

76

Bibliothek

Castelle, Roger: Nicht-Katholische Religionen Und Die  
Ökonomische Und Soziale Entwicklung In  
BRASILien

CEDIM

Institut für Brasilienkunde

RE 37

Bibliothek

14.06.11

METTINGEN

die im Anschluß an  
nicht so sehr eine Neu-  
Rückwendung zu zen-  
seren den Modernisie-  
potential an modernisie-  
ner 'Rationalität' der  
aß sie für die Entwick-  
er die Rolle, die diese  
- oder nicht gespielt -  
enzen des Modernisie-  
in manchen methodo-  
end wird nach der Zu-  
Erfolg des Islams als

(1,60 DM)  
In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, 6 (1970),  
83-98.

## Nicht-katholische Religionen und die ökonomische und soziale Entwicklung in Brasilien

Roger Bastide

Mit Recht kann man sagen, daß die Soziologen zumeist Hypothesen über nicht-katholische Religionen formuliert haben, daß diese folglich eine bevorzugte Stellung bei der Untersuchung der Beziehungen zwischen der ökonomischen und sozialen Entwicklung einerseits und dem Wandel der Glaubensvorstellungen, der Glaubenspraxis und der religiösen Institutionen andererseits einnehmen. Erinnern wir uns kurz an einige Hypothesen:

1. Gleichgültig ob man mit *Max Weber* die protestantische Ethik als einen entscheidenden Faktor für die Herausbildung des Geistes des Industriekapitalismus ansieht, oder ob man mit *Fromm* den Calvinismus als eine Ideologie interpretiert, die durch den Übergang der Feudalgesellschaft zur Industriegesellschaft determiniert ist: auf jeden Fall ist es üblich, zwischen Kapitalismus und Protestantismus eine Verbindung zu ziehen - genauer: zwischen dem Unternehmungsgeist, der Arbeitsliebe, dem Sparstreben, um diese investieren zu können und dadurch den Ertrag der Unternehmung zu verbessern, und dem protestantischen Bekenntnis. Demgegenüber bleibt der Katholizismus mit einer vorkapitalistischen Wirtschaftsform verbunden. Wenn wir diese erste Hypothese auf die Entwicklungsländer übertragen, werden wir sagen müssen, daß Industrialisierung und Modernisierung hier um so größere Chancen finden müßten, je mehr die kalvinistische Ethik verbreitet ist oder sich verbreitet.

Das erklärt im übrigen, warum im 19. Jahrhundert und sogar schon vor *Max Weber* so viele südamerikanische Denker, insbesondere in Argentinien und Brasilien, eine nichtlateinische Einwanderung für ihre Länder gefordert haben.

2. Die Umwälzungen in den sozialen Strukturen, die den Übergang einer Gesellschaft vom archaischen zum modernen Typ begleiten, bringen vor allem in bestimmten Klassen oder Schichten Phänomene der Spannung, der Frustration und der Anomie mit sich. Die ganze Geschichte der industriellen Gesellschaft ist von dem Erscheinen messianischer oder anderer Sekten begleitet, die auf der religiösen Ebene das strukturelle Ungleichgewicht übersetzen, - angefangen von der Sekte der Shaker, die eine Reaktion auf die Proletarisierung der Bauernklasse ist, bis zu den zeitgenössischen Sekten, die die unmenschliche Welt der Maschinen verdammten und die, um mystische Werte geschart, die alten Gemeinschaften neu begründen wollen, die zugunsten der großen Metropolen zerstört wurden. Wir müssen zwar zwei Arten protestantischer Sekten unterscheiden - zum einen die Sekten der Schrift, die bestimmte Texte der Bibel zur Geltung



bringen wollen, und zum anderen die Sekten des heiligen Geistes, in denen die Gesellschaft die Kontrolle über das Individuum verliert. Bei ersteren handelt es sich um ein dem katholischen Mönchsglauben analoges Phänomen: Eine Differenzierung der Formen der Frömmigkeit, die sich nur aus den religiösen Bedürfnissen erklären läßt, gemäß dem Bibelwort: „Es gibt viele Wohnungen im Hause meines Vaters“. In den Sekten der heiligen Geister liegt demgegenüber die Chance, daß die Botschaft des Geistes einen Ausdruck für das Unbewußte findet, für die Frustrationen und Kompensationen des sozialen Menschen. Der Erfolg der Pfingstbewegung in ihren verschiedenen Formen ist heute oft mit den aus der Zerstörung der archaischen Gesellschaften geborenen Spannungen verbunden.

3. Das Entstehen neuer religiöser Formen läßt sich zweifellos letztlich immer durch die geistigen Bedürfnisse des *homo religiosus* erklären, aber diese Bedürfnisse finden ihren Ausdruck jeweils in einem sozialen Rahmen. Es gibt eine bäuerliche und eine städtische Form der Religion, eine Religion der bürgerlichen Klasse und eine des Proletariats. Es gibt auch eine „kulturelle Rückständigkeit“ der Kirche, insofern diese in der Vergangenheit mit der Welt harmonisierte, jedoch in ihren Formen erstarrte, während die Welt sich wandelte. Was man als *Réveil* bezeichnet, ist weniger eine Rückkehr zur Vergangenheit als vielmehr ein Versuch, die Kirche an ihre neue Umgebung anzupassen, den täglich tiefer werdenden Graben zwischen dem „kristallinisch Erstarrten“ und dem „Lebendigen“ zuzuschütten. Bei aller Anerkennung der theoretischen Autonomie der rein religiösen Sphäre mit ihren Hoffnungen, ihren geistigen Tiefen, ihrer Bindung an „sakrale“ Werte, behauptet diese dritte Hypothese eine Dialektik zwischen dem Religiösen und dem Sozialen – eine Dialektik, die natürlich mit den historischen Bewegungen variiert – und macht sich anheischig, dieses Wechselspiel zwischen den beiden Bereichen zu beschreiben. Dadurch ist sie auch imstande, unsere beiden ersten Hypothesen zu integrieren, indem sie sie auf historisch bestimmte Momente bezieht.

