichen und der religiösen Sozialisa-

tion widmen (vgl. Fraas 2000, 1990). Die Einbindung der Jugendgruppe geschieht durch „sozialisatorische Anerkennungsverhältnisse“ (Helsper 1997, S. 186) innerhalb der Gruppe, bspw. durch die Vorbereitung der zentralen Gottesdienste in ihrer liturgischen Gestaltung. Transformationen der liturgischen Gestalt der Gottesdienste sind sehr zaghaft und entsprechen der Anpasstheit der Teilnehmer der Gruppe an die religiöse Struktur ihrer Heimatkirche (vgl. Richter Reimer 2004). Die religiöse Entwicklung der Subjekte verbleibt auf der Ebene des Konventionellen und gelangt kaum über die bekannten Muster der christlichen Traditionen hinaus. Dieses Muster der religiösen Selbstvergewisserung verhindert geradezu die Entwicklung hin zu einer persönlich gereiften Religiosität in psychosymbolischer Perspektive (vgl. Danis 2005<sup>2</sup>). Spirituelle Erfahrungen neuer Subjektverortung im Spannungsfeld zwischen Subjekt und unbewusster Symbolik sind nicht zu erkennen. Die Multiplikatoren vermitteln zwar die divinalsemantischen Konventionen christlicher Überlieferung, gelangen aber über ein „duales“ Verständnis des Subjekts nicht hinaus und können dementsprechend die Ebene des „triangulierenden“ Symbolischen in den Lernprozessen auch kaum erreichen.

## Teil D: Rück- und Ausblick

### 1. Vergleich der Gruppen

In diesem Auswertungsschritt werden durch einen kontrastiven Vergleich Gemeinsamkeiten und Differenzen transkultureller und transreligiöser Identitätsfindung unter den Multiplikatoren herausgearbeitet. Die Interviews mit den Multiplikatoren kennzeichnen jeweils einmalige Sozialisationsprozesse und lassen intersubjektive Umgangsweisen mit der ihm begegnenden lokalen und globalen Außenwelt durchscheinen. Leitfragen des Vergleichs sind die drei spezifischen Fragestellungen **„welche familiären und gesellschaftlichen Kontexte einer religiösen Identitätsfindung von Multiplikatoren eher förderlich sind oder ihr entgegen stehen“**, **„was in der herauskristallisierten kulturellen und religiösen Identitätsfindung an Wandlung und Neugestaltung von christlichem Verständnis geschieht“** und **„welche Tendenzen einer Besinnung auf traditionelle afroindianische Ursprünge man in den Interviews feststellen kann“**.

Die Ergebnisse lassen erwartungsgemäß deutlich erkennen, dass die fünf Gruppen von den religionspädagogischen Fähigkeiten des Leiters<sup>142</sup> stark beeinflusst werden, die in erster Linie durch die Erziehung in den Herkunftsfamilien, die jeweilige Schulbildung und die medialen Einflüsse bestimmt werden (vgl. Pirner 2009; Nassehi 2009; Feige & Dressler & Tzscheetzsch (Hg.) 2006). Hieraus formen sich bereits im Sozialisationsprozess individuelle Kompetenzen der Multiplikatoren, die Gruppen intuitiv und zunehmend mehr mit pädagogischem Geschick und didaktischem Hintergrund zu leiten (vgl. hierzu EKD TEXTE 96, 2009).

---

<sup>142</sup> Vgl. hierzu J. Danis, „Das Erwachen der Person“, 2005, S. 163 ff.

In erster Linie wächst so in allen fünf Gruppen die Fähigkeit zur Reflexion im Leiterteam über das psychodynamische Gruppengeschehen; Basis dessen, was eine Art von religionspädagogischer Supervision beinhaltet.<sup>143</sup> Auf diesem Stand der Reflexion geht es darum, das Gruppengeschehen strukturell zu reflektieren und aber auch unbewusste Mechanismen mit einzubeziehen. Dies bedeutet im Einzelfall, die doppeldeutigen sowie assoziativ ein- und auffallenden Leitstrukturen im gemeinsamen Gespräch unter den Leitern zu erkennen, um so auf eine angemessene Art und Weise didaktisch und methodisch reagieren zu können.<sup>144</sup> Diese Reflexionserkenntnisse der um unbewusste Perspektiven erweiterten Multiplikatoren fließen in der weiteren Gruppenarbeit im Handeln oder bei Gesprächen mit den Schülern – so insbesondere auch in problematischen Situationen – mit ein (vgl. Bradley & Dubinsky 1995).

Diese Fähigkeit der Reflexion ist bei den Tanzgruppenleitern am wenigsten ausgebildet. Bei den kirchlich verankerten Gruppenleitern sind hier eher grundlegende Kenntnisse zu erkennen. Am stärksten ist dies bei den Gruppenleitern der Hip Hop Gruppe „Bancada Revolucionario ao Gospel“ ausgebildet.

Als ein Beispiel für die religionspädagogische Art der Reflexion und Problemlösung gilt der in allen Gruppen beobachtete Lernwiderstand. Im Gruppengeschehen treten bei allen Gruppen im Lernprozess oft facettenreiche Erscheinungen der Lernwiderstände auf, die der jeweilige Leiter je nach persönlichen Fähigkeiten und dementsprechend nach seinem Reflexionsniveau erkennt und in der Lage sein kann, sie anzusprechen. Widerstände gegen bestimmte Lerninhalte oder den Leiter selbst können sich je nach Zusammenhang unterschiedlich äußern und auch verschiedene Ursachen haben, die größten-

---

<sup>143</sup> Vgl. zu Gruppengesprächstherapien: Danis 1989; Bion 2001<sup>3</sup>; Freud 1974 u. 2000, S. 61-125; Bleger 2007<sup>3</sup>. Ferner fordert auch die EKD in ihren Empfehlungen der Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums bei den berufspraktischen Standards in der Berufseingangsphase: „Sich selbst von anderen Religionslehrern und –lehrerinnen bzw. in Fallberatungsgruppen beraten lassen und offen sein für Kritik“ (EKD TEXTE 96, 2009, S. 29).

<sup>144</sup> Vgl. hierzu J. Danis, „Das Unbewusste als symbolisches System“. In: ebd., 1996<sup>2</sup>, S. 11-32.

teils auch den Gruppenleitern unbewusst sind.<sup>145</sup> Der Umgang mit Lernwiderständen ist je nach Gruppenleiter unterschiedlich. Teils misslingen bereits die sachgerechte Deutung und die nachfolgende Interpretation der Lernwiderstände. Dadurch erschwert sich in hohem Maße das nachhaltige Gespräch der Leiter mit den Lernenden (vgl. Bradley & Dubinsky 1995). Als Beispiel für die Schwierigkeiten und die Herausforderung der Gespräche der Gruppenleiter mit ihren Schülern sind die Interviews der BRG Leiter zu sehen, weil sie mit verwehrten Lebenslagen ihrer Schüler konfrontiert werden und damit umgehen müssen!

Bei allen fünf Multiplikatorengruppen treten in den Lehr- und Lernprozessen oft Konflikte zwischen Leitern und Schülern sowie innerhalb der „Schülerschaft“ auf. Manchmal wird der Leiter oft auch unbewusst mit in die Streitigkeiten hineingezogen. Ursachen hierfür sind oft fehlende Distanz und mangelndes Bewusstsein für die Wahrnehmung der Grenzen zwischen den Leitern selbst und den Schülern. Zwischen den Schülern geht es um unterschiedliche Konfliktthemen, die in den Tanzgruppen und der BRG ihre Ursachen offensichtlich in der fehlenden Erziehung durch die Ursprungsfamilien und die mangelhafte schulische Bildung haben (vgl. Bradley & Dubinsky 1995). Als mögliche Wege der Konfliktentschärfung wird von den Multiplikatoren angegeben, dass das Anhören und Verstehen der unterschiedlichen Standpunkte durch den Multiplikator wichtig ist, eine Annäherung möglich macht und so die Konfliktlösung entscheidend beeinflusst (vgl. Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 196).

Zum Bereich der Konflikte gehören auch soziale Diskriminierungen, die in den fünf Gruppen oft verdeckt und unterschwellig auftreten (vgl. Flehsig 2003; Maués & Villacorta 1998, S. 25). Diskriminierung und Gewalt gegenüber Mitschülern, aber oft auch eine diskriminierende Abgrenzung von anderen Gruppen, beruhen auf eingefahrenen Denk- und Verhaltensweisen, die bereits in den Herkunftsfamilien eingeübt worden sind. Diese Multiplikatoren und Schüler konnten ihre Persönlichkeiten oft nicht wertschätzend kennen lernen und haben ein noch nicht ausreichendes Potential, was die Möglichkeit

---

<sup>145</sup> Vgl. zum unbewussten Widerstand: Freud 1974 u. 2000, S. 61-125; Danis 1990, 2005, S. 244 ff.; Lacan 2006, *Meu ensino*; Utari-Witt 2007.

der Wahrnehmung ihrer eigenen Gefühle und Gedanken angeht (vgl. Möde 2008, S. 77 ff.; Nassehi 2009, S. 93 ff.).

Vom Hören, Verstehen, Denken und Sprechen des Leiters hängt es ab, inwieweit im Gesprächsverlauf in einer Gruppe teils konträre Meinungen tolerierbar sind und verbindende „Brücken“ zwischen den oppositionellen Standpunkten der Schüler gebaut werden können.<sup>146</sup>

Stärker als bisher müssen brasilianische Multiplikatoren auf globale und regionale Veränderungen des Lebens flexibel reagieren können (vgl. Schlehe 2006, S. 53; Nassehi 2009, S. 38 f.). Einigen Multiplikatoren der Tanzgruppen gelingt dies schlechter als institutionell gebundenen, wobei Multiplikatoren der baptistischen Kirche (PIB) und der katholischen Kirche (CAJU) eine größere Freiheit in der Identitätskonstruktion haben (vgl. Keupp 2003, S. 22-23).

Alle befragten Multiplikatoren lassen sich von medialer Technik gerne und nachhaltig begeistern, was oft ihre Medienkompetenz und ihre Unterrichtsmethodik steigert. Die Informationsquellen des TV und Internets werden von vielen Multiplikatoren genutzt, wenn auch nicht von allen. Teils werden durch den Medienkonsum religiöse Muster durch die medialen Kanäle vermittelt und von den Multiplikatoren übernommen (vgl. Pirner 2009, S. 10). Onlinecomputerspiele können auch als Flucht aus dem realen Leben mit seinen Anforderungen und Problemen sowie als Ersatzbefriedigung realer Bedürfnisse gesehen werden (vgl. Bergmann & Hüther 2006<sup>3</sup>; Haese 2009).

Beobachtbar ist bei medial vermittelten religiösen Mustern ein Gefälle von der Innenstadt in die Peripherie, wobei die materiellen, kulturellen und sozialen Ressourcen der

---

<sup>146</sup> Vgl. die Vorträge auf dem Internationalen Symposium „Von allen guten Geistern verlassen? Aggressivität in der Adoleszenz: Psychodynamik, Medien, Milieu und Kultur“ im Institut für Rehabilitationswissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin unter der Kooperation des Collège International de l'Adolescence (Paris), in Berlin vom 30.5. – 01.06.2008, die diese Ergebnisse aus Sicht der Praxiserfahrung und Theoriebildung von französischen und deutschen Kinder- und Jugendlichenpsychoanalytikern und Sozialpädagogen bestätigten.

Herkunftsfamilien als bestimmende Faktoren eine wichtige Rolle spielen.<sup>147</sup> Beide Sozialisierungsräume bieten ambivalent zu bewertende Strukturen, die einerseits spontane und intuitive Lernräume freisetzen oder in den bekannten Mustern religiöser Sozialisation verbleiben. Nicht zu unterschätzen ist bei diesem Gefälle die eklatant nachhaltige Einflussnahme der Medien, die in der Peripherie einen besonders einseitigen Sozialisierungsfaktor darstellt.

Die Vermittlung eines einheitlichen Kleidungsstils durch die Multiplikatoren ist ein deutliches Kennzeichen für die jeweilige Zugehörigkeit zu einer Gruppe und wirft das weite Feld einer Uniformierung mit ihrem negativen und positiven Potential aufgrund unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlicher Ziele auf (Militär, Schuluniform, Fangruppen; vgl. hierzu Welsch 1988; Kunstmann 1997, S. 52). Der teils typische Kleidungsstil der befragten Multiplikatoren gilt als sichtbarer Ausdruck einer kulturellen und sozialen Lebensphilosophie, der auch der jeweiligen Gruppe eine äußerlich sichtbare Einheit gibt und zu einer Identitätsfindung führen kann, die in bestimmten Gruppen dennoch fraglich bleibt und nur ein Übergangsphänomen sein kann (vgl. Lacan, 2006, *Le séminaire, livre XVI*). Dies betrifft die Zugehörigkeit der Gruppenmitglieder untereinander und die Rückbeziehung auf kulturelles Erbe der vergangenen Generationen.<sup>148</sup> Die Funktion der Kleidung gehört zur sozialen Rolle des Menschen, insofern hat der Kleidungsstil von Multiplikatoren auch einen hohen Stellenwert. Es bedarf darüber hinaus aber mehr als das, nämlich die sprachlichen und geistigen Lern- und Auseinandersetzungsprozesse für die Identitätsfindung mit einzubeziehen (vgl. Danis 2009; Bleger 2007<sup>3</sup>).

Die innerstädtischen Multiplikatoren sind in ihrer Freizeit potentiell mehr der Verführung durch den Konsum und die Suche nach Vergnügungen (Shoppingcenter) ausgesetzt als die peripheren Multiplikatoren (vgl. Kunstmann 1997, S. 52 ff.; Bolz 2009). Zwei Aspekte

---

<sup>147</sup> Vgl. zum Einfluss der Familie auf den Sozialisationsprozess: Keupp 2007; Bradley & Dubinsky 1995; Bergmann & Hüther 2006<sup>3</sup>; Roudinesco 2008.

<sup>148</sup> Vgl. hierzu auch Freud 1974 u. 2000, S. 61-125.

sind hierbei zu erkennen: (1) Der Konsum wird in der oft zu beobachtenden Wiederholung zur Ersatzbefriedigung und berücksichtigt weniger die Beziehung zum Leben in seiner Gesamtheit und (2) diese identifikationsreiche Art sich im Leben zu bewegen, dient als Surrogatvorstellung für die Konstruktion fragwürdiger, globaler Selbstbilder. Diese teils unbewussten Identifizierungsprozesse werden unbewusst zu Attributen der Macht und Potenz ihrer so gewonnenen Identitäten. Diese Konstrukte von Identitätshüllen eröffnen den Leitern eine Scheinidentität, die tiefer betrachtet notwendig ist, aber zu einer persönlichen und authentischen Auseinandersetzung mit dem eigenen Leben und den anderen Menschen hinführen muss. Ein tieferes Verstehen des Lebens und der Identität wird angeregt und gefördert, in Richtung einer Öffnung des Zugangs zu einer sinnvollen Lebensführung.