Aber alle diese Hypothesen wurden für westliche Gesellschaften überwiegend nicht-katholischer Konfessionszugehörigkeit aufgestellt. Gelten sie auch für die Entwicklungsländer? Diese Frage wollen wir am Beispiel Brasiliens zu beantworten versuchen. Den Statistiken nach zu urteilen, bleibt der Katholizismus zweifellos die dominierende Religion Brasiliens mit einem Anteil von 93,5 % der Bevölkerung im Jahre 1950. Trotzdem muß man sagen, daß dieser Katholizismus mehr dem Namen als der Praxis nach ein Katholizismus ist. Zugleich entwickeln sich der Protestantismus und die spiritistische Bewegung im Laufe der letzten Jahre mit einer eindrucksvollen Geschwindigkeit. Während die Zahl der Katholiken von 1940 bis 1950 um 24 % gestiegen ist, stieg die der Protestanten um 62 % und die der spiritistischen Bewegung um 78 %. Außerdem muß man bedenken, daß viele derjenigen, die sich Katholiken nennen, zugleich anderen Kulte anhängen. Nach einer im Jahre 1958 in den proletarischen Schichten von Rio durchgeführten Untersuchung besuchten 67 % der Arbeiterbevölkerung trotz ihres katholischen Bekenntnisses regelmäßig die Zusammenkünfte der *Umbanda*.

Geistes, in denen die ersten handelt es sich um eine Differenz religiöser Bedürfnisse im Hause der Unbewußten findet, menschlichen. Der Erfolg ist oft mit den aus der Religion verbunden. Am Ende schließlich immer, aber diese Bedürfnisse. Es gibt eine Religion der bürgerlichen Rückständigkeit“ Welt harmonisierte, undelte. Was man als heit als vielmehr ein, den täglich tiefer“ und dem „Leben-then Autonomie der in Tiefen, ihrer Bin- nese eine Dialektik ik, die natürlich mit ichtig, dieses Wechsel- adurch ist sie auch, indem sie sie auf

haften überwiegend ten sie auch für die Brasiliens zu beant- der Katholizismus teil von 93,5 % der dieser Katholizismus Zugleich entwickeln n Laufe der letzten die Zahl der Katho- ter Protestanten um rdem muß man be- gleich anderen Kul- n Schichten von Rio rbevölkerung trotz infte der Umbanda.

1959 zählten die Kardezisten 673 318 Mitglieder, jedoch besuchten 1 677 571 Menschen ihre Kulte. Die Anhänger der Umbanda behaupten, sie hätten fast 3 Millionen Gläubige. Da die protestantischen Kirchen bei ihren Zählungen im allgemeinen nur die getauften Gläubigen, die den Zehnten zahlen, berücksichtigen, ergibt sich hieraus kein genaues Bild ihrer Verbreitung. So stellt sich das Problem: Woraus resultiert diese Dynamik der nicht-katholischen Religionen genau in der Zeit, in der Brasilien in einen ökonomischen und sozialen Wandel tritt?

### 1. Der Protestantismus

Die erste Hypothese, die wir zu untersuchen haben, ist die von Max Weber. War der brasilianische Protestantismus ein Faktor des Fortschritts und der Entwicklung oder nicht?

Wir müssen hier zwei Arten von Protestantismus unterscheiden. Der erste kam durch deutsche Einwanderer der lutherischen Denomination (heute etwa 500 000 Menschen) nach Lateinamerika. Sie haben zweifellos in den Städten zur Entstehung des familiären Kleingewerbes beigetragen; aber vom industriellen Gesichtspunkt aus hat sich der protestantisch dominierte Staat Rio Grande do Sul im Vergleich zu den katholischen Staaten Sao Paulo und Rio de Janeiro recht spät entwickelt. Man mußte weiterhin (wozu uns jedoch die Möglichkeit fehlt) die Industrie der deutschstämmigen Katholiken mit der der Lutheraner deutscher Abkunft vergleichen.<sup>1</sup> Außerdem lebt die überwiegende Mehrheit der Deutsch-Brasilianer in ländlichen Gebieten. Sie mußten sich an eine Umgebung anpassen und deshalb die landwirtschaftlichen Verfahren der brasilianischen *caboclos* übernehmen. Jean Roche, der sie besonders gründlich erforscht hat, zeigt, daß ihr Lebensstandard etwas über dem der *caboclos* liegt. Ihr Jahreseinkommen liegt jedoch wesentlich niedriger als das der reichen katholischen Landwirte des Staates Sao Paulo.<sup>2</sup> P. Chaunu stellt dasselbe fest: „Auf der sozialen Ebene ist der Erfolg dieser deutsch-brasilianischen Protestanten recht bescheiden. Ihr durchschnittliches Jahreseinkommen scheint nicht viel höher zu sein als das der Rio Platenser oder Baranenser. Das durchschnittliche Jahreseinkommen pro Kopf in Südbrasilien um 1950 (4500 or pro Kopf) liegt etwa in der Mitte zwischen dem reichen Brasilien (Sao Paulo, Rio de Janeiro: 8700 or) und dem armen Brasilien (2360 or).“<sup>3</sup> Das heißt, daß diese Deutschen – weit entfernt davon, Pioniere des

<sup>1</sup> Emilio Willems, *Assimilação e Populações Marginais no Brasil*, Cia Ed. Nac S. Paulo 1940, Kap. XIII.

<sup>2</sup> Jean Roche, *La Colonisation Allemande et le Rio Grande do Sul*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut de l'Amérique Latine, III, 1959.

<sup>3</sup> Pierre Chaunu, *Pour une sociologie du protestantisme latino américain*, Cahiers de Soc. Econ., Bd. 12, Mai 1965, S. 13–14.



Fortschritts zu sein – sich in einem relativ mäßigen Wohlstand stabilisiert haben. Diejenigen, die nach Esperito Santo kamen, haben sich buchstäblich „caboclisert“ und sind mit den Nachkommen katholischer Portugiesen in dem gleichen allgemeinen Elend verschmolzen.

Auch der andere Protestantismus ist zweifellos ausländischen Ursprungs in dem Sinne, daß er sich aus den presbyterianischen und baptistischen angelsächsischen Missionen entwickelt hat. Aber seine Gläubigen sind portugiesisch-stämmige Brasilianer. Der hervorragendste Historiker dieses Protestantismus, E. G. Leonard, hat nun gezeigt, daß dieses Bekenntnis in seiner Verbreitung nicht an eine besondere urbane oder ländliche, reiche oder arme Bevölkerungsgruppe gebunden war, sondern von Anfang an in allen Milieus, in allen Klassen Anhänger fand. Es entsprach tatsächlich einem geistigen Lebensbedürfnis, das die zu wenig zahlreiche katholische Geistlichkeit nicht pflegen konnte. Dieser Protestantismus hat sich nicht so sehr als Gegner des Katholizismus entwickelt, sondern vielmehr aus dem Willen heraus, vollkommener entsprechend dem christlichen Glauben zu leben.<sup>4</sup>

Es stellt sich nun die Frage, ob sich dieses intensivere christliche Leben auf der praktischen Ebene in einem größeren wirtschaftlichen und sozialen Erfolg niedergeschlagen hat. Magdelaine Villeroy berichtet von einem Kanzelredner in Bahia, den sie sagen hörte, die Söhne von Protestanten würden schnell Reichtum erwerben, und daran könne man eine Folge des göttlichen Segens erkennen.<sup>5</sup> Welches Gewicht hat diese Aussage? Man muß sie, glaube ich, erheblich nuancieren. Zunächst ist es richtig, daß der Protestantismus, da er die Gläubigen zur Lektüre der Bibel verpflichtete, zur Beseitigung des Analphabetentums beigetragen hat. Insbesondere ist festzuhalten, daß die amerikanischen Missionare in allen großen Städten Colleges eröffnet haben (das berühmteste ist das von McKenzie in Sao Paulo), die in einem Land, in dem der Unterricht von dem Humanismus der Jesuiten beherrscht war, eine Ahnung von wissenschaftlich orientiertem Studium und praktischem Unterricht verbreiteten (etwa in den Fakultäten, die zur Ausbildung von Ingenieuren bestimmt waren). Diese neuen Lehr- und Unterrichtsformen haben zur Industrialisierung des Landes beigetragen, indem gut ausgebildete Kader aus ihnen hervorgingen. Aber man muß hinzufügen, daß diese amerikanischen Colleges für jeden offenstanden (sicherlich auch mit dem Ziel religiöser Propaganda), und daß die brasilianischen Katholiken von ihnen gleichermaßen, wenn nicht noch mehr, profitiert haben als die Protestanten.<sup>6</sup> Schließlich ist es richtig, daß man in der Zuckerindustrie,

<sup>4</sup> E. G. Leonard, *O Protestantismo brasileiro. Estudo de Ecclesiologia e de Historia Social*, Revista de Historia, de 1950 à 1952, S. Paulo.

<sup>5</sup> M. Villeroy, *Enquête sur les églises protestantes dans le Brésil en crise des années 1962/1963*, Cahiers de Soc. Econ., Bd. 12, Mai 1965, S. 24.

<sup>6</sup> E. G. Leonard, *L'Eglise presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*, Rev. de la Fac. libre de Théologie protestante d'Aix en Provence, Bd. IX, 1 (1949).

und stabilisiert haben. stäblich „cabocliert“ in dem gleichen all-

en Ursprungs in dem chen angelsächsischen ortugiesisch-stämmige )testantismus, E. G. Verbreitung nicht an Bevölkerungsguppe in allen Klassen Anensbedürfnis, das die konnte. Dieser Prosmus entwickelt, sonprechend dem christ-

stliche Leben auf der zialen Erfolg niederanzelredner in Bahia, schnell Reichtum ern Segens erkennen<sup>5</sup>. ich, erheblich nuaner die Gläubigen zur phabetentums beigeischen Missionare in hmteste ist das von Unterricht von dem von wissenschaftlich itieren (etwa in den waren). Diese neuen g des Landes beigeigen. Aber man muß offenstanden (sicherß die brasilianischen ehr, profitiert haben der Zuckerindustrie,

siologia e de Historia

sil en crise des années

riences ecclésiastiques,  
nce, Bd. IX, 1 (1949).

den Banken, den Universitäten, den freien Berufen und in der Welt der gro. Handelsunternehmen Protestanten findet, und fast alle Provinzen haben protestantische Abgeordnete – Priester oder Laien –, die von der protestantischen Bevölkerung gewählt worden sind<sup>7</sup>. Wir kennen Neger, die Protestanten geworden sind, um auf der sozialen Leiter aufzusteigen und ihren Status durch ihren Puritanismus, ihre Arbeitsliebe, das Dekor der Attitüden zu verbessern, das heißt: indem sie ein Gegenbild zu den Stereotypen darstellten, die sich der Brasilianer häufig vom Neger macht, nämlich als einem faulen vagabundierenden Alkoholiker<sup>8</sup>. Aber in allen diesen Fällen handelt es sich um städtische Protestanten, und es fällt schwer, die Wirkungen der religiösen Bindung in ihrer Bedeutung für sozialen Aufstieg von den durch Urbanität geprägten Wertvorstellungen zu trennen. Gegenwärtig entwickelt sich der Protestantismus überwiegend in den agrarischen Gebieten und häufig in den ärmsten des Landes. Führt er hier Stimuli der Veränderung und des Fortschritts ein? E. Willems hat in seiner Untersuchung des Entwicklungsgebietes (Übergang von der unrentablen Kaffeekultur zur Viehzucht) gezeigt, daß die methodistischen Bauern dieser Krisensituation besser widerstanden, da sie ihre Gewinne nicht bei den katholischen Festen ausgaben, sondern sie vielmehr in ihren Besitz investierten<sup>9</sup>. Der Präsident des Konsistoriums von Campo Formoso (Bahia) erklärt, daß die Protestanten, sofern die katholische Bevölkerung weiterhin von der Hand in den Mund lebe, in die Städte, insbesondere nach Sao Paulo wandern werde, um ihre Lebensbedingungen zu verbessern und ihren Kindern eine sorgfältigere Erziehung geben zu können<sup>10</sup>. Aber auch hier muß man wiederum festhalten, daß sich unter den Nachkommen der katholischen Italiener ein Streben nach wirtschaftlichem Fortschritt feststellen läßt, und daß die katholischen Bauern aus dem Nordosten aus denselben Gründen nach Sao Paulo, dem „Land der Hoffnung“, wandern.