Erfreulich ist zu erkennen gewesen, dass für die Leiter dieser Gruppen (1) die Organisation, Planung und sinnvolle Strukturierung auf der Basis der demokratischen Organisation der Gruppen beruht. Ebenso Standard ist die Übereinkunft über (2) die jeweilige Vermittlung von Zielen, Inhalten und Visionen (vgl. Kunstmann 1997, S. 151 ff.; Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 284 ff.). Die Leiter zeigten sogar (3) eine Bereitschaft zur eigenen beruflichen Aus- und Fortbildung (vgl. Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 111 ff.). Bei den Gruppen besteht meines Erachtens auch ein gewisser Fokus der gemeinsamen Arbeit beim Erkennen eines nicht von vorneherein erfassbaren unbewussten Sinns. Bei den Multiplikatoren stehen verschiedene Identitätsbildungskompetenzen im Vordergrund, um die Gruppenmitglieder zu einer eigenen, höheren Gruppenkompetenz zu bringen. Je nach Ausrichtung der Gruppe sind die Kompetenzen unterschiedlich. Für alle Gruppenleiter gilt, dass es um Einübung einer transkulturellen und transreligiösen Gesprächskultur geht, bei der die persönliche Auseinandersetzung mit Themen und die persönliche Meinungsbildung im Blickpunkt des Interesses stehen (vgl. hierzu auch Feige & Dressler & Tzscheetzsch (Hg.) 2006).<sup>149</sup> Insbesondere steht hier die Frage nach dem „Auftraggeber“ des Sprechens und dem

---

<sup>149</sup> Die persönliche Meinungsbildung voranzutreiben fordern auch: Danis 2006; Lacan 2006; Bion 2001<sup>3</sup>; Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 280 ff.

„Empfänger“ des bewussten Sprechens im Vordergrund, damit die Menschen lernen, zu wollen, was sie sollen (vgl. hierzu Nassehi 2009, S. 86, S. 105 ff., S. 115 ff.).<sup>150</sup>

Die Vermittlung einer Einübung einer Sprechfertigkeit ist besonders wichtig (Gesprächskultur). Nur so sind eskalierende Streitigkeiten unter den Schülern gewaltfrei zu schlichten. Von wesentlichem Interesse bleibt auch, dass die komplexe Sozialstruktur in Brasilien (Transkulturalität) in der Gruppenzusammensetzung einbezogen ist (vgl. Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 196). Für den Multiplikator ist es wichtig seine Hörfähigkeit zu entwickeln, um sein Hören auf das tatsächlich Gesprochene zu richten und daraus gezielte Denkanstöße durch Fragen anzuregen, somit kann leichter auf die persönlichen Hintergründe des Problems eingegangen werden, die die eigentlichen Wurzeln des Streits sind (vgl. Danis 1989, 2006; Keupp 2007). Die Gruppenmitglieder durchschauen diese Gesamtzusammenhänge nicht und können die wahren Motive ihres Streites nur verdeckt ansprechen oder verbergen diese absichtlich bzw. sind gar nicht in der Lage, ihre Ursachen auszusprechen. Der Multiplikator hat in diesen Schlichtungsgesprächen die Funktion des Gegenübers, des „Anderen“ (Lacan 1973, S. 52 ff.), des „Dritten“ (Danis 2005; vgl. auch Möde 2008, S. 69-82). Die jeweilige Lerngruppe kann so Gewaltfreiheit im Gespräch erfahren lernen (vgl. Bion 1990).

Die Multiplikatoren (BRG, RIB, QUA) können in ihren Gruppen auch eine „aufgeklärte Umgangsweise mit bedrohter und gebrochener Identität“ (Keupp 2003, S. 22-23) erkennbar machen, die durch schwierige Verhältnisse in den Ursprungsfamilien begründet sind. Dies ermöglicht es den Leitern von Gruppen mit Mitgliedern aus verwahrlosten Familienverhältnissen Beléms, zu einem erweiterten Verständnis ihrer Lebenssituation zu gelangen (vgl. hierzu Rodulfo 2004, S. 203 ff.; Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 281 f.).

---

<sup>150</sup> Nassehi (2009) schreibt hierzu in Anlehnung an Habermas: „Der Auftraggeber des Sprechers ist der andere Sprecher, ist ein Publikum, ist eine Sphäre deliberativer Willensbildung, die nicht einfach Träger von Präferenzen oder Orientierung, von Willen und Bedürfnissen enthält, sondern jene vernünftigen Motive erst hervorbringt, die sich deliberativer Bearbeitung stellen.“ (Nassehi 2009, S. 122) Bei J. Danis wird das „Sprechen“ dann in Richtung einer Öffnung hin zum unbewussten Sinn beschrieben und praktiziert, d.h. zum symbolischen SINN der menschlichen Existenz im Unbewussten, dessen Absicht nicht aus dem menschlichen Begehren stammt, sondern vom (heiligen) Geist (vgl. hierzu Danis 1996<sup>2</sup>).

Ein weiterer Faktor für die Multiplikatoren, erfolgreiche Lernprozesse zu initiieren, ist die Ablehnung von Gewalt (Gewaltfreiheit), sei es physische und auch verbale zu erreichen. Wenn es zu Übergriffen kommt, muss die Problematik der Gewalt noch von den Multiplikatoren mit transkulturellen Gesprächen aufgearbeitet werden (vgl. hierzu Möde 1994; Bion 2001<sup>3</sup>). Diese Gespräche dienen dazu, eine Verhaltensänderung bei den Gruppenmitgliedern zu erreichen.

Die Gruppenleiter beziehen auch unbewusste Motive in ihre Aufklärungsarbeit mit den Gruppenmitgliedern mit ein, um einen Verstehensprozess dieser Gewalttätigkeit anzuregen, da diese Verhaltensweisen bereits in der Vergangenheit der Herkunftsfamilien und der Gegenwart der „Jugendbanden“ eingeübt wurden und werden (Ursachenerkennung) und vom Täter unbewusster Weise verinnerlicht wurden (vgl. Rodulfo 2004; Bion 2001<sup>3</sup>). So wird das Gruppenmitglied in die Lage versetzt, den unbewusst-dominanten Einfluss von in der Kindheit erlernten Reaktionsmustern, so genannten „Acting Outs“ (vgl. Lacan 2006; Evans 2002, S. 28 f. und 217 f.) zu erkennen, die ihn zur verbalen und körperlichen Gewalt geführt haben (vgl. Danis 2005<sup>2</sup>, 2006). Der Weg, die Lösungsmöglichkeit für den Umgang mit impulsiven Aggressionen liegt im Sublimierungsangebot von Raps, Graffitis, Tänzern, Liturgien, Theater, Musik, Schneidern (Vermeidung von Impulsivreaktionen durch Sublimierung).

In der Studie einbezogene Multiplikatoren sind deutlich mehr mit Problemen im Umgang mit Suchtmitteln sowohl im eigenen Leben als auch in dem ihrer Schüler konfrontiert (Umgang mit Sucht). Hier gilt es, unterschiedliche und individuelle Lösungsmöglichkeiten zu suchen. Es wird von allen Multiplikatoren eine konsequente Linie im Umgang mit Suchtmitteln in den Gruppen vereinbart, kontrolliert und durchgesetzt. Die Gruppenmitglieder werden mit den verheerenden Auswirkungen von Suchtmitteln im menschlichen Leben konfrontiert, um einen klareren Blick auf die stets drohende Verführung und deren Reiz und Anziehungskraft offen zu legen.<sup>151</sup> Das Einhalten eines Verbots und die Kontrolle des Umgangs mit Suchtmitteln bestehen nur in der Zeit des Zusammenseins

---

<sup>151</sup> Vgl. zur Suchtproblematik: Müller & Möde 2001; Danis 2005<sup>2</sup>, S. 291 ff., 2006.

der Gruppe, durch die erweiterte Kompetenz ist ein veränderter Umgang mit Suchtproblemen auch außerhalb dieser Zeiten zu erhoffen, dennoch bleibt auch weiterhin die Gefahr der Sucht bestehen. Die Multiplikatoren haben gezeigt, dass sie sich verantwortungsbewusst zeigen und sich nicht scheuen, bei Ärzten oder Psychologen Rat und Unterstützung zu holen (vgl. Müller & Möde 2001). Es wird teils auch versucht, mittels „religiös“ eingebundener Trance (transkultureller Hintergrund) das Problem der Sucht in den Griff zu bekommen.<sup>152</sup>

Bei den Gruppenleitern tritt das Problem der Konfrontation und Auseinandersetzung mit psychischen Problemen bei sich selbst (Selbstreflexion) oder ihren Gruppenmitgliedern in unterschiedlichem Maße auf. Durchgängig sind sowohl bei den Multiplikatoren als auch den Gruppenmitgliedern neurotische Verhaltensstrukturen erkennbar, die größtenteils ein Ausweichen vor dem gegenwärtigen Leben sind (vgl. Danis 2006). Es gibt so teils Probleme bei der Identitätsfindung, die nicht oder nur schwer gelingt. Erschwerend bleiben bei beiden die gegensätzlichen kulturellen Kontexte, bedingt durch eine frühzeitige Migration<sup>153</sup>, die nicht in Einklang gebracht werden können (vgl. Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 170 ff.; Rodulfo 2004, S. 203 ff.). Dies führt zu einem besonderen Identitätsproblem, bei dem derjenige sozusagen „zwischen“ den Welten lebt und die daraus resultierenden psychischen Probleme ihn krank machen.<sup>154</sup> Fällt einem Erzieher etwas Derartiges auf, versucht er entweder durch gezielte Gespräche und/oder durch die Einbeziehung des Arztes helfend einzugreifen. Bis zu einem gewissen Grad müssen die Leiter allein mit dem so gelagerten Problem fertig werden und greifen hier in Brasilien teils auch zu Tranceritualen, die heilend einwirken sollen (vgl. Maués & Villacorta 1998; Zier 1993; Sadzio 1997).

---

<sup>152</sup> Vgl. zu den transkulturellen Hintergründen der Trance: Maués & Villacorta 1998; Sadzio 1997; Zier 1993; Bastide 1973.

<sup>153</sup> Vgl. den Aufsatz über Umbanda (Sadzio 1997), in dem ich als eine der Entstehungsursachen der Umbanda-Religion in den Städten die Migration vom Land in die Stadt beschreibe.

<sup>154</sup> Vgl. hierzu die Multiplikatoren der BRG; zur transkulturellen Problematik bei Migranten allgemein: Nathan 2006; Heinz 2006; Schoen 2000; Utari-Witt 2007.

Eine erfolgreiche Zusammenarbeit der Multiplikatoren mit dem Elternhaus ist unerlässlich und ist wichtige Voraussetzung. Gerade bei Problemjugendlichen sind die Eltern oft auch dankbar für die Unterstützung und sie begrüßen die Kooperation mit den jeweiligen Gruppenleitern (vgl. Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 170 ff.). Durch die Zusammenarbeit mit den Eltern steigt die Chance auf eine Besserung der Lebensumstände der Jugendlichen enorm (vgl. hierzu Cardoza 2004; Sadzio 2007).

Ein weiteres Instrumentarium ist die persönliche Meinungsbildung, die sich auch nach außen wendet und eine politische Mobilisierung möglich werden lässt, um die Heranwachsenden mit den Bedingungen von Demokratie sowohl in der eigenen Gruppe vertraut zu machen als auch in der Umwelt zu befähigen. Durch diese Öffnung ist dann dem Gruppenmitglied eine größere politische Ordnung wie die Strukturierung und Funktion der Stadtverwaltung einsichtiger (vgl. Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 165 ff.), die ihn dazu befähigt, sich in der Welt zu engagieren (Basisdemokratie). Hierzu gehören auch Fragen der Motive von Männern und Frauen und deren Möglichkeiten in der Politik (Gleichberechtigungsdebatte).

Zu den Zielen der Gruppenleiter gehören ferner auch die Planung, Förderung und Vermittlung der öffentlichen Auftritte der Gruppe (Öffentlichkeitsarbeit). Das Zusammenwirken von Leitung und Sekretariat wird als Aufgabe erkannt, teils muss auch der Gruppenleiter Aufgaben übernehmen. Auch hier können mit einbezogene Gruppenmitglieder wesentliche Praxiserfahrungen in der Auseinandersetzung mit kulturellen Institutionen und staatlichen Einrichtungen sammeln (ebd., S. 153 ff.; Nassehi 2009, S. 297 ff.).

Neben all den besprochenen Themen – von allen befragten Gruppenleitern erkannt – gehört die Kontrolle des regelmäßigen Schulbesuchs ihrer Mitglieder, die nicht so selbstverständlich erscheint, um so deren spätere Ausbildungs- und Berufschancen zu erhöhen (vgl. Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 111 ff.). Hinzu kommen individuelle und offizielle beratende Gespräche über die schulische und berufliche Laufbahn ihrer Mitglieder.

Im Folgenden geht es auch um die darüber hinausgehende **transreligiöse Identitätsfindung** im religionspädagogischen Prozess der Multiplikatoren im Rahmen ihrer täglichen Arbeit in den Gruppen.

Die materiellen, sozialen und kulturellen Ressourcen sind auch für die notwendige transreligiöse Identitätsfindung eine Grundvoraussetzung (vgl. hierzu auch Fraas 2000; Keupp 2006<sup>3</sup>, S. 198 ff.). Ein Ergebnis ist, dass sich bei Multiplikatoren mit der Entdeckung ihrer religiösen Identität ihre Handlungsfähigkeit im Leben verschiebt, weil sich die bisherige Lebensstruktur ändern muss (vgl. Danis 2006, 2009).

Durch die Öffnung und Anregung transreligiöser Reflexion über Identität wird von den Multiplikatoren auch ein echtes Interesse für die Ursprünge von Religion und Kultur gefördert.<sup>155</sup> So können sie die religionspädagogische Reflexion ihrer Mitglieder für die weisheitlichen Texte ihrer eigenen und anderer Religionen vermitteln und anbahnen. Ganz deutlich wird dieses Thema bei der „Schwarzen Identität“ und der damit verbundenen Auseinandersetzung mit afrobrasilianischen Religionen in ihren facettenreichen unterschiedlichen Erscheinungsformen. Transreligiöses Denken und Verstehen in den befragten Gruppen lässt die afrobrasilianischen und indigenen neben den christlichen Religionen bestehen.<sup>156</sup> Für mich bleiben trotz aller Facetten und Differenzen die Gemeinsamkeiten im Symbolischen eingeschrieben und können so erkannt und verstanden werden (Psychosymbolik, Johanna J. Danis).

Transreligiöse Reflexion über Identität erfordert die Schaffung besonderer Lernbedingungen, die mir in den Leistungen der Gospel Hip-Hop Multiplikatoren erhellend deutlich geworden sind (vgl. Kunstmann 1997, S. 93 ff.; Huber 2006; Möde 2008, S. 12 f.). Dazu gehört zweifellos die Erkenntnis: Ein Bewusstsein für das Einmalige des eigenen Lebens und des Lebens eines Jeden wahrzunehmen (vgl. Danis 2006, 2009).

---

<sup>155</sup> Vgl. hierzu Andreas Feige (2001), der eine zweifache Reflexion von Religionslehrern fordert: (1) ihre private religiöse Praxis zu reflektieren und (2) diese reflektierte religiöse Praxis im Hinblick auf die didaktische Umsetzung im Religionsunterricht zu reflektieren.