Wir stellen deshalb fest, daß der Protestantismus ein Stimulus des wirtschaftlichen Fortschritts und des sozialen Aufstiegs sein konnte und sein kann, daß jedoch bei der großen Umwälzung, die heute das Land ergriffen hat, der Katholik die gleichen Erwartungen hegen kann wie jeder Andersgläubige. Und man muß hinzufügen, daß wir nur vom kirchlichen Protestantismus gesprochen haben, – nicht von den Sekten, von denen P. Chaunu mit Recht sagt: „Dieser spiritistische Protestantismus (insbesondere der radikalste, die Pfingstbewegung) ist ein armer Protestantismus...“ Wenn die kirchlichen Protestanten im Durchschnitt die reichsten Brasilianer stellen, sind diese spiritistischen Protestanten der Erweckungs-Versammlungen Brasilianer, die womöglich noch ärmer als die

<sup>7</sup> M. Villeroy, a.a.O., S. 23–25.

<sup>8</sup> R. Bastide, Les Religions Africaines au Brésil, Paris 1959 (Kapitel über den protestantischen Neger).

<sup>9</sup> E. Willems, Cunha, S. 67–70.

<sup>10</sup> Zitiert nach M. Villeroy, a.a.O.



Ärmsten sind – die *Max Weber* und dem soliden puritanischen Konformismus Hohn sprechen –, eine „Kirche der armen Schelme“, der der soziale Erfolg von den calvinistischen Reformierten geraubt wurde <sup>11</sup>.

Aber diese spiritistischen Sekten, die sich gegenwärtig am meisten verbreiten und gegenüber den gut konstituierten presbyterianischen oder baptistischen Kirchen neueren Datums sind, stellen dem Soziologen das Problem der Gültigkeit unserer zweiten Hypothese: Ist der Protestantismus der Reflex der Spannungen, die durch die Umwälzungen in den sozialen Strukturen durch die zunehmende Urbanisierung, die Industrialisierung, durch den die archaischen Elemente inmitten des Wandels konservierenden Agrarfeudalismus hervorgerufen werden? Können wir für Brasilien eine analoge Schlußfolgerung formulieren wie die, die für die Pfingstbewegung in Guatemala gezogen wurde: „Der Protestantismus hat in dieser Stadt die sozialen Charakteristika eines Glaubens angenommen, der das Individuum in seinem urbanen Milieu isoliert, statt eine Glaubenshaltung zu sein, die dem Individuum hilft, das städtische Leben zu beherrschen ... Die vorherrschende interne religiöse Organisationsform und der Inhalt der herrschenden religiösen Botschaften implizieren, daß die Art und Weise, in der ein Protestant sich den Problemen der Urbanität stellt, eher die des Ignorierens als die der aktiven Zusammenarbeit mit anderen (und wir fügen hinzu: mit *Katholiken*) zu ihrer Lösung ist“ <sup>12</sup>.

In einem Wort: Ist der Protestantismus des heiligen Geistes gegenüber dem Protestantismus der Schrift eine Flucht in das Imaginäre? Ist er sowohl ein Reflex der sozialen Anomie als auch ein Einverständnis mit ihr?

Die Pfingstbewegung hat sich zunächst innerhalb der skandinavischen Einwanderung in Para und innerhalb der italienischen in Sao Paulo verbreitet. Es scheint, daß ihre ersten Anhänger sich aus dem Kreis der Einwanderer rekrutierten, die – schlecht angepaßt an eine neue Umgebung – in einem geschlossenen Kult eine affektive Sicherheit fanden: eine im wahren Sinne des Wortes himmlische Heimt für Leute, die ihre alte irdische Heimat verloten hatten und noch keine neue erwerben konnten <sup>13</sup>. Jedoch hat sich die Pfingstbewegung unter dem eingeborenen Proletariat schnell verbreitet, insbesondere in den Wanderungswellen derer, die, angezogen durch die Großstadt, dem ländlichen Elend entflohen, nun jedoch weder Wohnung noch Arbeit fanden und im Zustand der Arbeitslosigkeit – mehr oder weniger permanent – in den Elendsvierteln oder den *Favelas* lebten. Offensichtlich korrespondiert die Pfingstbewegung mit der in den urbanisierten Zonen sich vollziehenden Desaggregation der für die Agrargesellschaft charakteristischen gemeindlichen und familialen Bindungen. Sicher

<sup>11</sup> P. Chaunu, a.a.O., S. 17.

<sup>12</sup> Bryan Roberts, *El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala*, Estudios Centroamericanos Bd. 2, Guatemala, 1967.

<sup>13</sup> Das erklärt den Tatbestand, daß die Pfingstbewegung, obgleich sie die proletarische Form des Protestantismus darstellt, auch überall im Kleinbürgertum zu finden ist, sofern dieses italienischen Ursprungs ist, z. B. im Stadtviertel Braz in São Paulo.

nischen Konformismus  
der soziale Erfolg von

meisten verbreiten und  
baptistischen Kirchen  
der Gültigkeit unserer  
der Spannungen, die  
urch die zunehmende  
naischen Elemente in-  
ervorgerufen werden?  
formulieren wie die,  
„Der Protestantismus  
bens angenommen, der  
e Glaubenshaltung zu  
beherrschen ... Die  
der Inhalt der herr-  
und Weise, in der ein  
lie des Ignorierens als  
ir fügen hinzu: mit

eistes gegenüber dem  
e? Ist er sowohl ein  
ihr?

skandinavischen Ein-  
Paulo verbreitet. Es  
Einwanderer rekrui-  
n einem geschlossenen  
ne des Wortes himm-  
oren hatten und noch  
fingstbewegung unter  
dere in den Wandel-  
dem ländlichen Elend  
und im Zustand der  
Elendsvierteln oder  
ngstbewegung mit der  
on der für die Agrar-  
en Bindungen. Sicher

de Guatemala, Estudios

ich sie die proletarische  
rgertum zu finden ist,  
raz in São Paulo.

haben sich andererseits in der Stadt neue institutionelle Formen entwickelt, die in zunehmendem Maße die alten Institutionen, Verbände, Freizeit- und Sportvereine usw. ersetzen<sup>14</sup>. Aber gerade in den marginalen Bereichen wird die Zerstörung der alten sozialen Bindungen nicht oder schlecht kompensiert durch die Schaffung anderer Assoziationsformen. Die Pfingstbewegung bildet für diese isolierten, in der Masse verlorenen Individuen eine „Bruderschaft“ der kleinen Gruppe der Erwählten. Sie bietet ihnen sicherlich geistlichen Trost, der es ihnen erlaubt, das Elend zu ertragen: der Reichtum ruiniert die Seelen, die Armut ist eine Schule der Tugend. Aber sie bietet auch ästhetische und spektakuläre Elemente: die Chöre und Orchester der Pfingstbewegung bringen ein fast überirdisch verzauberndes Element der Feierlichkeit mit sich, das sich von der Finsternis der Alltagsexistenz deutlich abhebt, und schließlich bietet sie materielle Gnadenweise: die Wunderheilungen in einem Land, in dem die Medizin teuer ist.

Die spiritistischen Sekten erscheinen somit als eine Antwort auf die Probleme, die durch die Umwälzung in den sozialen Strukturen entstanden sind. Aber worin besteht ihre Wirkung? Die Predigt, die die Betonung auf das persönliche Heil und die Welt nach dem Tode legt, ist sicherlich keine Schule für das Streben nach materiellem Fortschritt, und man wird an das Wort von Marx gemahnt, daß die Religion Opium des Volkes ist. Während der Protestantismus der Schrift gegen das Analphabetentum kämpft, verlassen hier die Kinder nach der Konversion die Schule, das Wissen wird in der Inspiration vom heiligen Geist gewonnen. Während der Protestantismus der Schrift ein organisierter Protestantismus war, besteht demgegenüber hier eine Furcht vor der Organisation, die zur Folge hat, daß es weder Sonntagsschulen noch geplante Sozialisation gibt. Die Gruppe der Gläubigen ist bestrebt, sich als eine abgesonderte Gruppe zu bilden, getrennt von der Welt und voll Abwehr gegen sie als eines „Gegenstandes der Verdammnis“. Jedoch sollte man nicht nur diese negativen Aspekte unterstreichen. Wenn diese Isolierung in einen gewissen Quietismus mündet, ist die Welt verloren, und es ist sinnlos, sie ändern zu wollen – andererseits jedoch wird der Akzent auf die individuelle Wandlung gelegt (nicht mehr trinken, nicht mehr rauchen, nicht mehr tanzen, eine solide Kernfamilie bilden usw.). Die Studenten, die vor einiger Zeit in meinem Auftrag die Kirchen der Pfingstbewegung untersuchten und die katholische Nachbarschaft befragten, waren frappiert über den kleinbürgerlichen Charakter der Mitglieder dieser Kirchen, über ihren relativen sozialen Aufstieg durch ihren moralischen Aufstieg<sup>15</sup>. Von den von uns formulierten Hypothesen erscheint uns somit die dritte am

<sup>14</sup> Manuel Diegues jun., Elementos básicos da nacionalidade: as instituições, Escola Superior da Guerra, Rio 1967.

<sup>15</sup> E. G. Leonard, L'Illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil), Bque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, LXV, P. U. F., Paris 1953. Dort findet sich ein Résumé der über diese Frage von meinen Studenten angefertigten Untersuchungen (S. 72–76).



ehsten gerechtfertigt. Die Entwicklung des Protestantismus entspricht religiösen Bedürfnissen, welche die katholische Kirche, da ihr die Priester fehlen, nicht befriedigen kann, aber er entsteht in einem Rahmen, den ihm die Gesamtgesellschaft auferlegt, und wenn diese Gesellschaft sich wandelt, tendiert er dazu, sich diesen Änderungen anzupassen. In dem Maße, in dem die Entwicklung Brasiliens zur Herausbildung einer Klassengesellschaft tendiert, neigt der Methodismus dazu, eine Religion des mittleren Bürgertums zu werden; der Baptismus dagegen wird zur Religion des stabilisierten Proletariats und des unteren Kleinbürgertums, die Pfingstbewegung zur Religion der unteren Schichten des Proletariats. Diese drei Gruppen des Protestantismus reagieren auf die Änderungen, die sich in der Gesamtgesellschaft bemerkbar machen, und insbesondere auf ideologische Wandlungen. Der Nationalismus, der die jungen Nationen in ihrem ökonomischen und sozialen Entwicklungswillen bestimmt, wirkt auf den Protestantismus zurück, wenn dieser mit den missionarischen Kirchen bricht und unabhängige nationale Kirchen bildet, ja sogar die europäische oder nordamerikanische Theologie zurückweist, da er sie als eine Form des Kolonialismus ansieht, und eine lateinamerikanische Theologie entwickelt oder vielmehr entwickeln will<sup>16</sup>. Angesichts einer anomischen Gesellschaft, die unter ihrer Zweiteilung in ein archaisches und ein modernes Brasilien leidet, reagiert der Protestantismus (wie die katholische Kirche) durch Vermehrung seiner karitativen Institutionen: Polikliniken, Schulen, Waisenhäuser usw. – bis zu dem Moment, da er gewahrt wird, daß die Verzweigung der brasilianischen Massen derart ist, daß solche Institutionen nichts weiter als einen Notbehelf darstellen können. Die evangelischen Kirchen spüren, daß eine „Revolution“ notwendig ist, aber sie sind schon verbürgerlicht, sie haben ihre Prophetengabe verloren, sie lassen sich den Rang ablaufen durch den fortschrittlichen Katholizismus. M. Villeroy bemerkt, wenn sie von den Deklarationen dieser Kirchen zu den großen sozialen Problemen der Gegenwart spricht, daß sie „ihre Bedeutung verlieren, da sie von keinem konkreten Resultat, keinem persönlichen Kompromiß begleitet sind. Man hat den Eindruck, daß sie nur die Frucht eines Minderwertigkeitskomplexes gegenüber den päpstlichen Enzykliken darstellen“. Diese Feststellung datiert von 1963; sie gilt heute noch. Als der Erzbischof von Olinda und Recife, Don Helder Camara, sich gegen die Militärs wandte, versicherten ihn die protestantischen Gläubigen ihrer Sympathie „im Kampf gegen Unterdrückung und zugunsten der Gerechtigkeit gegenüber den Unterdrückten und Verfolgten. Wir rufen alle Christen auf, die Reihen zu schließen für einen wachsamsten Widerstand gegen die Manifestation der Diktatur, die das Leben in unserem Vaterlande erschüttert“. Demnach ist der Protestantismus, ebenso wie der Katholizismus, jedoch später als dieser, gezwungen, sich den ökonomischen und sozialen Wandlungen anzupassen, aber diese ökonomischen und sozialen Wandlungen geschehen unabhängig von ihm, und eine Religion, die trotz ihrer Ausbreitung