<sup>156</sup> In Brasilien gibt es zahlreiche afrobrasilianische Religionen wie z.B.: Umbanda, Candomblé, Pajelança, Batuque; vgl. hierzu Maués 1995; Bastide 1973; Prandi 2001; Ramos 1940<sup>2</sup>; Maués & Villacorta 1998.

In den beiden kirchlich verankerten Gruppen findet kaum eine Bewusstseinsbildung im Hinblick auf das Gesagte (Psychosymbolik) statt. In der Hip-Hop Gruppe gelingt es den Leitern aus ihrer persönlichen Lebenserfahrung heraus, ihren authentischen Glauben und Rituale zu reflektieren und zu vermitteln. Auch darüber hinausgehende transreligiöse Sinnerkenntnisse können sie den Mitgliedern anbieten und eine transreligiöse Identitätsfindung anbahnen.<sup>157</sup>

Im folgenden Kapitel werden Muster transkultureller und transreligiöser Identitätsfindung der Multiplikatoren vorgestellt, die sich aus dem bisher Dargestellten ergeben haben.

## **2. Muster als Ergebnisse des Vergleichs**

In diesem Auswertungsschritt werden strukturelle Muster zentraler Elemente transkultureller und transreligiöser Identitätsbildung in Handlungsfeldern verschiedener transkultureller und transreligiöser Räume gruppenübergreifend und verallgemeinernd vorgestellt, die sich aus dem Vergleich ergeben haben. Die Beschreibung der Muster erfolgt anhand der Codierungsstruktur der Interviewauswertung und der spezifischen Fragestellung **„wie sollte Identitätsarbeit mit Multiplikatoren gestaltet sein, die transkulturellen und transreligiösen Lehr- und Lernprozessen einen Raum öffnet und sie fördern kann“**.

Die Interviews mit den 22 Multiplikatoren haben ein reichhaltiges Spektrum an religiösem Erleben, Handeln und transreligiöser Praxis ergeben. Der Grad konfessionsspezifischer

---

<sup>157</sup> Vgl. auch die Ergebnisse der Studie *Religionsmonitor 2008 der Bertelsmann Stiftung*, in der Armin Nassehi die *Authentizität in der Rede von persönlicher Religiosität* als eines der wichtigsten Charakteristika aufzeigt (vgl. Nassehi 2007, S. 113 ff.). Dieses Ergebnis wird auch von folgenden Autoren bestätigt: Danis 2006; Weinreb 1994; Möde 1999, 2008.

scher Religiosität ist nicht unbedingt dafür verantwortlich, ob sich die brasilianischen Gruppenleiter nicht auch mit anderen religiösen Anschauungen identifizieren. Multiplikatoren verorten sich zuallererst in der konfessionell geprägten Religiosität ihrer Herkunftsfamilie und in ihrer weiteren religiösen Sozialisation meist in einer zu dieser Konfession gehörenden Gruppierung. Nur diejenigen, die streng an die Glaubensdoktrin der katholischen oder baptistischen Kirche gebunden sind, können dann weniger die vielfältigen Identifikationsmuster pfingstlerischer, indigener, spiritistischer oder afrobrasilianischer Religiosität verinnerlichen. Diese Inkonsistenz der Glaubensentwürfe zieht sich aber jetzt durch alle Gruppen der Multiplikatoren (vgl. Nassehi 2007, S. 117).

Dies bedeutet, dass sich religiöse Identifikationsmuster einer allzu formalen Interpretation von Religiosität widersetzen. Einige brasilianische Multiplikatoren weisen ein hohes Spektrum an Transzendenzerfahrungen auf, die für authentische religiöse Kommunikation typisch sind (vgl. ebd.). Bei der Interpretation der vorliegenden Ergebnisse muss also berücksichtigt werden, dass die religiöse Landschaft in Brasilien zwar keineswegs losgelöst von den konfessionellen Großkirchen betrachtet werden kann, aber dennoch ein reichhaltiges Spektrum an individuell-religiösem Erleben aufweist und letztlich nicht eindeutig zu analysieren ist.

Es ergeben sich aber dennoch folgende Muster: der Inkonsistenz, der Authentizität, des Zusammenhangs von Religion und Politik, des Zusammenhangs von Religion und Kultur, einer Zentralität, einer religiösen Sozialisation, der Religion und der Kirche.

## 2.1 Muster der Inkonsistenz

Die Interviewauswertung zeigt ein durchgängig erkennbares Maß an Inkonsistenz (vgl. Nassehi 2009, S. 38 f.), die allerdings nur den Leser verwundert, der erwartet hat, dass sich die allgemein gültige Lehre bspw. der katholischen Kirche direkt in den gelebten Glaubensgrundsätzen ihrer Anhänger widerspiegelt (vgl. ebd. 2007, S. 118). Die religiösen Versatzstücke jedes Multiplikators sind in erster Linie an der persönlichen Glaubensform orientiert und nur im weiteren Sinne auch an der Lehrmeinung oder der Praxis der kirchlichen Institutionen (vgl. Feige 2001).

In der Religionssoziologie besteht ein allgemein anerkannter Konsens darüber, dass Religiosität nicht nur aus abfragbaren und abgrenzbaren Mustern besteht, sondern aus einem komplizierten Geflecht von Glaubensinhalten und einer inneren Verknüpfung mit einer persönlich orientierten Praxis, die alltagstauglich ist (vgl. Nassehi 2007; Feige 2001). Die vorliegenden Ergebnisse weisen deutlich darauf hin, dass eine eingeübte und übernommene Volksreligiosität nur in sehr begrenztem Maß erkannt werden kann; dies wäre ein Muster von Volksreligiosität, das ohne Glaubensgrundsätze und Glaubensreflexion auskommt und direkt aus und in der religiösen Praxis besteht, d.h. aus Kasualien, Ritualen, Liturgie und diversen Regeln. Am deutlichsten und stärksten zu erkennen sind diese Muster in den beiden an die Großkirchen gebundenen Gruppen CAJU und PIB. Doch auch bei diesen Multiplikatoren – und um einiges mehr noch in den anderen Gruppen – versuchen sie ihre religiöse Reflexion voranzubringen, indem Identifikationen religiöser Muster auf ihre Lebenstauglichkeit hin befragt und gegebenenfalls angepasst werden (vgl. Pirner 2009, S. 3).

Dieses Ergebnis ist unter dem Titel der Individualisierung des religiösen Erlebens und der religiösen Praxis bekannt (vgl. Nassehi 2007, S. 118). Hierbei ist zu beachten, dass nicht nur eine Individualisierung des religiösen Erlebens und der Praxis erkennbar werden, sondern auch die Formen selbst werden individualisiert. Jeder Multiplikator hat seinen eigenen Glauben, was letztlich als neue Interpretation die religiöse Praxis der jeweiligen Glaubensgemeinschaft unterläuft. Hierunter ist keineswegs das zu verstehen, was

im 19. Jahrhundert noch als allgemein verbindliche und stabile Form religiöser Verortung gültig war, die sich von den Nichtgläubigen akzentuiert abgrenzen konnten. Das religiöse Erleben der brasilianischen Multiplikatoren geht vielmehr generell von einer religiösen Inkonsistenz aus, die stets in einer sich verändernden Welt angepasst werden muss. Heute überwiegt die individuelle religiöse Verortung und die religiösen Identifikationsmuster der religiös-kirchlichen Weltanschauung verschwinden dahinter. Dies führt zu neuen transreligiösen Kombinationsmustern, die individuell zusammengefügt werden und zu einem lebensstauglichen Paradigma für den einzelnen Multiplikator heranwachsen. Darüber hinaus erleben manche Multiplikatoren Begegnungen mit dem unbewussten Sinn, die ihre bisherige Lebensführung in nachhaltig geordnete Bahnen lenken können (vgl. Danis 1996<sup>2</sup>, S. 95 ff.).

Die Multiplikatoren Brasiliens sind seit mehr als 500 Jahren an Inkonsistenz gewöhnt und haben die Fähigkeit entwickelt, religiöse Versatzstücke auch widersprüchlicher Inhalte miteinander zu kombinieren, ohne dass sie dies als Problem sehen würden. So können neben christlichen Glaubensinhalten indigene und afrobrasilianische sowie pfingstlerische Inhalte bestehen, ohne dass dies zu einem Widerspruch in der individuell geprägten religiösen Weltanschauung führt. Vielleicht ist dies einer der Gründe, weshalb bei der „Religionsmonitor 2008“ Befragung der Bertelsmann Stiftung nur acht Prozent der Brasilianer angaben religionslos zu sein, im Unterschied zu 26 Prozent in Deutschland (vgl. Schäfer 2007, S. 187).

Auch im „Religionsmonitor 2008“ wird bezüglich des religiösen Erlebens Inkonsistenz in der religiösen Erlebnis- und Praxisform beschrieben (vgl. Nassehi 2007, S. 119). Armin Nassehi stellt fest, dass bei der Bildungsvermittlung auch das Fernsehen und die Medien einbezogen werden müssen. Religiöse Schlaglichter der anderen Weltreligionen wie bspw. des Buddhismus sind gemeinhin aus Fernsehberichten bekannt und der Zuschauer erfährt lediglich Bruchstücke religiöser Systeme und ein wahres Verstehen bleibt im Diffusen. Fernsehen gewöhne an Inkonsistenz (vgl. Nassehi 2007). Hierzu zählt heutzutage auch das Internet, das einen herausragenden Faktor bei der Vermittlung von religi-

ösen Inhalten übernommen hat.<sup>158</sup> Fernsehen und Internet haben mittlerweile die Funktion von Vermittlungsinstitutionen übernommen, durch die auch religiöse Bildung quer durch alle Bevölkerungsschichten in Deutschland vorangetrieben wird (vgl. Haese 2009). Dies greift in besonders hohem Maße – durch die Interviews mit den brasilianischen Multiplikatoren belegt – für Brasilien. In den letzten drei Jahrzehnten haben sich gerade „Hochreligiöse“ meist in Form von Kritik gegenüber den kulturprotestantischen und bürgerlich-katholischen Institutionen Kirche in Beziehung gesetzt, um in Abgrenzung dadurch ihre individuelle religiöse Verortung zu markieren und zu beschreiben. Dies hat sich – bestätigt durch die neueren Studien des „Religionsmonitors 2008“ – heute verändert, insofern, als sich gerade „Hochreligiöse“ heute nicht mehr von den kirchlichen Institutionen abgrenzen, sondern in ihrer Zielrichtung ihre individuell vorzeigbare Religiosität im Blick haben, die mit ihrer persönlichen Lebensführung vereinbar sein muss. Nassehi formuliert dies folgendermaßen:

„Je intensiver unsere Interviewpartner ihr eigenes Glaubensleben erleben, desto mehr geraten sie in eine innere Distanz zur kirchlichen Praxis, ohne diese freilich abzulehnen. Inkonsistenz ist dann nicht mehr das Problem – sondern die Lösung für authentische, unverwechselbare Präsentierbarkeit.“ (Nassehi 2007, S. 120)

Dies gilt für die brasilianischen Multiplikatoren, gerade weil hier die religiöse Sozialisation in den vergangenen 500 Jahren durchaus der Inkonsistenz Vorschub geleistet hat, da Brasilien schon immer ein Einwanderungsland war, das Menschen unterschiedlicher religiöser Praxis und Erlebens miteinander konfrontiert hat. Auch für Brasilien ist eine große Abkehr von den Großkirchen deutlich erkennbar. Hier haben die diversen Pfingstkirchen einen großen Zulauf und erfahren einen großen Zuspruch, weil sie eine erlebnisorientierte Form der religiösen Praxis offerieren. Dabei wird mit einem engen moralischen Regelkorsett operiert, was eine weltweit verbreitete Entwicklung ist, die der Inkonsistenz fast diametral entgegenläuft.

---

<sup>158</sup> Vgl. bspw. die Möglichkeit mit seinem Avatar in der digitalen Internetwelt „Second Life“ auch kirchliche Veranstaltungen und Gruppen besuchen zu können.

## 2.2 Muster der Authentizität

Die Gestalten und Formen des Religiösen zeichnen sich in der brasilianischen Multiplikatorengruppe durch eine authentische Form der religiösen Kommunikation aus (vgl. hierzu Biesinger & Münch & Schweitzer 2008). Das Muster der Authentizität ist Kennzeichnen nicht nur gesprochener Worte, sondern auch religiöser Praktiken, rituellem Tun (bis hin zu demonstrativen Symbolen), die sich im Medium des Glaubens ereignen und ihre Legitimität im Horizont der Authentizität des jeweiligen Multiplikators erlangen (vgl. Naschi 2007, S. 121). Im Horizont des Glaubens wird das „Sprechen“ in Abgrenzung vom „Reden“ (vgl. Danis 1989<sup>2</sup>) des jeweiligen Multiplikators dann „authentisch“ (vgl. Pirner 2009, S. 6). Die Form der religiösen Kommunikation („Sprechen“) kennzeichnet wie keine andere Kommunikationsform die Unbestimmtheit und Offenheit ihrer Aussagen, um bisher unbekannte Zusammenhänge durchscheinen zu lassen. Ebenso gilt es nach Friedrich Weinreb (1994), transreligiöse Bilder und Symbole mit einzubeziehen. Dergestalt ändert sich auch die Möglichkeit der Kritik an der authentischen Glaubensform, die man zwar auf der sachlichen und intellektuellen Ebene vornehmen kann, aber kaum auf der Ebene des individuellen Glaubens.

Auf der transreligiösen Ebene der Kommunikation der interviewten Multiplikatoren herrscht zwar keine kirchliche Lehrmeinung vor und die religiöse Kommunikation wird in ihrer individuellen Darstellung transreligiös, d.h. selbst Multiplikatoren der kirchlich gebundenen Gruppen stellen ihre Religiosität in einer individuellen Perspektive dar. Die größte Freiheit in der transreligiösen Identitätsfindung findet man bei den Multiplikatoren der BRG Hip-Hop Gruppe. Hieraus lässt sich schlussfolgern, dass religiöse Identitätsfindung immer in Richtung dieser religiösen Kommunikation erfolgen muss, die stets abhängig bleibt von der individuell-schicksalhaften Verortung in der Ursprungsfamilie und der Sozietät (vgl. Danis 1989<sup>2</sup>, S. 104 ff., 2009, S. 93 ff.).

Beeindruckenderweise hat sich bei meiner Auswertung gezeigt, dass bei vielen Multiplikatoren eine erstaunlich hohe Kompetenz religiöser Kommunikation festzustellen ist, unabhängig vom Grad ihrer konfessionellen Anbindung. Es ist zu erkennen, dass auch in

Zeiten globaler Entgrenzung religiöse Individuation zunehmend außerhalb kirchlicher Institutionen bspw. durch die Medien geschieht und in Richtung einer transreligiösen Verortung einmündet.