<sup>16</sup> E. G. Leonard, O Protestantismo brasileiro, a.a.O., M. Villeroy, a.a.O.

eine Minderheitsreligion bleibt und deshalb fürchten muß, in einer Revolution das bitter Erworbene wieder zu verlieren, kann schwerlich die Führungsrolle übernehmen <sup>17</sup>.

## II. Der Spiritismus

Was wir vom Protestantismus gesagt haben, gilt gleichermaßen für den Spiritismus. Grob gesprochen lassen sich zwei Formen des Spiritismus unterscheiden: Der von *Allan Kardec*, der sich im wesentlichen aus der dünnen Mittelschicht und dem Proletariat rekrutiert, das sich der neuen urbanen Zivilisation anpaßt – und dem sogenannten Spiritismus der *Umbanda*, der sich in den untersten Rängen des Proletariats entwickelt <sup>18</sup>. Beide verstehen sich als Religionen der Nächstenliebe und beschäftigen sich mit dem Schicksal der Masse der Armen, die den Bereich ihrer potentiellen Anhängerschaft bilden; der Kardecismus jedoch bedient sich der klassischen philanthropischen Mittel, wie sie auch die Katholiken und Protestanten verwenden (im Jahre 1960: 299 Krankenhäuser mit 8940 Plätzen, 337 567 kostenlose medizinische Konsultationen, 64 Asyle, 116 Heime, 398 Schulen mit 39 931 Schülern), der Spiritismus der *Umbanda* dagegen rein geistiger Mittel (wie die Befragung von Medien). Aber was uns hier interessiert, ist weniger die Schichtung als vielmehr die Dynamik dieser beiden spiritistischen Gruppen und ihre rasch zunehmende Verbreitung in den letzten Jahrzehnten – insbesondere was die zweite Gruppe betrifft –, die Hand in Hand geht mit dem chaotischen und widerspruchsvollen Übergang von einem archaischen zu einem modernen Brasilien. Handelt es sich hier also um einen Reflex, oder, um die marxistischen Ausdrücke zu gebrauchen: entsprechen die Umwälzungen im Kern des Überbaus denen der Basis?

In dem Maße, wie die Bedürfnisse der Industrie – nach dem Ausbleiben der externen Wanderungen – zunehmend die aus den ländlichen Gebieten stammenden Massen heranzogen, und in dem Maße, in dem sich die Landbevölkerung in der Stadt angesiedelt hat, läßt sich ein Wandel der Mentalität beobachten. Wie *R. Aron* es einmal glänzend gesagt hat, ist die Entwicklung nicht einfach ein quantitatives Phänomen ökonomischen Wachstums, sondern ihr entspricht eine „qualitative“ Änderung der Mentalität. Der durch die Schule und in der Folge auch durch den Charakter der Fabrikarbeit bewirkte Übergang von einer

<sup>17</sup> Zu allen diesen Punkten vgl. *E. Willems*, Protestantism and Culture Change in Brazil and Chile, in: *W. D'Antonio und F. Pike*, Religion, Révolution and Reform, London 1964 – Religiöser Pluralismus und Klassenstruktur in Brasilien und Chile, in: Intern. Jahrbuch f. Rel. Soz. I, 1965 – Prudencio XXXBorierna S. J. – El Protestantismo en America latina, 2 vol. America latina, Estudios Socio-religiosos 13, Friburgo, 1962 und 1963.

<sup>18</sup> *R. Bastide*, Sociologie du spiritisme brésilien, Arch. de Soc. des Religions, Paris, Bd. 23 (1967).



traditionalen zu einer rationalen Haltung ist für die Produktivität notwendig. Jedoch behalten diese Migranten weiterhin ihre angestammte ländliche Mentalität und partizipieren am Volkskatholizismus und an einer Kultur des Sakralen. Folglich zeichnet sich in ein und demselben Individuum ein Konflikt ab zwischen den beiden Geisteshaltungen, der seiner angestammten Umgebung und der, die er in der Schule und in der Fabrik lernt. Der Spiritismus gestattet es uns, diese beiden Geisteshaltungen zu versöhnen, denn er erlaubt die dauernde Kommunikation mit dem Sakralen, wobei diese Kommunikation sich jedoch als ein objektives Experiment, als „wissenschaftlich“ darstellt und ihren Ausdruck in einer rationalen Sprache (Atome, Wellen ...) findet. So gestattet der Kardecismus eine erfolgreiche Anpassung des neuen Proletariats an die „säkulare“ Zivilisation der Großstadt, und er ist dadurch – wenn schon kein Faktor des Fortschritts, so doch zumindest ein Faktor der Integration und der sozialen Stabilität<sup>19</sup>.