### **2.3 Muster von Religion und Politik**

Die Interviews legen offen, dass es im Prozess der Identitätsfindung der Multiplikatoren auch einen Zusammenhang zwischen Religion und Politik gibt. In Zeiten der Globalisierung der Religionen durch die Vermittlung der modernen Medien gewinnen die Multiplikatoren ein Diskussionsforum hinzu, die die politische Dimension ihres Lebens betrifft (Nassehi 2009, S. 322 ff.). Gleichzeitig wird durch die Medialisierung der kirchlichen Institutionen auch öfter Kritik an deren Strukturen und Lehrmeinungen sowie deren politischem Engagement von ihnen kritisch reflektiert. Dabei unterscheiden die Multiplikatoren die Dimension des Religiösen von der Politik. Interessant ist das proportionale Wachstum der politischen Dimension mit der kircheninstitutionellen Entfernung in der BRG. Erstaunlich ist hier die Vision, ihre religiösen Vorstellungen einer gerechteren und friedlicheren Welt eines Tages auch politisch einbringen zu wollen.

Auf der anderen Seite wird bei den kircheninstitutionell stark eingebundenen Gruppen ein politisches Engagement der Kirchen nicht forciert. Dies bedeutet eine proportionale Zunahme der Gläubigkeit und eine gleichzeitige Entfernung vom Wunsch einer politischen Einflussnahme und Mobilisierung durch die Kirchen. Persönliche Glaubenserfahrungen in kirchlich eingebundenen Gruppen widersprechen einem zu starken politischen Engagement der Kirchen. Dieses Ergebnis weist auf ein generelles Problem von Religion und Kirche in Zeiten von religiöser Globalisierung hin: Kirchen versuchen derzeit gerade über politisches Engagement Einfluss in der Weltgesellschaft zurückzuerobern. Dieses politische Engagement der Kirchen wird aber von Gläubigen als nicht religiös wahrgenommen und führt dementsprechend kaum zu einer stärkeren Anbindung der Gläubigen an die Kirchen.

## 2.4 Muster von Religion und Kultur

Die Globalisierung und Medialisierung unserer Welt bewirkt in den letzten Jahren eine immer stärker werdende Transkulturalisierung. Kulturelle Versatzstücke werden in kommensurablen Häppchen durch die medialen Kanäle der Weltgesellschaft gereicht, um nach dem Leitfaden der Passung und Lebenstauglichkeit Identitäten anzureichern und zu beeinflussen. Religion gerät ebenfalls unter diesen Einfluss und muss mit anderen Kulturstandards konkurrieren und rangiert nicht mehr durch ein transreligiös von einer Massenbewegung legitimiertes Symbolsystem auf obersten Plätzen. Religiöse Versatzstücke werden aus religiösen Systemen herausgelöst und als „transreligiöse Wanderer“ durch die medialen Kanäle hochgradig befördert und dankend von Gläubigen weltweit aufgenommen; diesen religiösen Versatzstücken wird teils ein neuer oder zumindest anderer Sinn gegeben (vgl. Haese 2009).

Die institutionell eingebundenen Multiplikatoren antworten auf diese transreligiöse Globalisierung noch mit einer Distinktionsreaktion, mit dem Hinweis auf die Überlegenheit der eigenen kirchlichen Tradition. Damit einhergehend werden andere religiöse Gruppierungen oder Glaubenshorizonte kritisiert und abgelehnt. Die anderen Multiplikatoren ringen geradezu um eine transreligiöse Identität, die mit einer authentisch verankerten Erfahrung einhergeht. Hierbei wird der Schwerpunkt der transreligiösen Suche auf die afrobrasilianischen und indigenen Wurzeln und ihr von westlichen Religionsstandards befreiendes Potential gelegt. Das Ergebnis dieser Transreligiosität ist letztlich die bereits oben besprochene Inkonsistenz, die nicht länger als Problem gesehen wird, sondern als Möglichkeit, von der „Herrschaftsreligion“ weg zu eigenen Wurzeln der Minderheitenreligionen zu gelangen. Leitfaden dieser Form der Transreligiosität ist ihre Lebenstauglichkeit der religiösen Identifikationsmuster und der in ihnen liegende Grad an transreligiösen Erfahrungsmöglichkeiten.

## 2.5 Muster einer Zentralität

Die bisherige Darstellung der Ergebnisse orientiert sich an den Gemeinsamkeiten der verschiedenen Multiplikatoren und geht vor allem auf die Zentralitätstypen der Hochreligiösen und Religiösen ein. Bei allen Multiplikatoren ist eine erstaunlich hohe Vertrautheit mit religiösen Lebensfragen und Formen religiöser Glaubensäußerung erkennbar. Der nichtreligiöse Mensch, der völliges Unverständnis in religiösen Fragen zeigt, kam in den Interviews nicht vor. Im „Religionsmonitor 2008“ wird der Anteil der Religionslosen in Brasilien mit acht Prozent angegeben (Schäfer 2007, S. 187). In Bezug auf die Zentralität kam bei der Telefonbefragung von Brasilianern großer Städte heraus, dass der Bevölkerungsanteil der Hochreligiösen 72 Prozent und der Religiösen 24 Prozent beträgt. Im Unterschied hierzu ergab das Umfrageergebnis in Deutschland einen Bevölkerungsanteil von 18 Prozent an Hochreligiösen und 52 Prozent an Religiösen (ebd., S. 260). Es stellt sich die interessante Frage, worin diese große Abweichung zwischen Hochreligiösen und Religiösen in Deutschland und Brasilien begründet liegt. Es lassen sich zunächst Profile herausarbeiten, die die Heterogenität der Multiplikatoren gut erkennbar werden lassen, es sind zu unterscheiden: die Hochreligiösen und die Religiösen.

### Die Hochreligiösen

Hohe Religiosität ist nicht von konfessioneller Zugehörigkeit und Verbundenheit abhängig. Eine hohe transreligiöse Sozialisation ist eher davon abhängig, inwieweit der jeweilige Multiplikator zu einer transreligiösen Sicht seiner Religiosität kommen konnte und ob dies den Hauptfokus seiner Lebensführung ausmacht. Die Erzählbarkeit transreligiöser Erfahrung liegt hier im Zentrum der Wahrnehmung und wird besonders authentisch, wenn der Multiplikator aus der Betonung seiner Einmaligkeit heraus transreligiöse Sinn-erkenntnisse aufzuzeigen vermag (vgl. Danis 2008). Die Wahrnehmung und das Erkennen von Transzendenz in der transreligiösen Erfahrung ist Kern dieser sehr hohen religiösen Kompetenz.

Hohe Religiosität korrespondiert mit einer familiär und sozial früh begonnenen religiösen Sozialisation im Kindesalter und ist auch der Prädiktor für eine transreligiöse Sozialisation im Heranwachsenden und Erwachsenen (vgl. Nassehi 2007, S. 127). Gerade das Spannungsfeld zwischen materieller Armut und hochreligiöser Sozialisation scheint in Ausnahmefällen geradezu fruchtbar für eine transreligiöse Verortung und für das Erleben von Transzendenz in Form der Gospels zu sein. Dennoch lassen sich einige Dinge im kirchenmusikalischen Bereich erkennen, in denen auch nach neuen Wegen gesucht wird, bspw. neue Kirchenlieder (Gospels, freie Liturgieformen).

## **Die Religiösen**

Der Unterschied zu den Hochreligiösen ist gekennzeichnet in einer Graduierung im Sinne einer abnehmenden Alltagsrelevanz ihrer Religiosität. Dies beeinflusst auch ihr Engagement in einer eher transkulturell als transreligiös ausgerichteten Gruppierung. Religiosität besitzt in dieser Gruppe nicht den Stellenwert, die sie bei den Hochreligiösen als bestimmendes Motiv jeglichen alltäglichen Handelns beigemessen wird. Bei den Religiösen läuft ihre Religiosität sozusagen als „Hintergrundmusik“ (Nassehi 2007, S. 127) mit und kann bei Nachfrage auf der Ebene des religiösen Wissens gut referiert werden, unter Bezugnahme auf einschlägige Glaubensformeln, kirchliche Feste, Gottesdienste und Veranstaltungen. Hierbei gibt es zwei Hauptlinien von Gläubigen: die einen beziehen sich überwiegend auf einen starren und strengen Regelkatalog, der ihr Alltagsleben strukturiert und steuert; die anderen beziehen sich auf religiös-ästhetische Erfahrungen wie das Erleben religiöser Räume und religiöser Musik. Auch bei dieser Gruppe ist die Erfahrung von Religiosität in frühester Kindheit und Jugend ausschlaggebend für die spätere religiöse Sozialisation.

## **2.6 Muster der religiösen Sozialisation**

Die Ergebnisse der qualitativen Befragung legen wie bereits erwähnt offen, dass religiöse Sozialisation im Erwachsenenalter in besonderem Maße von der religiösen Sozialisation im Kindes- und Heranwachsendenalter in der Herkunftsfamilie geprägt und vorbereitet wird. Die religiöse Sozialisation in der Herkunftsfamilie ist sozusagen ein Gut, das dem Menschen ein Leben lang erhalten bleibt. Dieses religiöse Erfahrungslernen in der Familie gehört in der Selbstbeschreibung jedes Multiplikators selbstverständlich dazu. Daraus ergibt sich nochmals die Beobachtung, dass religiöse Sozialisation weniger durch eine intellektuelle Auseinandersetzung als vielmehr durch religiöses Erfahrungslernen vermittelt und kommunizierbar wird. Religiosität ist somit ein durchweg soziales Phänomen, das sich dort entwickelt, wo es von Menschen gelebt, kommuniziert und erfahrbar wird. Religiosität ist folglich vom Anschluss des einzelnen Menschen an Gruppen abhängig, die religiöse Erfahrung kommunizieren und einen sozialen Rahmen hierfür bereitstellen. Es ist selbst durch die große Individualisierung religiöser Identität in jüngster Zeit dennoch keine Abkopplung von sozialen Gruppierungen diagnostizierbar (vgl. Nassehi 2007, S. 129). Individualisierung bedarf nicht nur in religiöser Hinsicht, sondern auch in Fragen der Partner- oder Berufswahl einer sozialen Einbindung in Gruppen, die die Lebensziele und Perspektiven bestätigen und begleiten. Die verschiedenen Gruppen repräsentieren je nach Gesellschaftsschicht, Bildungsstand und Selbstreflexion unterschiedliche Kommunikationsformen religiöser Sozialisation. Für jeden Pädagogen bleibt stets zu hoffen, dass die religiöse Kommunikation auch über das Jugendalter hinaus erhalten bleibt und praktiziert wird.

## **2.7 Muster von Religion und Kirche**

Es scheint im Verhältnis zwischen Religion und Kirche zu einem Missstand zu kommen, da mit dem Grad der religiösen Individuation auch die Unabhängigkeit von kirchlichen Institutionen zunimmt, wenngleich kirchliches Angebot weiterhin wahrgenommen wird.

Das kirchliche Angebot ist letztlich auf Kasualien und die Bereitstellung eines religiösen Rahmens ausgerichtet, die auf die Gruppe der Religiösen ausgerichtet sind.

Kirchen stellen als Institutionen des öffentlichen Rechts Infrastrukturen zur Verfügung, die gesellschaftlichen Gruppen als Zusammenschluss von Interessengemeinschaften dienen. Das kirchliche Angebot richtet sich vor allem an die Zielgruppe der *Religiösen*, die hier einen Rahmen finden, um ihre Religiosität gestalten zu können.

Das derzeitige plural-religiöse Angebot, geprägt durch die medialen Welten, kann in Kirchen heute kaum einen Platz bekommen. Der religiöse Markt wird zunehmend unorganisierbarer (vgl. Nassehi 2007, S. 130). Das spezielle Problem der kirchlichen Organisationen ist keinesfalls ein Rückgang von Religiosität in der Gesellschaft, sondern vielmehr ein deutliches Anwachsen religiöser Erlebnis- und Kommunikationsformen, die unter dem Dach der institutionellen Kirchen keinen Platz finden. Die Frage ist letztlich, für welche religiösen Bereiche – bspw. authentischer, ästhetisierender oder auch ekstatischer Religiosität – sich die Kirchen in Zukunft öffnen wollen.

## **2.8 Zusammenfassung**

Abschließend werden die wichtigsten Ergebnisse festgehalten:

(1) Bei brasilianischen Multiplikatoren lassen sich vielfältige Formen von Religiosität diagnostizieren. Diese religiöse Kompetenz kommt in Form verschiedener transreligiöser Kommunikationsformen zum Ausdruck. Das Interviewmaterial zeugt von hochreligiös verorteten Multiplikatoren in dieser Auswertung.

(2) Gemäß der der Untersuchung zugrunde liegenden Hypothese der *Wandlung und der Neugestaltung von christlichem Verständnis* kann tatsächlich in den Interviews die Form der *Authentizität* als neue religiöse Kommunikationsform erkannt werden. Religiöse Erzählungen und Beschreibungen orientieren sich in erster Linie an der konkreten persönlichen Lebenserfahrung. Darüber hinaus wird die einmalige Identität als individueller Maßstab für die transkulturelle und transreligiöse Verortung eingeführt und gelangt so in

eine persönliche Form der transreligiösen Kommunikation und macht auch eine Beschreibung unbewusster Sinnerfahrungen nach Johanna Danis möglich.

(3) Die Interviews zeugen von einem Reichtum vielfältiger religiöser Identifikationsmuster, die neben den bekannten christlichen Religionen auch charismatisch-pfingstlerische, traditionell-indigene und afrobrasilianische Religionen in die religiöse Formensprache einbeziehen. Wie erwartet, hat die brasilianische Religiosität im weitesten Sinne nichts mit Formen bürgerlicher Religiosität Deutschlands zu tun. Der Auswertung ist zu entnehmen, dass die Notwendigkeit einer Reform in Richtung einer Transkulturalität auch in Deutschland überdacht werden muss. Weder in Deutschland noch in Brasilien kann man von einer gänzlich säkularisierten Gesellschaft sprechen, in der auch kein totaler Verlust religiöser Formensprache erkennbar ist; in Brasilien ist sie geradezu vielfältiger (vgl. Nassehi 2007, S. 131). Insgesamt ist für Brasilien, von einer Transkulturalisierung religiöser Inhalte zu sprechen. Die jeweiligen Inhalte müssen weder konfessionell noch reflexiv oder intellektuell zusammenpassen. Sie orientieren sich allein an der Tiefe der Authentizität der transreligiösen Kommunikation. Transreligiöse Identität misst sich nicht länger am allgemein-gesellschaftlichen Konsens, sondern am einmaligen Muster transreligiöser Kommunikation (vgl. Danis 1996<sup>2</sup>). Nicht länger gelten Bildung und Reflexion als Garanten einer anerkannten Form von Religiosität, sondern einzig die authentische Kommunikation und so gefundenes Sprechen ist der Leitfaden für plausible Transreligiosität.

Dies kann nur bedeuten, dass sich auch Kirchen und Religionspädagogen für diese *post-bürgerliche* Form von Transreligiosität öffnen müssen, wenn sie weiterhin gehört werden wollen (vgl. Nassehi 2007, S. 132).

## Literaturverzeichnis

- Die Bibel, in der revidierten Fassung von 1984, hrsg. von der Ev. Kirche in Deutschland, nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart
- Allolio-Näcke, L. (Hg.) (2005). Differenzen anders denken, Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt a.M.
- Alves, R. (2002). *Transparências da eternidade*, Campinas
- Andrade, E. N. (1999). *RAP e Educação – RAP é Educação*. São Paulo: Selo Negro
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The new Mestiza*, San Francisco
- Arce, J. M. V. (1999). *Vida de Barro Duro: cultura popular juvenil e grafite*, Rio de Janeiro: UFRJ
- Auernheimer, G. (2003<sup>2</sup>). *Einführung in die interkulturelle Erziehung*, Darmstadt
- Augé, M. (1999). *O Sentido dos Outros*, Petrópolis, Vozes
- Baacke, D. & Ferchhoff, W. (1992). *Jugend und Kultur*. In: Krüger, H. H. (Hg.). *Handbuch der Jugendforschung*, Opladen, 2. Aufl.
- Barber, B. R. (1997): *Dschihad versus McWorld. Globalisierung. Zivilgesellschaft und die Grenzen des Marktes*. In: *Lettre* (1997) 36, S. 4-9
- Barreiro, J. (1980). *Educação Popular e conscientização: tradução de Carlos Rodrigues Brandão*, Rio de Janeiro: Vozes
- Barros, A. J. P. & Lehfeld, N. A. S. (1990). *Projeto de pesquisa: propostas metodológicas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes
- Barz, H. & Kampik, W. & Singer, T. & Teuber, S. (2001). *Neue Werte, neue Wünsche*, Düsseldorf/Berlin
- Bastide, R. (1973). *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo
- Baumann, Z. (2000). *Liquid modernity*, Polity Press: Cambridge
- Baumann, M. (2006). *Migration – Gemeinschaftsbildung – religiöser Pluralismus*. In: *EZW Texte* 187, Berlin, S. 13-25
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft, Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M.
- (1997). *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt a.M.
- (Hg.) (1997). *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M.
- (2002). *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter, Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt a.M.
- (2007). *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt a.M.
- (2008). *Toxische Kredite. Die historische Macht der Finanzrisiken*. In: *SZ*, Nr. 240 vom 15.10.2008. S. 13
- Beck, U. & Giddens, A. & Lash, S. (1996). *Reflexive Modernisierung, Eine Kontroverse*, Frankfurt a.M. (1994 Originalausgabe auf Englisch)
- Becker, U. (2008). *Auf dem Weg zu einem transformativen Verständnis von Gerechtigkeit, Anstöße aus der Ökumene*. In: Becker, U. & Bolscho, D. & Lehmann, C. (Hg.) (2008). *Religion und Bildung im kulturellen Kontext. Analysen und Perspektiven für transdisziplinäres Begegnungslernen*, Harry Noormann zum 60. Geburtstag, Stuttgart, S. 93-100
- Becker, U. & Bolscho, D. & Lehmann, C. (Hg.) (2008). *Religion und Bildung im kulturellen Kontext. Analysen und Perspektiven für transdisziplinäres Begegnungslernen*, Harry Noormann zum 60. Geburtstag, Stuttgart
- Beck-Gernsheim, E. (2004). *Wir und die Anderen*, Frankfurt a.M.
- Belém, Prefeitura Municipal (2001). *Secretaria Municipal de Coordenação Geral do Planejamento e Gestão – SEGEP. Departamento de Pesquisa e Informação. DEPI. Agricultura Urbana em Belém 1998: Relatório de Pesquisa*. Belém: SEGEP/APACC
- Benzi Grupioni, L. D. (2005). *Brésil indien, les arts des Amérindiens du Brésil*, Paris

- Bergmann, W. & Hüther, G. (2006<sup>3</sup>). *Computersüchtig, Kinder im Sog moderner Medien*, Düsseldorf
- Bergmann, W. (2007). *Disziplin ohne Angst. Wie wir den Respekt unserer Kinder gewinnen und ihr Vertrauen nicht verlieren*, Weinheim und Basel
- Berger, P.L. (1980). *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- (1994). *Sehnsucht nach Sinn, Glaube in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt a. M.
- (1991). *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz* (1968), Freiburg/Basel/Wien
- Berger, P.L. & Berger, B. & Kellner, H. (1987). *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt a. M. & New York
- Bergunder, M. (Hg. im Auftrag des EMW) (2000). *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika, Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Tradition* (Weltmission heute Nr. 39), Hamburg
- Bernard, Ch. A. (1986). *Traité de theologie spirituelle*, Paris 1986
- Beyer, P. (Hg.) (2001). *Religion im Prozess der Globalisierung*, Würzburg
- Beyer, P. (2006). *Religions in Global Society*, Abingdon Oxon, New York
- Biesinger, A. & Münch, J. & Schweitzer, F. (2008). *Glaubwürdig unterrichten. Biographie – Glaube – Unterricht*, Freiburg i. Brsg.
- Bion, W. R. (2001<sup>3</sup>). *Erfahrungen in Gruppen und andere Schriften*, Stuttgart
- (1990). *Lernen durch Erfahrung*, Frankfurt a.M.
- Bleger, J. (2007<sup>3</sup>). *Temas de psicologia, entrevistas e grupos*, São Paulo: Martins Fontes
- Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewood Cliffs.
- (1979). *Methodologische Prinzipien empirischer Wissenschaft*. In: Gerdes, K. (Hg.), S. 41-62
- Bochinger, C. (1994). „Synkretismus“, In: *Wörterbuch der Religionssoziologie*, Hg. Siegfried Rudolf Dunde, Gütersloh
- Boff, L. (2000). *Tempo de transcendência*, Rio de Janeiro
- (2002). *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*, Rio de Janeiro
- Bolscho, D. (2003). *Bildung für eine Nachhaltige Entwicklung als Beitrag zu Erziehung, Demokratie und kultureller Vielfalt*, Vortrag gehalten an der UNAMA in Belém am 9.8.2004. In: *Educação, Democracia e diversidade cultural*, Unama, Belém
- (2005). *Transkulturalität – ein neues Leitbild für Bildungsprozesse*. In: Datta, A. (Hg.) (2005). *Transkulturalität und Identität, Bildungsprozesse zwischen Exklusion und Inklusion*, Frankfurt a.M., S. 29-38
- Bolscho, D. & Hauenschild, K. & Wulfmeyer, M. (2004). *Transkulturelle Identitätsbildung – eine Untersuchung mit zukünftigen Lehrkräften*. In: Carle, U. & Unckel, A. (Hg.). *Entwicklungszeiten – Forschungsperspektiven für die Grundschule*. Wiesbaden, S. 206-211
- Bolscho, D. (2008). *Transdisziplinarität als disziplinäre Grenzüberschreitung*. In: Becker, U. & Bolscho, D. & Lehmann, C. (Hg.) (2008). *Religion und Bildung im kulturellen Kontext. Analysen und Perspektiven für transdisziplinäres Begegnungslernen*, Harry Noormann zum 60. Geburtstag, Stuttgart, S. 71-82
- Bolz, N. (2009). *Konsumismus und Boutiquen-Religion*. In : Kemper, P. & Mentzner, A. & Sonnenschein, U. (Hg.). *WOZU GOTT? Religion zwischen Fundamentalismus und Fortschritt*, Frankfurt a.M. und Leipzig, S. 313-323
- Borda, B. G. S. (2004). *Bancada Revolucionária Gospel: Organização política e religiosa no Hip Hop em Belém/PA*. XXIV Reunião Brasileira de Antropologia. PE, jun.04.
- Bormann, R. (2001). *Raum, Zeit, Identität. Sozialtheoretische Verortungen kultureller Prozesse*, Opladen
- Bourdieu, P. (1992). *Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zur Politik und Kultur*, Hamburg
- Bradley, J. & Dubinsky, H. (1995). *Compreendendo seu filho de 15-17 anos: a adolescência*, Clínica Tavistock, Rio de Janeiro: Imago Ed.
- Breidenbach, J. & Zukrigl, I. (2000). *taNZ DeR KULTUREn, Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*, Reinbeck bei Hamburg

- Brandão, E. u.a. (2002). Diagnóstico sócio-econômico e ambiental da zona rural do entorno do Parque Ambiental de Mosqueiro. UFPA, Belém (mimeo)
- Brüsemeister, T. (2000). Qualitative Sozialforschung, Wiesbaden
- Bucher, A. A. (2007). Psychologie der Spiritualität, Handbuch, Basel
- Busche, H. (2000) „Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen. In: Die vier historischen Grundbedeutungen. In: Dialektik, Zeitschrift für Kulturphilosophie, 2000, H. 1, S. 69-90
- Büttner, G. (2007). Die seelsorgliche Dimension des Religionsunterrichts. In: Engemann, W. (Hg.). Handbuch der Seelsorge, Grundlagen und Profile, Leipzig, S. 508-522
- CAJU. Documento Ação no Mundo – Casa da Juventude – Comunidade Católica, s/d: 25p. (mimeo).
- Caldas (2000). Oralidade Texto e História: Para Ler a História Oral. Poro Velho
- Cardoza, I. F. (2004). O hip hop entra em cena: estratégias para o enfrentamento da violência nas escolas. In: congresso Ibero-Americano sobre violência nas escolas. Brasília
- Castells, M. (1991). Informatisierte Stadt und soziale Bewegungen. In : M. Wentz (Hrsg.) : Die Zukunft des Städtischen, Frankfurt, S. 137-147
- Castells, M. (2001). O Poder da Identidade. São Paulo, 3ª Ed. Paz e Terra
- Chaumeil, J.-P. (2005). Mémoire nouée: les cordelettes à nœuds en Amazonie. In: Benzi Grupioni, L. D. (2005). Brésil indien, les arts des Amérindiens du Brésil, Paris, S. 295-309
- Chiavenato, I. (1999). Introdução à Teoria Geral da Administração. São Paulo, Mc Graw-Hill do Brasil.
- CODEM (2001). Companhia de Desenvolvimento e administração da Área Metropolitana de Belém. Legislação do Município de Belém: limite Belém Ananindeua, criação da RMB, criação dos distritos administrativos de Belém, Belém
- Collet, G. (2006). Theologie der Befreiung, « Vom Einbrechen der Armen in die Geschichte », Zur Entstehung von Befreiungstheologien. In : Collet, G. u.a., Theologien der Gegenwart, Darmstadt, S. 7-52
- Cuschnir, L. (2002). Homens sem máscara, Rio de Janeiro
- Dalgalarrodo, P. (2008). Religião, psicopatologia e saúde mental, Porto Alegre: Artmed
- Danis, D. & Möde, E. (2001). Kodependenz bei Suchterkrankungen, Klinische Perspektiven der Diagnostik und Therapie. In: Müller, S. E. & Möde, E. (Hg.) (2001). Des Menschen Unersättlichkeit, Süchte als Herausforderung im interdisziplinären Dialog, Regensburg, S. 135-145
- Danis, J. J. (1989<sup>2</sup>). Psychosymbolik I, Das ödipale Triangulum, Vorträge 1986, München
- (1989). Die Gruppe, Vorträge 1988, München
- (1990<sup>2</sup>). Psychosymbolik II, Das Strukturfeld der Psychotherapie, Vorträge 1989, München
- (1992<sup>2</sup>). Das Wort in der Psychotherapie, München
- (1993<sup>2</sup>). Die 10 Worte, München
- (1996<sup>2</sup>). Einführung in J. Lacan, Narzissmus in Mann und Frau, Vorträge 1987, München
- (1993). Psychosymbolik der *Zeit*, Vorträge 1992, München
- (2000). Zahlenwende, Vorträge 1999-2000, München
- (2003). Das Symbolgewand im Zeitenrutsch, Vorträge 2002-2003, München
- (2005<sup>2</sup>). Der „Ring“, Vorträge 1990-1991, München
- (2006). Bruchteile, Scriptum, Zwischen Genuss und Leben, Vorträge 2003-2006, München
- (2008). Übergang, Vorträge 2006-2008, Publikation des Instituts für Psychosymbolik e.V., München
- (2009). Stufen, Vorträge 2008-2009, Publikation des Instituts für Psychosymbolik e.V., München
- Datta, A. (Hg.) (2005). Transkulturalität und Identität, Bildungsprozesse zwischen Exklusion und Inklusion, Frankfurt a.M.
- Datta, A. (2004). Bildung für alle, Sind wir auf dem richtigen Weg?, Vortrag gehalten an der UNAMA in Belém am 11.8.2004. In: Educação, Democracia e diversidade cultural, Unama, Belém
- Delgado M. & Koschorke, K. & Ludwig, F. (Hg.) (2004). Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450-1990, Neuenkirchen
- Delors, J. (Org.) (2000). Educação: um tesouro a descobrir. Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. 4ª ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: MEC: UNESCO
- Deutsche Shell (Hg.) (2000). Jugend 2000, 13. Shell Jugendstudie, Opladen

- Deutsches PISA-Konsortium (Hg.) (2001), PISA 2000, Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich, Opladen
- Devereux, G. (1988<sup>2</sup>). Angst und Methoden in den Verhaltenswissenschaften, Frankfurt a. M.
- Dimenstein, G. & Alves, R. (2003). Fomos maus alunos, Campinas
- Diógenes, G. (1998). Cartografias da Cultura e da Violência gangues, galeras e o movimento hip hop. São Paulo: Annablume
- Döbert, R. (1978). Sinnstiftung ohne Sinnsystem? Die Verschiebung des Reflexionsniveaus im Übergang von der Früh- zur Spätadoleszenz und einige Mechanismen, die vor möglichen Folgen schützen. In: Fischer, W. & Marhold, W., Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart
- Donghi, T. H. (1991). Geschichte Lateinamerikas von der Unabhängigkeit bis zur Gegenwart, Frankfurt a.M.
- Drehlen, V. (1990). Vom Beat zur Bricolage. Synkretismus als jugendliches Protestverhalten. In: Greive, W. u.a. (Hg.). Neu glauben?, Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum, Gütersloh
- (1994). Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christenumspraxis, Gütersloh
- (1999). Ehrfurcht vor Gott – vor welchem? Erziehung zu allerlei Göttlichem unter „postmodernen“ Vorzeichen. In: Gottwald, Eckhart & Rickers, Folkert (Hg.): Ehrfurcht vor Gott – Leitbilder interreligiösen Lernens, Neukirchen, S. 93-108
- Droogers, A. (2001). Popular power in Latin American religions, Saarbrücken und Fort Landerdale, 219-236
- Dubach, A. & Campiche, A. J. (Hg.) (1993). Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich u.a.
- EKD (1994). Identität und Verständigung, Gütersloh
- EKD TEXTE 96 (2009). Theologisch-Religionspädagogische Kompetenz, Professionelle Kompetenzen und Standards für die Religionslehrer\*innenbildung, Empfehlungen der Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums.
- Engelhardt von, M. (2006). Biographie und Narration: Zur Transkulturalität von Leben und Erzählen. In: Göhlich, M. & Leonhard, H.-W. & Liebau, E. & Zirfas, J. (Hg.) (2006). Transkulturalität und Pädagogik. Interdisziplinäre Annäherung an ein kulturwissenschaftliches Konzept und seine pädagogische Relevanz, Weinheim und München, S. 95-120
- Englisch, M. (2006). Interkulturelle Supervision, Ein Modell auf ethnopsychoanalytischer Grundlage. In: In: Wohlfart, E. & Zaumseil, M. (Hg.) Transkulturelle Psychiatrie – Interkulturelle Psychotherapie, Interdisziplinäre Theorie und Praxis, Heidelberg, S. 213-226
- Engemann, W. (Hg.) (2007). Handbuch der Seelsorge, Grundlagen und Profile, Leipzig
- Ernst, M. (2008). Die neue Gestalt des Christentums im Pazifik. In: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.), PAZIFIK, Glaube, Kultur, Gesellschaft, Jahrbuch Mission, Hamburg
- Evans, D. (2002). Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse, Wien
- Faro, A. F. (1986). Pequena história da dança. 4. ed., Rio de Janeiro: Zaher
- Feige, A. (1994). Vom Schicksal zur Wahl, Postmoderne Individualisierungsprozesse als Problem für eine institutionalisierte Religionspraxis. In: Pastoraltheologie 83, S. 93-109
- Feige, A. (2001). Religionslehrer Heute: Traditionsagenten christlicher Erinnerungskultur? In: Carolo-Wilhelmina, 2/2002, S. 66-70
- Feige, A. & Dressler, B. & Lukatis, W. & Schöll, A. (2001). „Religion“ bei ReligionslehrerInnen. Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis in empirisch-soziologischen Zugängen, Münster
- Feige, A. & Dressler, B. & Tzscheetzsch (Hg.) (2006). Religionslehrerin oder Religionslehrer werden, Zwölf Analysen berufsbedingter Selbstwahrnehmung, Ostfildern
- Feige, A. & Friedrichs, N. & Köllmann, M. (2007). Religionsunterricht von morgen? Studienmotivationen und Vorstellungen über die zukünftige Berufspraxis bei Studierenden der ev. und kath. Religionspädagogik, Ostfildern: Schwabenverlag