Der Spiritismus der *Umbanda* entstand aus der afrikanischen Religion. Wir haben in früheren Veröffentlichungen versucht, seine Herkunft zu analysieren<sup>20</sup>. Er konstituierte sich zuerst durch das Solidaritätsempfinden von Personen aus verschiedenen ethnischen Milieus, die einander im Proletariat begegneten, in dem sich der Synkretismus zwischen indischen, afrikanischen, katholischen und spiritistischen Religionen diese Solidarität gründet. Dieser Spiritismus hat sich fortentwickelt und sich immer mehr von den traditionellen afrikanischen Religionen entfernt und dem Kardecismus angenähert. Um diese Entwicklung zu verstehen, muß man sie auf den Wettbewerb der Rassen auf dem Arbeitsmarkt beziehen, einen Wettbewerb, der in dem gleichlaufenden Konflikt der Religionen seinen Ausdruck findet. Der Schwarze und der Mulatte reagieren auf Stereotypen und Vorurteile der Weißen, indem sie teilweise deren Wertvorstellungen akzeptieren. Die archaischen, indischen und afrikanischen Religionen werden von ihren „barbarischen Elementen“ befreit (blutige Opfer, lange und kostspielige Initiationsriten); aber sie werden, einmal umgewandelt und gemildert, beibehalten, denn sie sind Träger mächtigen „Zaubers“ und einzig imstande, Antworten auf Probleme zu geben, die der reinen Rationalität unlösbar sind. Die Stadt entwickelt tatsächlich neue Bedürfnisse; unter den gegebenen Lebensumständen ist die proletarische Klasse außerstande, sie zu befriedigen; so greift sie auf die Magie zurück. Und diese Magie übt auf die armen Weißen, die Mulatten und die Schwarzen die gleiche Anziehungskraft aus. So verbreitet sich die Rekrutierungsbasis, und der Spiritismus von Umbanda entwickelt sich in weit stärkerem Maße als der Protestantismus der Pfingstbewegung zur religiösen Ausdrucksform eines noch schlecht konsolidierten Proletariats.

<sup>19</sup> Candido Procopio de Camargo, Aspectos sociológicos del espiritismo en São Paulo, America Latina, Estudios sociológicos, 17, Feres, Fribourg 1961.

<sup>20</sup> R. Bastide, Le spiritisme de Umbanda, Miscelanea de Estudios dedicados al de Fernando Ortiz La Habana, Cuba, 1956; Religions africaines, a.a.O., Kap.: „Naissance d'une Religion“.

aktivität notwendig. Die ländliche Mentalität des Sakralen. Konflikt ab zwischen Gebung und der, die gestattet es uns, diese dauernde Kommunikation sich jedoch als ein ihren Ausdruck in statt der Kardecis- die „säkulare“ Zivi- on kein Faktor des n und der sozialen

chen Religion. Wir oft zu analysieren<sup>20</sup>. n von Personen aus begegneten, in dem tholischen und spiritismus hat sich fort- tanischen Religionen klung zu verstehen, beitsmarkt beziehen, er Religionen seinen auf Stereotypen und llungen akzeptieren. werden von ihren kostspielige Initia- ildert, beibehalten, nde, Antworten auf ind. Die Stadt ent- lebensumständen ist o greift sie auf die ie Mulatten und die n die Rekrutierungs- eit stärkerem Maße Ausdrucksform eines

itismo en São Paulo,

dedicados el de Fer- O, Kap.: „Naissance

Während jedoch die Pfingstbewegung kleine aber tatkräftige Sekten bildet, Oasen der Sicherheit in einer unmenschlichen Welt, neugeschaffene Bruderschaften gegen die sie umgebende Anomie, manifestiert sich der Spiritismus der *Umbanda* nicht in der Schaffung protegierter und protektionistischer Sekten, sondern durch die permanente Offenheit gegenüber einer unorganisiert bleibenden Masse, die, immer fließend und sich verändernd, eher eine Organisation frequentiert als daß sie sich in sie integriert. Das heißt, daß dieser Spiritismus in seiner Dynamik Ausdruck für die Dynamik des sich konstituierenden Proletariats und des Schicksals der Menschen ist, die in einer Zivilisation hausen, ohne ihrer wirklich teilhaftig zu werden. Ebenso wie der Messianismus in den schriftlosen Gesellschaften die ökonomischen (Cargo-Kult) oder politischen (der Messianismus des Bas-Kongo) Anforderungen übersetzt, äußern sich auch in dem Spiritismus der *Umbanda* – nach dem Versagen eines bürokratischen und über- weite Strecken offiziellisierten Syndikalismus – ökonomische oder politische Anforderungen. Gegen die importierten (und deshalb mit dem Makel des Kolonialen behafteten) Religionen, gegen den römischen Katholizismus und den angelsächsischen Protestantismus versteht sich der kardecistische Spiritismus als die einzige nationale Religion, da er die Religionen der drei für die brasilianische Bevölkerung konstitutiven Rassen, der Indianer, der Weißen und der Neger, vereint. Er ist somit, besonders im Süden des Landes, eine Reaktion gegen die Fremdwanderung und gegen die vertikale Mobilität der Söhne von Zugewanderten, und er hat für die brasilianischen Eingeborenen wirtschaftliche Stagnation und Armut zur Folge. Die Fluktuationen in der Zahl seiner Anhänger, insbesondere im südlichen Zentralgebiet (Rio und São Paulo) folgen sehr eng den wirtschaftlichen Konjunkturzyklen. Trotz wiederholter Versuche konnte er über lange Zeit in der großen Industriemetropole São Paulo nicht Fuß fassen. Eine Wirtschaftskrise jedoch, ein Ansteigen der Arbeitslosigkeit, eine Lähmung der Bauindustrie (der einzigen Einkommensquelle der ungelerten Arbeiter) genügte, um plötzlich auch hier Gefolgschaft zu finden und sich rasch auch in den Industrievororten Rio de Janeiro auszubreiten. Das Unvermögen der Neger, sich mit Hilfe rationaler Mittel völlig zu integrieren (durch gewerkschaftlichen Druck, durch Organisation in farbigen Gesellschaften usw.), der Zustrom ländlicher Wanderer aus dem Nordosten, die ankamen, als alle Positionen schon besetzt waren und nun von der gesamten Gesellschaft unbarmherzig zurückgewiesen wurden, schließlich die Tatsache, daß es den ärmeren Weißen unmöglich war, die ökonomischen Kräfte zu kontrollieren, so daß sie ihnen als irrational erscheinen mußten – all das ließ keine andere Vorstellung zu als wiederum die vom Wajten irrationaler Kräfte.