- Feige, A. & Gennerich C. (2008). *Lebensorientierungen Jugendlicher, Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland*, Münster: Waxmann
- Fernandes Silva, I., u.a. (2004). *ENCONTROS TRANSCULTURAIIS: um olhar acerca da construção de identidade de jovens e adolescentes à luz da transculturalidade*, Belém. In : TRILHAS, Revista do centro de ciências humanas e educação, v.5, No. 2, ISSN 1518-2290, UNAMA, Belém
- Fink, B. (2006). *Das Lacansche Subjekt. Zwischen Sprache und jouissance, aus dem Amerikanischen von Tim Caspar Boehme*, Wien
- Fischer, D. & Schöll, A. (1994). *Lebenspraxis und Religion. Fallanalysen zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen*, Münster
- Flehsig, K.-H. (1998). *Kulturelle Schemata und interkulturelles Lernen. Internes Arbeitspapier 3/1998. Göttingen (Institut für Interkulturelle Didaktik)*
- (2000). *Kulturelle Orientierung. Internes Arbeitspapier 1/2000. Göttingen (Institut für Interkulturelle Didaktik)*
- (2000). *Transkulturelles Lernen. Internes Arbeitspapier 2/2000. Göttingen (Institut für Interkulturelle Didaktik)*
- (2003). *Kultur und Interkulturalität, Vortrag gehalten auf der Tagung „Interkulturalität und Schule“, Tutzing, 23. Mai 2003, unveröffentlichtes Manuskript*
- Flick, U. & von Kardoff, E. & Steinke, I. (2000). *Qualitative Forschung – Ein Handbuch*, Hamburg
- Forstmeier, B. (2003). *Die Objekt-Beziehung, Vortrag gehalten am 18.10.2003 am Institut für Psychosymbolik e.V., unveröffentlicht*
- Fraas, H.-J. (2000). *Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive*, Göttingen
- (1990). *Die Religiosität des Menschen, Ein Grundriss der Religionspsychologie*, Göttingen
- Franzisco, D. (2000). *Comunicação, Identidade, Cultura e Racismo*. In: Fonseca, Maria Nazaré Soares (Org.), *Brasil Afro-brasileiro*. BH: Autêntica
- Freud, S. (1960). *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M.
- (1921). *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. In: *Ges. Werke*, Bd. IX, Frankfurt a.M. 1974 u. 2000, S. 61-125
- (1974<sup>7</sup>). *Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929])*, In: *ders., Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*, Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt a.M., S. 191-270
- Freire, J. C. S. (2002). *Juventude ribeirinha: identidade e cotidiano*. 2002, S. 264 f. *Dissertação. (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará*
- Freire, P. (1996). *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*, São Paulo
- Frik, O. (2005). *Integration zu welchem Preis?*. In: Datta, A. (Hg.) (2005). *Transkulturalität und Identität, Bildungsprozesse zwischen Exklusion und Inklusion*, Frankfurt a.M., S. 139-152
- Gabriel, K. (1992). *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae 141)*, Freiburg u.a.
- Gabriel, K. (2007). *Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland*. In: *Religionsmonitor 2008*, Bertelsmann Stiftung, 2007, Gütersloh und München, S. 76-84
- Garcia, L. & Ferreira, F. & Oesselmann, D. & Silva, I. (2005). *Encontros transculturais – sua importância para o pensar e agir democrático de educadores numa comparação internacional*, Relatório de Pesquisa. Belém: Unama
- Gallet, L. (1934). *O negro na Música Brasileira*, Rio de Janeiro
- Gerl-Falkovitz, H.-B. (2002). *Kann das Heilige heilen? Versuch einer Antwort*. In: Möde, E. & Müller, S. E. (Hg.) (2002). *Von der Heilkraft des Glaubens, Perspektiven therapeutischer Theologie*, Würzburg
- Giddens, A. (2001). *Entfesselte Welt, Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt
- Gil, A. C. (1991). *Como elaborar projeto de Pesquisa*. Rio de Janeiro: Atlas
- Goldstein, H. (1992). *Selig ihr Armen. Theologie der Befreiung in Lateinamerika ... und in Europa?*, Darmstadt
- Göhlich, M. & Leonhard, H.-W. & Liebau, E. & Zirfas, J. (Hg.) (2006). *Transkulturalität und Pädagogik. Interdisziplinäre Annäherung an ein kulturwissenschaftliches Konzept und seine pädagogische Relevanz*, Weinheim und München

- Grabner-Haider, A. (2000). Neue Religiosität. In: Möde, E. (Hg.). *Spiritualität der Weltkulturen*, Graz, Wien, Köln, S. 325-341
- Graf, F. W. (2009). *Missbrauchte Götter, Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*, München
- Griese, H.M. (2005). Was kommt nach der Interkulturellen Pädagogik? In: Datta, A. (Hg.) (2005). *Transkulturalität und Identität, Bildungsprozesse zwischen Exklusion und Inklusion*, Frankfurt a.M., S. 11-28
- Grözinger, A. (2007). Sprache als Medium des seelsorglichen Gesprächs. In: Engemann, W. (Hg.). *Handbuch der Seelsorge, Grundlagen und Profile*, Leipzig, S. 158-176
- Guareschi, N. & Bruschi, M. (orgs). (2003). *Psicologia Social nos Estudos Culturais: Perspectiva e desafios para uma nova psicologia social*. Petrópolis: Vozes
- Gutiérrez, G. & Müller, G. L. (2004). *An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung*, Augsburg
- Haddad, G. (1996<sup>3</sup>). *Lacan et le judaïsme, Les sources talmudiques de la psychanalyse*, Paris
- Haese, B.-M. (2009). Logout. In : Kemper, P. & Mentzner, A. & Sonnenschein, U. (Hg.). *WOZU GOTT? Religion zwischen Fundamentalismus und Fortschritt*, Frankfurt a.M. und Leipzig, S. 298-303
- Hall, S. A. (2001). *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 5ª Ed. D.P.&A., Rio de Janeiro
- Hall, S. (1994). *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg, Berlin
- Hasenbalg, C. (1982). *O negro na publicidade*. In: *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero
- Hauenschild, K. (2005). *Transkulturalität – eine Herausforderung für Schule und Lehrerbildung*. In: [www.widerstreit-sachunterricht.de/Ausgabe Nr.5/Oktober 2005](http://www.widerstreit-sachunterricht.de/Ausgabe%20Nr.5/Oktober%202005)
- Hauenschild, K. & Wulfmeyer, M. (2005). *Transkulturelle Identitätsbildung – ein Forschungsprojekt*. In: Datta, A. (Hg.) (2005). *Transkulturalität und Identität, Bildungsprozesse zwischen Exklusion und Inklusion*, Frankfurt a.M., S. 183-201
- Heimbrock, H.-G. (2000). *Global – lokal – oder „global“? Religionsunterricht in Europa im Kulturbezug*. In: Biehl, P. & Wegenast, K. (Hg.): *Religionspädagogik und Kultur*, Neukirchen-Vluyn
- Hein, W. (2008). *Umwelt und nachhaltige Entwicklung*. In: *Informationen zur politischen Bildung Nr. 300/2008*, S. 39-42
- Heinz, A. (2006). *Die Konzeption des 'Selbst' im kulturellen Vergleich*. In: Wohlfart, E. & Zaumseil, M. (Hg.) *Transkulturelle Psychiatrie – Interkulturelle Psychotherapie, Interdisziplinäre Theorie und Praxis*, Heidelberg, S. 377-390
- Helsper, W. (1997). *Das „postmoderne Selbst“ – ein neuer Subjekt- und Jugend-Mythos? Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen*. In: Keupp, Heiner & Höfer, Renate (Hg.): *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Probleme der Identitätsforschung*, Frankfurt a.M., S. 174-206
- Hemminger, H. (2000). *Religiöses Erlebnis – Religiöse Erfahrung – Religiöse Wahrheit: Überlegungen zur charismatischen Bewegung, zum Fundamentalismus und zur New Age-Religiosität*, EZW-Texte, Impulse Nr. 36, VI/1993 – Nachauflage I/2000, Berlin
- (2003). *Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis*, Freiburg
- Hempelmann, R. (2008). *Moderne Esoterik und christlicher Glaube*. In: *EZW-Texte 198/2008*, S. 41-60
- Herschmann, M. M. (2000). *Ritmo e Poesia: O Hip Hop como experiência participativa*. In: Fonseca, M. Nazaré Soares (Org). *Brasil Afrobrasileiro*. Belo Horizonte, Autêntica
- Hochgeschwender, M. (2007). *Amerikanische Religion – Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M.
- Höfer, R. (2000). *Jugend, Gesundheit und Identität, Studien zum Kohärenzgefühl*, Opladen
- Hoffmann-Riem, C. (1980). *Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 32, S. 339-372
- Hollenweger, W. (1992). *Pluralismus als Gabe und Aufgabe. Die Zukunft des Christentums in multireligiöser Gesellschaft*. In: Lähnemann, J. (Hg.) (1992). *Das Wiedererwachen der Religionen als pädagogische Herausforderung, Interreligiöse Erziehung im Spannungsfeld von Fundamentalismus und Säkularismus*, Hamburg, S. 65-76
- Holweg, H. (2005). *Methodologie der qualitativen Sozialforschung. Eine Kritik*, Bern u.a. 2005
- Hitzler, R. & Honer, A. (1994). *„Bastelexistenz. Über subjektive Folgen der Individualisierung“*. In: U. Beck und E. Beck-Gernsheim (Hg.), *Riskante Freiheiten*, Frankfurt a.M.

- Huber, W. (2006). Bilden als Beruf – Lehrer sein in evangelischer Perspektive, Vortrag gehalten auf dem Tag der Lehrerinnen und Lehrer in der Evangelischen Kirche von Westfalen am 10. März 2006 (abrufbar unter [www.ekd.de](http://www.ekd.de); Zugriff am: 27.03.2008)
- (2007). Glaube ist auch dort wichtig, wo Religion nicht selbstverständlich ist, Ein Kommentar aus evangelischer Perspektive. In: Religionsmonitor 2008 der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh und München, S. 70-75
- Institut für Brasilienkunde (Hg.) (2004). BRASILIEN, Daten, Informationen, Mettingen
- Jewett, R. & Wangerin, O. (2008). Mission und Verführung, Amerikas religiöser Weg in vier Jahrhunderten, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Jung, C. G. (2006<sup>13</sup>). Archetypen, dtv, München
- Kalloch, C. & Lehmann, C. (2008). Konfessionell-kooperative Seminare als Erprobungsfeld für kontextuelles Begegnungslernen?. In: Becker, U. & Bolscho, D. & Lehmann, C. (Hg.) (2008). Religion und Bildung im kulturellen Kontext. Analysen und Perspektiven für transdisziplinäres Begegnungslernen, Harry Noormann zum 60. Geburtstag, Stuttgart, S. 171-185
- Kaufmann, F.-X. (1987). Im Spannungsfeld der Verweltlichung. Das Christentum und die europäische (westliche) Moderne. In: Herder Korrespondenz 41, S. 84-90
- Kermani, N. (2009). Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime, München
- Keupp, H. (1997). Ermutigung zum aufrechten Gang, Tübingen
- (2000). Eine Gesellschaft der Ichlinge? Zum bürgerschaftlichen Engagement Heranwachsender, München
- (2003). Globalisierung, Interkulturalität, Lebenskompetenz, Vortrag gehalten bei der Tagung „Schule und Interkulturalität“ in der Akademie für politische Bildung Tutzing am 21. Mai 2003, unveröffentlichtes Manuskript
- (2007). Von der (Un-)Möglichkeit erwachsen zu werden – Identitätsarbeit in der pluralistischen Gesellschaft, Vortrag bei der Tagung „Kirchlicher Unterricht in der pluralistischen Gesellschaft am 9. November 2007 in Zürich, unveröffentlichtes Manuskript
- (2007). Hinhören \* Weghören \* Zuhören, Bedingungen des Hörens in der Multioptionsgesellschaft, in der Ev. Akademie Tutzing am 8. September 2007
- Keupp, H. & Ahbe, T. & Gmür, W. et al. (2006<sup>3</sup>). Identitätskonstruktionen, Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek
- Keupp, H. & Höfer, R. (Hg.) (1997). Identitätsarbeit heute, Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt a. M.
- Keupp, H. & Hohl, J. (Hg.) (2006). Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne, München
- Kippenberg, H.-G. (2008). Gewalt als Gottesdienst, Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München
- Kluge, F. (1995<sup>23</sup>). Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin/New York
- Kluge, S. (1999). Empirisch begründete Typenbildung. Zur Konstruktion von Typen und Typologien in der qualitativen Sozialforschung, Opladen
- König, H.-D. (2000). Tiefenhermeneutik. In: Flick, U. & von Kardoff, E. & Steinke, I. (2000). Qualitative Forschung – Ein Handbuch, Hamburg
- Köpf, U. (2002). Bernhard von Clairvaux, Monastische Theologie. In: Köpf, U. (Hg.) (2002). Theologen des Mittelalters, Darmstadt, S. 79-95
- Koren, I. (2001). Friedrich Weinrebs Deutung der zwei Schöpfungsgeschichten im Buch Genesis, Weiler i. Allg. (Originalausgabe: Friedrich Weinreb's Commentary on the Two Tales of Creation in Genesis. In: Jewish Studies Quarterly, Volume 6 (1999) No. 1)
- Kracht, G. (2008). Sakrale Substanzen? Rückblick auf das „Welt Psychedelik Forum 2008“ in Basel. In: Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen, Materialdienst, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 71. Jg., 7/08, S. 272-274

- Krech, V. (2007). Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft, Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen. In: Religionsmonitor 2008, Bertelsmann Stiftung, 2007, Gütersloh und München, S. 33-43
- Kubik, G. (2007). TABU. Erkundungen transkultureller Psychoanalyse in Afrika, Europa und anderen Kulturgebieten, Berlin und Wien: LIT
- Kuckartz, U. (1999). Computergestützte Analyse qualitativer Daten. Opladen
- Kunstmann, J. (1997). Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven, Weinheim
- Lacan, J. (1973). Schriften I, Olten und Freiburg
- (1975). Schriften II, Olten und Freiburg
- (1980). Schriften III, Olten und Freiburg
- (2005). Le séminaire, livre XXIII, Le sinthome, 1975-1976, Paris : Éditions du Seuil
- (2006). Le séminaire, livre XVI, D'un autre à l'Autre, 1968-1969, Paris : Éditions du Seuil
- (2006). Das Seminar, Buch V, Die Bildungen des Unbewussten, Wien
- (2006). Le séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant, Paris: Éditions du Seuil
- (2006). Der Triumph der Religion welchem vorausgeht der Diskurs an die Katholiken, Wien
- (2007). Le mythe individuel du névrosé, Paris: Éditions du Seuil
- (2008). Die Übertragung, Das Seminar, Buch VIII, Wien
- (2008). Meine Lehre, Wien
- Langendörfer, H. (2007). Überraschende Diversität religiöser Orientierung, Ein Kommentar aus katholischer Perspektive. In: Religionsmonitor 2008, Bertelsmann Stiftung, 2007, Gütersloh und München, S. 64-69
- Ledrut, R. (1971). Sociologia Urbana. São Paulo, Ed. Forense
- Lepenies, W. (1995). Das Ende der Überheblichkeit. In: Die Zeit, 24.11.1995
- Leppin, V. (2007). Die christliche Mystik, München
- Lévi-Strauss, C. (1977). Strukturelle Anthropologie I, (franz. Originalausgabe 1958), Frankfurt a.M.
- (1992). Strukturelle Anthropologie II, (franz. Originalausgabe 1973), Frankfurt a.M.
- Loureiro, J. J. P. (2001). Cultura Amazônica: uma poética do imaginário, São Paulo: escrituras
- Luckmann, T. (1991). Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M.
- Lüdeke, K. (2008). Der „ZEUGE“, Vortrag gehalten anlässl. der Tagung des Instituts für Psychosymbolik e.V. in München, 18.10.2008, noch unveröffentl. Manuskript
- Lurker, M. (1991). Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart
- Maggie, Y. (1996). Aqueles a Quem foi Negada a Cor do Dia: As categorias cor e raça na cultura brasileira. In: Maio, Marco Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (Org's). Raça, Ciência e Sociedade. RJ, Fio Cruz/CCBB
- Magro, V. M. M. (2004). Adolescentes como autores de si próprios: cotidiano, educação e Hip Hop. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em 02/fev, 2004
- Maier, J. (2000). Spiritualität des Judentums. In : Möde, E. Hg. (2000). Spiritualität der Weltkulturen, Graz, Wien, Köln, S. 187-215
- Maués, R. H. (1995). Padres, pajés, santos e festas, catolicismo popular e controle eclesiástico, Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia, Belém
- Maués, R. H. & Villacorta, G. M. (1998). Pajelança e encantaria amazônica. Trabalho apresentado no Simpósio de Pesquisa Consunta "As outras religiões afrobrasileiras", nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo
- Mayring, P. (2003<sup>8</sup>). Qualitative Inhaltsanalyse, Grundlagen und Techniken, Weinheim und Basel
- McLaren, P. (2000). Multiculturalismo revolucionário, Pedagogia do dissenso para o novo milênio, Porto Alegre
- Meira Filho, A. (1978). Contribuição à história da Ilha de Mosqueiro. In: ders. Mosqueiro: ilhas e vilas, Belém, S. 25-114
- Meissner, J. & Mücke, U. & Weber, K. (2008). Schwarzes Amerika. Eine Geschichte der Sklaverei, München
- Möde, E. (1995<sup>2</sup>). Das Begehren. Das Identitätsproblem in der analytischen Psychotherapie, München

- (1994). Studie zur biblischen Anthropologie, Ein Beitrag zur Spiritualitätstheologie, München
- (1999). Lachen und Weinen hat seine Zeit, Wege zur Leidsbewältigung und Lebensfindung, Würzburg
- (Hg.) (2000). Leben zwischen Angst und Hoffnung. Interdisziplinäre Angstforschung, Regensburg
- (2008). Psychospirituelle Lebensperspektiven, Glaubensimpulse therapeutischer Theologie, Berlin
- (2009). Christliche Spiritualität und Mystik. Eine systematische Hinführung, Eichstätter Studien, Band 60, Regensburg
- Möde, E. (Hg.) (2007). Theologie der Spiritualität – Spiritualität der Theologie(n), Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie, Regensburg
- Möde, E. & Müller, S. (Hg.) (2001). Des Menschen Unersättlichkeit, Süchte als Herausforderung im interdisziplinären Dialog, Regensburg
- Möde, E. & Müller, S. (Hg.) (2002). Von der Heilkraft des Glaubens, Perspektiven therapeutischer Theologie, Würzburg
- Monteiro, A. S. & Santos, J. J. A. (2001). Educação popular: uma abordagem teórica e prática da alfabetização de jovens e adultos. Universidade da Amazônia, Belém
- Morin, E. (2001). Die sieben Fundamente des Wissens für eine Erziehung der Zukunft, Hamburg
- Motta, F. C. P. (1994). O que é Burocracia? São Paulo, 16ª Ed., Brasiliense
- Motta, M. M. (1989). A questão étnica: índios, brancos, negros e caboclos In: Estudos e Problemas Amazônicos – História Social e Econômica e Temas Especiais. Instituto do Desenvolvimento econômico-social do Pará, Gov. do estado do Pará. Belém/Pará
- Moura, C. (1989). História do negro brasileiro, São Paulo
- Müller, E. (2008). Einzigartig und geliebt, Warum Pfingstgemeinden in Lateinamerika wachsen. In: Mission Eine Welt, Zeitschrift des Centrums für Partnerschaft, Entwicklung und Mission der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Ausgabe Nr. 2, März/April 2008, S. 24-27
- Murken, S. (1997). Gottesbeziehung und psychische Gesundheit. Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung, Münster/New York/München/Berlin
- Nadig, M. (2006). Transkulturelle Spannungsfelder in der Migration und ihrer Erforschung, Das Konzept des Raums als methodischer Rahmen für dynamische Prozesse. In: Wohlfart, E. & Zaumseil, M. (Hg.) Transkulturelle Psychiatrie – Interkulturelle Psychotherapie, Interdisziplinäre Theorie und Praxis, Heidelberg, S. 67-80
- Nassehi, A. (2007). Erstaunliche Religiöse Kompetenz, Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors. In: Religionsmonitor 2008, Bertelsmann Stiftung, 2007, Gütersloh und München, S. 113-132
- Nassehi, A. (2009). Der soziologische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M., Suhrkamp
- Nathan, T. (2006). Die Ethnopsychiatrie, eine Psychotherapie für das 21. Jahrhundert. In: Wohlfart, E. & Zaumseil, M. (Hg.) Transkulturelle Psychiatrie – Interkulturelle Psychotherapie, Interdisziplinäre Theorie und Praxis, Heidelberg, S. 113-126
- Neto, F. E. (1987). História e Etnia. In: Cardoso, C. F. & Vainfas, R. (Org's). Domínios da História, Ensaios e Teoria e Metodologia. São Paulo, Ed: Campus
- Neuhold, L. (1992). Wertwandel und Kirche. In: Klages, H. u.a. (Hg.). Werte und Wandel. Ergebnisse und Methoden einer Forschungstradition, Frankfurt, S. 553-566
- Noormann, H. (2006). Kirchengeschichte, Stuttgart
- (2004). Religion im Horizont einer Gesellschaft auf dem Weg zu Gerechtigkeit in kultureller Vielfalt, Vortrag gehalten an der UNAMA in Belém am 9.8.2004. In: Educação, Democracia e diversidade cultural, Unama, Belém
- (2005). Transkultureller Fundamentalismus? Globale Trends im Christentum. In: Datta, A. (Hg.), Transkulturalität und Identität, Bildungsprozesse zwischen Exklusion und Inklusion, Frankfurt a.M., S. 99-122
- Oesselmann, D. J. (2002). Projeto Encontros Transculturais: sua importância para o pensar e agir o democrático de educadores(as) numa comparação internacional. In: Educação, Democracia e diversidade cultural, Unama, Belém
- (2000). Retratos da Amazônia, Caminhos para a análise d situação da infância e adolescência, UNAMA, Belém

- (1999). Spiritualität und soziale Veränderung, Die Bedeutung einer Liturgie des Lebens in der Arbeit mit Randgruppen, Gütersloh
- (2005). Konfliktfelder um Kultur und Macht – Blicke auf Gestaltungsprozesse von Jugendgruppen im brasilianischen Amazonasgebiet. In: Datta, A. (Hg.) (2005). Transkulturalität und Identität, Bildungsprozesse zwischen Exklusion und Inklusion, Frankfurt a.M., S. 203-224
- Oettler, A. (2008). Bildung als öffentliches Gut? In: Informationen zur politischen Bildung Nr. 300/2008, S. 20-21
- Oevermann, U. (1991). Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen. In: Müller-Doohm, S. (Hg.). Jenseits der Utopie, Frankfurt a.M., S. 267-339
- Opp, K.-D. (2005<sup>6</sup>). Methodologie der Sozialwissenschaften, Einführung in Probleme ihrer Theoriebildung und praktischen Anwendung, Wiesbaden
- Ortiz, R. (1985). *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo, Ed: Brasiliense
- Padilla, C. R. & Scott, L. (2005). Terrorismus und der Krieg im Irak, Christen aus Lateinamerika melden sich zu Wort (Weltmission heute Nr. 57, EMW), Hamburg
- Pantke, C. (2006). Brasilianische Migrantinnen in Berlin, Gender und Transkulturalität, FU-Berlin, Institut für Ethnologie (im Internet unter: [www2.hu-berlin.de/ffz/dld/ws06/christianepantke.pdf](http://www2.hu-berlin.de/ffz/dld/ws06/christianepantke.pdf)) (Zugriff am 26.05.2007)
- Pereira, J. dos Rs. (1982). *História dos Batistas no Brasil (1882-1982)*, Rio de Janeiro
- Perner, R. A. (2008<sup>3</sup>). *Darüber spricht man nicht, Tabus in der Familie*, München
- Pimentel, S. (1997). *O Livro Vermelho do Hip Hop*. Obra não publicada.
- Pinto, L. F. (2003). *CVRD, A sigla do enclave na Amazônia, As mutações da estatal e o estado imutável no Pará*, Belém
- Pirner, M. L. (2009). Zur Religiosität von Jugendlichen heute. Schlaglichter aus der aktuellen empirischen Forschung. In: rhs, 1/2009, S. 3-10
- Pitzler-Reyl, R. (2000). Das religiöse Phänomen Synkretismus – empirische Befunde und Zugänge in Theologie und Religionswissenschaft. In: Klöckner, M. & Tworuschka, U. (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Religionsgemeinschaften in Deutschland*, 4. Erg.-Lieferung Sept. 2000, Abschnitt I, 5.3
- Plonz, S. (2004). Thematischer Teil des EMW-Jahresberichts: Auf dem Weg zu einer befreienden Mission. In: EMW, Weltmission heute Nr. 54, Hamburg
- Pöhlmann, M. (2008). Im Kraftstrom göttlicher Energien, Erscheinungsformen und Hintergründe moderner Esoterik. In: EZW-Texte 198/2008, S. 5-40
- Polo Müller, R. (2005). Rituel et performance dans les artes indigènes. In: Benzi Grupioni, L. D. (2005). *Brésil indien, les arts des Amérindiens du Brésil*, Paris, S. 263-274
- Prandi, R. (2001). *Mitologia dos orixás*, São Paulo
- Ramos, A. (1940<sup>2</sup>). *O Negro Brasileiro*, São Paulo
- Ramos, J.M.T. (2002). *Entre Dois Tempos: um estudo sobre o bairro do Guamá, a escola "Frei Daniel" e seu patrono*. Apoio Rede Celpa, Belém
- Religionsmonitor 2008, Bertelsmann Stiftung, 2007, Gütersloh und München
- Reppenhausen, M. (2000). „Hungry for Heaven“. Kinder und Jugendliche auf der Suche nach Adressen des Lebens. Religionsunterricht und Jugendarbeit vor den Herausforderungen durch die „Patchwork“-Religiosität, In: Groß, Engelbert & König, Klaus (Hg.): *Religiöses Lernen der Kirchen im globalen Dialog: Weltweit akute Herausforderungen und Praxis einer Weggemeinschaft für Eine-Welt-Religionspädagogik*, Münster, S. 385-394
- Ribeiro, D. (1970). *Os índio e a civilização – A integração das populações indígenas no Brasil moderno*, São Paulo: Vozes
- Richter Reimer, I. (2004). Das Schweigen ist durchbrochen und das Leben wird sichtbar! In: EMW, Weltmission heute Nr. 54, Auf dem Weg zu einer befreienden Mission, Ökumenischer Dialog mit Lateinamerika, Hamburg
- Rocha, J. & Domenich, M. & Cassiano, P. (2004). *Hip-Hop: a Periferia Grita*. São Paulo, Ed. Fundação Perseu Abramo, 2004.

- Rodrigues, E. B. (1996). *Aventura Urbana: urbanização, trabalho e meio-ambiente em Belém*. Pará: NAEA-UFPA
- Rodolfo, R. (2004). *Die lange Geburt des Subjekts. Eine psychoanalytische Theorie der menschlichen Entwicklung*, Gießen
- Rommelspacher, B. (1995). *Dominanzkultur. Texte zur Fremdheit*. Berlin
- Rothe, R. M. (1998). *Pentecostais, Protestantes? Um estudo na Igreja do Evangelho Quadrangular em Belém*, unveröffentlichtes Manuskript, CD Rom der UFPA.
- Roudinesco, E. (1996). Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems, Köln
- Roudinesco, E. (2008). *Die Familie ist tot – Es lebe die Familie*, Stuttgart
- Sacks, J. (2007). *Wie wir den Krieg der Kulturen noch vermeiden können*, München: Gütersloher
- Sadzio, M. (1997). *Ethnopsychanalyse: Zwischen Magie und Sinn – UMBANDA, Eine afrobrasilianische Erfahrung*. In: BRASILIEN 03/04/97, Institut für Brasilienkunde, Mettingen, S. 3-44
- (2003). *Die Praxis der Jungenarbeit im Rahmen des Deutschunterrichts*. In: *Gender-Handbuch der Städtischen Realschulen in München*, Fachabteilung 3 des Schulreferats der LH München
- (2007). *Educação Religiosa*. In: *Educação, Democracia e diversidade cultural*, Unama, Belém
- (2007). „Baumschlag“, Vortrag gehalten am 17.04.2007 anlässlich der Tagung des Instituts für Psychosymbolik e.V. in München, unveröffentlicht
- Sansone, L. (1994). *As Relações Raciais em Casa Grande e Senzala Revisitada à Luz do Processo de Internacionalização e Globalização*. In: Maio, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Centura (Org's). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Fio Cruz/CCBB
- Schäfer, H. (2007). *Vielfalt – Exorzismus – Weltende, Die besondere Dynamik der Pfingstbewegung*. In: *Religionsmonitor 2008 der Bertelsmann Stiftung*, Gütersloh und München, S. 199-218
- Scharf da Silva, I. (2004). *UMBANDA. Eine Religion zwischen Candomblé und Kardezismus – Über Synkretismus im städtischen Alltag Brasiliens*, Spektrum 83, Berliner Reihe zu Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in Entwicklungsländern, Münster
- Schieder, R. (1994). *Seelsorge in der Postmoderne*. In: *Wege zum Menschen* 46, S. 26-43
- Schlehe, J. (2000). *Gender als transkulturelle Konstruktion*. In: Schlehe, J. (Hg.), *Zwischen den Kulturen – zwischen den Geschlechtern. Kulturkontakte und Genderkonstrukte*, Münster/New York/München/Berlin, S. 7-18
- (2006). *Kultur, Universalität und Diversität*. In: Wohlfart, E. & Zaumseil, M. (Hg.) *Transkulturelle Psychiatrie – Interkulturelle Psychotherapie, Interdisziplinäre Theorie und Praxis*, Heidelberg, S. 51-57
- Schmidbauer, W. (2008). *Er hat nie geredet: Das Trauma des Krieges und die Folgen für die Familie*, München: Kreuz-Verlag
- Schmidt, B. E. (1995). „Towards a new merging: Spiritism and the Afropuerto Rican religious culture“. In: *Horizontes Antropológicos*, No. 3, *Religiões Afro-Americanas*, Porto Alegre, S. 98-104
- Schneider-Harpprecht, C. (2007). *Die Person des Seelsorgers als Gegenstand der Seelsorge*. In: Engemann, W. (Hg.). *Handbuch der Seelsorge, Grundlagen und Profile*, Leipzig, S. 106-127
- Schneider-Harpprecht, U. (2000). *Mit Symptomen leben. Eine andere Perspektive der Psychoanalyse Jacques Lacans mit Blick auf Theologie und Kirche*, Münster
- Schnell, R. & Hill, P. & Esser, E. (2004<sup>7</sup>). *Methoden der empirischen Sozialforschung*, Wien u.a.
- Schoen, U. (2000). *Mensch sein in zwei Welten. Bi-Identität in Sprache, Religion und Recht*. Mit einem Geleitwort von Annemarie Schimmel (*Ökumenische Studien* 11), Münster
- Schöfthaler, T. (1984). *Multikulturelle und transkulturelle Erziehung: Zwei Wege zu kosmopolitischen kulturellen Identitäten*, *International Review of Education*, S. 11-24
- Schröer, W. & Sting, S. (2004). *Migration, globale Ökonomie und sozialer Wandel*. In: Treichler, A. & Cyrus, N. (Hg.). *Handbuch Soziale Arbeit in der Einwanderungsgesellschaft*. Frankfurt a.M., S. 55-70
- Schulze, G. (1992). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M. / New York
- Schwarcz, L. M. (1987). *Retrato em Branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo, no final do século XIX.*, São Paulo, Cia das Letras

- Schweitzer, F. (1998<sup>2</sup>). Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh
- Schwöbel, C. (2008). Evangelische Identität im religiösen Pluralismus. In: Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen, Materialdienst, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 71., 7/08, S. 245-251
- Seale, B. (2008). Obama ist unser Erbe. Der Kandidat als Bürgerrechtler. In: SZ vom 18./19.10.2008, S. 14
- Self, C. E. (2000). Bewusstseinsbildung, Bekehrung und Konvergenz: Überlegungen zu Basisgemeinden und zur aufkommenden Pfingstbewegung in Lateinamerika. In: Bergunder, M. (2000), S. 67-81
- Sepúlveda, J. (2000). Pfingstbewegung und Befreiungstheologie: Zwei Manifestationen des Wirkens des heiligen Geistes für die Erneuerung der Kirche. In: Bergunder, M. (2000), S. 82-94
- Sievers, I. M. (2005). Eine transkulturelle Perspektive in der Migrationsforschung – Soziokulturelle Kompetenzen. In: Datta, A. (Hg.) (2005). Transkulturalität und Identität, Bildungsprozesse zwischen Exklusion und Inklusion, Frankfurt a.M., S. 165-181
- Silva, M. R. da (1987). O Negro no Brasil, História e desafios, São Paulo
- Siqueira, A. J. (2002). O chapéu do boto: literatura de cordel/ilustrações Waldir Lisboa, Belém: M. M. & Lima Gráfica e Editora Ltda.
- Sommerman, A. et all (org). (2002). Educação e Transculturalidade II. São Paulo: Triom
- Souza, L. M. (1999). O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colônia. São Paulo, Cia das Letras
- Souza, R. A. (2002). Os Jovens Evangelizem os jovens. In: Mundo Jovem: um jornal de idéias. Ano XL; n 332, V 40; novembre
- Spittler, R. P. (2000). Sind Pfingstler und Charismatiker Fundamentalisten? Eine Übersicht über den amerikanischen Gebrauch dieser Kategorie. In: Bergunder, M. (2000), S. 43-56
- Steiner, S. (2008). Armut und soziale Ungleichheit. In: Informationen zur politischen Bildung Nr. 300/2008, S. 36-38
- Stenger, H. (1993). Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeit. Eine Soziologie des New Age, Opladen
- Sting, S. (2006). Migration, transkulturelle Räume und kollektive Identitäten. In: Göhlich, M. & Leonhard, H.-W. & Liebau, E. & Zirfas, J. (Hg.) (2006). Transkulturalität und Pädagogik. Interdisziplinäre Annäherung an ein kulturwissenschaftliches Konzept und seine pädagogische Relevanz, Weinheim und München, S. 45-55
- Stöhr, W. (1994). Monopolverlust als Chance. 13 Thesen für Pluralität in Gottesdiensten und Liturgie. In: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 49, S. 352-354
- Streib, H. (1994). Entzauberung magischen Denkens und Handelns in der Adoleszenz, Habilitationsschrift an der Universität Frankfurt a.M.
- Suess, P. (1993). „Étiópe resgatado, Zur Geschichte und Ideologie von Sklaverei und Sklavenbefreiung in Brasilien“, In: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), Theologie in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas, Bd. 2, Eichstätt, S. 222-256
- Surzykiewicz, J. (2007). Spiritualität und Religion: Eine untrennbare Beziehung oder ein ungleiches Paar?!, Religionspsychologische Betrachtung aufgrund der englischsprachigen Literatur. In: Möde, E. (Hg.) (2007). Theologie der Spiritualität – Spiritualität der Theologie(n), Regensburg, S. 209-231
- Syed, R. (1998). SANSKRIT, die „besondere Sprache“, Vortrag gehalten anlässlich der Juli-Tagung des Instituts für Psychosymbolik e.V., München am 12.07.1998 in Kloster-Seeon, unveröffentlicht
- Taubald, H. (2007). Brasilien, Ostfildern
- Taylor, C. (2002). Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a.M.
- Thaler, A.-L. (2001). „Der große Hunger“ – Bulimie als Sucht, Eine Fallgeschichte. In: Müller, S. E. & Möde, E. (Hg.) (2001). Des Menschen Unersättlichkeit, Süchte als Herausforderung im interdisziplinären Dialog, Regensburg, S. 159-169
- Tomatis, A. A. (1987). Der Klang des Lebens, Vorgeburtliche Kommunikation - Die Anfänge der seelischen Entwicklung, Reinbeck
- Touraine, A. (1999). Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes. Petrópolis: Vozes, 1999

- Utari-Witt, H. (2007). Schimpfworte hinter dem Beichtstuhl, Lockerung der Abwehr und Bildung von Abwehrstrukturen durch Verwendung einer Zweitsprache in der psychoanalytischen Therapie. In: Forum der Psychoanalyse 3 - 2007, S. 235-253
- Verger, P. (1987<sup>2</sup>). Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos: das séculos XVII a XIX, São Paulo
- Von Brück, M. (2007). Meditation und Toleranz. Anmerkungen zu den ersten Ergebnissen des RELIGIONSMONITORS in Thailand und Indien. In: Religionsmonitor 2008, Bertelsmann Stiftung, 2007, Gütersloh und München, S. 230-236
- Weinreb, F. (1994). Schöpfung im Wort. Die Struktur der Bibel in jüdischer Überlieferung, Weiler/Allg.
- Welsch, W. (1988). Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen „postmodernen“ Denkens. In: Halder, A. & Kienzler, K. & Möller, J. (Hg.). Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutungen in Philosophie und Theologie, Düsseldorf, S. 117-129
- (1995). Transkulturalität. In: Zeitschrift für Kulturaustausch, S. 39-44
- (1997). Transkulturalität - die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. In: *Sichtweisen. Die Vielfalt in der Einheit*, Weimar: Stiftung Weimarer Klassik 1994, S. 83-122 ([www.tzw.biz](http://www.tzw.biz) 28.02.97)
- (2002). Der Dialog mit dem Islam, Netzdesign der Kulturen. In: Zeitschrift für Kulturaustausch 1/2002
- Witzel, A. (1989). Das problemzentrierte Interview. In: Jüttemann, G. (Hg.). Qualitative Forschung in der Psychologie: Grundlagen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder, Weinheim, Basel, S. 227-255
- Witzel, A. (2000). Das problemzentrierte Interview. Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research [On-line Journal], 1(1). Abrufbar über: <http://qualitative-research.net/fqs> [12.09.2006]
- Ziebertz, H.-G. (2007). Gibt es einen Tradierungsbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation. In: Religionsmonitor 2008, Bertelsmann Stiftung, 2007, Gütersloh und München, S. 44-53
- Ziebertz, H.-G. & Riegel, U. (Hg.) (2009). How Teachers in Europe Teach Religion, An international emirical Study in 16 Countries, Münster: LIT
- Zier, U. (1993). Eine fremde Medizin verstehen, Verhexung und Austreibung von bösen Geistern in der kolumbianischen Volksmedizin, In: Körper, Krankheit und Kultur, Ethnopschoanalyse, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1993, S. 117-143
- Zieroff, C. (2006). Subjektive Konstruktion religiöser Selbstkonzepte im Kontext religiöser Sozialisation und religiöser Veränderung, Dissertation, Universität Oldenburg
- Zulehner, P. M. (2005). Globalisierung der Weltanschauungen. In: Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen, 68. Jg., Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, S. 323-330
- Zulehner, P. M. (2007). Spirituelle Dynamik in säkularen Kulturen? Deutschland – Österreich – Schweiz. In: Religionsmonitor 2008, Bertelsmann Stiftung, 2007, Gütersloh und München, S. 143-156

## Internetseiten

<http://www.mosqueiro.com.br>  
<http://www.afoxe-loni.de>  
<http://www2.hu-berlin.de/ffz/dld/ws06/chrsitianepantke.pdf>  
<http://www.widerstreit-sachunterricht.de>  
[http://www.refugee.net/german/Spiegel\\_einer\\_Welt\\_856.html](http://www.refugee.net/german/Spiegel_einer_Welt_856.html)  
[http://www.philosophia-online.de/mafo/heft2006-1/Bord\\_G.htm](http://www.philosophia-online.de/mafo/heft2006-1/Bord_G.htm)  
<http://de.news.yahoo.com/27052007/336/rueckbesinnung-christlichen-werte.html>  
<http://www.cedes.unicamp.br.com>  
<http://www.google.de>  
<http://www.qualitative-research.net/fqs>  
<http://www.wikipedia.org>  
<http://www.psychology-of-religion.de/index.html>  
<http://www.univie.ac.at/etf/eurorelpsy/>  
<http://www.docserver.bis.uni-oldenburg.de>  
<http://www.ipp.muenchen.de>  
<http://www.ekd.de>  
<http://www.ezw-berlin.de>  
<http://www.rpi-loccum.de/download/feireli.rtf>

## Tabelle mit den Befragten

<b>Befragtengruppe</b>	<b>Multiplikatoren</b>	<b>Seiten</b>
<b>BRG</b>	Am	20
	Bm	18
	Cm	16
	Dm	9
	Ew	10
	Fm	39
<b>QUA</b>	Gw	7
	Hm	7
	Iw	8
	Jw	14
	Kw	24
<b>PIB</b>	Lm	7
	Mm	19
	Nw	16
	Ow	17
<b>CAJU</b>	Pm	11
	Qw	21
	Rw	18
	Sw	10
	Tw	20
<b>RIB</b>	Uw	14
	Vm	22
	Ww	30
	<b>= 22 Multiplikatoren</b>	
	<b>Insgesamt:</b>	<b>377 Seiten</b>

<b>Befragtengruppe</b>	<b>Nummerierung Jugendliche</b>	<b>Seiten</b>
<b>BRG</b>	1m	10
	2m	8
	3m	8
	4w	9
	5w	13
	6m	18
	7w	8
	8w	9
	9m	7
	10w	11
<b>QUA</b>	11m	5
	12m	6
	13w	6
	14w	5
	15m	6
	16m	6
	17w	12
	18m	5
	19w	7
	20w	7
	21w	4
	22m	7
<b>PIB</b>		
	23w	16
	24m	7
	25w	6
	26m	7
	27w	9

	28m	8
	29m	11
	30m	5
	31w	5
	32w	7
	33w	14
	34m	8
	35w	5
	36m	5
	37w	13
	38w	12
<b>CAJU</b>		
	39w	9
	40w	10
	41w	11
	42m	18
	43w	10
	44w	9
	45w	13
	46w	11
	47w	16
<b>RIB</b>		
	48w	17
	49m	15
	50w	11
	51m	14
	52m	8
	53m	15
	54w	13
	55w	11
	56m	14
	57m	15
	58m	9
	59w	13

	60m	12
	61m	14
	62w	10
	<b>= 62 Jugendliche</b>	
	<b>Insgesamt:</b>	<b>604 Seiten</b>

<b>Abschlussberichte der Arbeitsgruppe Transculturais:</b>		
<b>BRG</b>		109
<b>QUA</b>		97
<b>PIB</b>		105
<b>CAJU</b>		113
<b>RIB</b>		141
	<b>Insgesamt:</b>	<b>565 Seiten</b>

## **Zum Autor**

**Maik Sadzio** wurde am 31. Juli 1973 in Hildesheim/Niedersachsen geboren. Studium der Ev. Theologie und Germanistik an der Ludwig-Maximilians-Universität in München und an der Escola Superior de Teologia (EST) in São Leopoldo-RS/Brasilien. 1. und 2. Staatsexamen. Promotion mit der vorliegenden Studie an der Leibniz Universität Hannover, Arbeitskreis für Interkulturelle Pädagogik (INTERPÄD) in Kooperation mit der Universidade da Amazônia (UNAMA) in Belém-PA/Brasilien.

Seit 2002 Lehrtätigkeit in Ev. Religion, Deutsch und Portugiesisch an der Städt. Wilhelm-Busch-Realschule in München.

Ordentliches Mitglied des Instituts für Psychosymbolik e.V. in München.