Der zunehmende Einfluß des Kardecismus auf den Spiritismus vor allem am Vorabend des Krieges (der Spiritismus der *Umbanda* wurde von seinen Begründern als eine Etappe angesehen, die eines Tages überwunden sein würde) und seine heutige Reafrikanisierung bezeichnen die Zyklen der Prosperität (verbunden mit den ersten Abschnitten der Inflation) und der Wirtschaftskrisen



(mit der galoppierenden Inflation). Aber gerade weil dieser Spiritismus einen Reflex darstellt, ist er eine Flucht vor den Problemen, kein Versuch sie zu lösen. Wenn der Protestantismus keinen Faktor des Fortschritts für die Gesamtgesellschaft darstellt, so kann er zumindest in den konstituierten Kirchen ein Fortschrittsfaktor für die Individuen sein und ist es auch häufig. Wenn der Kardecismus selbst für die Individuen kein Fortschrittsfaktor zu sein scheint, so ist er doch zumindest ein Faktor der Stabilisation und der erfolgreichen Integration. Der Spiritismus der *Umbanda* dagegen kann nur Ausdruck für eine subjektive Welt der Frustration, der Ängste und der ohnmächtigen Hoffnungen sein. Er ist das Symptom einer fehlgeschlagenen Revolution, einer Industrialisierung, aus der keine Gesellschaft im Überfluß entsteht.

### III. Die anderen nicht-katholischen Religionen

Die kleine unternehmerische und arbeitsame Minderheit mohammedanischer Syrer wird hier nicht berücksichtigt (die Libanesen, die nach Brasilien kommen, sind im allgemeinen malequisitische oder maronistische Katholiken), ebensowenig die Juden der Ashkenasim-Gruppe, die hauptsächlich aus Deutschland, Polen und Rußland kamen. Die einen wie die anderen widmen sich überwiegend dem Handel, bei dem viele von ihnen reich geworden sind. Die Religion dieser beiden Gruppen ist jedoch in erster Linie Symbol der kulturellen Einheit und hat folglich keinen Einfluß auf die Gesamtgesellschaft. Die Volkszählung von 1950 ergab nur 69 957 Juden und 3454 Mohammedaner.

Die Buddhisten sind zahlreicher. Der italienischen Einwanderung folgte im 20. Jahrhundert die Einwanderung von 152 572 Japanern, die sich von 1910 bis 1952 auf 215 000 Personen vermehrten, von denen 70,4 % Buddhisten waren. Die Japaner zeigten – genauso wie die Syrer und Libanesen – eine große Aufstiegsmobilität, natürlich mit gewissen Rückschlägen. Wir haben aber keine Anhaltspunkte, die es uns gestatten, diesen Aufstieg in Relation mit der religiösen Variablen zu untersuchen<sup>21</sup>. Wir müssen hier jedoch auf die Bildung einer synkretistischen Sekte aufmerksam machen, die von Ishito in der Provinz Minas Gerais gegründet wurde, und die zum einen dem relativen wirtschaftlichen Versagen, zum anderen einer Hoffnung auf Integration in die religiöse Volkskultur der *cabocles* in Brasilien korrespondiert<sup>22</sup>. So erscheint die Religion einmal als ein Zeichen der Einkapselung (und hier hält man sich an die Werte der Vorfäter), zum anderen als Sehnsucht nach Fusion mit dem neuen umgebenden Milieu (und hier bildet man neue Sekten, Synkretismen). Aber auch bei dieser

<sup>21</sup> Hiroshi Saito, *O Japonês no Brasil, Estudo de mobilidade e fixação*, Ed Escola de Sociologia e Política de São Paulo 1961.

<sup>22</sup> Gonçalves Fernandes, *O sincretismo religioso no Brasil*, Ed. Guaira, Curitiba 1941, Kap.: Uma seita nipobrasileira.

dieser Spiritismus einen Versuch sie zu lösen. Es ist für die Gesamtgesellschaften der Kirchen ein Fortschritt. Wenn der Kardecismus zu sein scheint, so ist er ein erfolgreicher Integrationsdruck für eine subjektive Hoffnungen sein. Er ist ein Produkt der Industrialisierung, aus

heut mochanedanischer nach Brasilien kommen, (katholiken), ebensowenig aus Deutschland, Polen und sich überwiegend dem Die Religion dieser beitrugen Einheit und hat Volkszählung von 1950

Einwanderung folgte im Jahr, die sich von 1910 bis 1950 4 % Buddhisten waren. Wir haben aber keine Relation mit der religiösen auf die Bildung einer in der Provinz Minas wirtschaftlichen Verhältnisse religiöse Volkskultur die Religion einmal als an die Werte der Vorläufer neuen umgebenden. Aber auch bei dieser

fixação, Ed Escola de Guajira, Curitiba 1941,

Sekte handelt es sich nur um eine Minderheit der Bevölkerung, mit der wir uns nicht länger auseinandersetzen können.

Es sei nur noch gestattet, etwas genauer auf die Indianer und die Afrikaner einzugehen. Die Indianer scheuten bekanntlich den Kontakt mit den Weißen und zogen sich immer tiefer in das brasilianische Hinterland zurück. Sie waren nun den katholischen und protestantischen Missionaren ausgesetzt. Aber der Positivismus, der die Anfänge der Republik beherrschte, warf diesen häufig ausländischen Missionen vor, die Eingeborenen in ihrem Urzustand zu halten und sie so an einer Integration in die Nation als Produktivkraft, als Macht des Proletariats zu hindern<sup>23</sup>. Der von General Rondon geschaffene „Dienst zum Schutz der Indianer“ hatte die Aufgabe, den Eingeborenen zu helfen, ohne ihre Kulturwerte anzurühren und sie langsam in die brasilianischen Gemeinden anzugliedern. Heute hat der zweite Teil dieser Aufgabe Oberhand über den ersten gewonnen, das heißt der Dienst wird eher als ein Instrument der Zivilisation denn der Protektion angesehen. Die Indianer reagierten auf die Mission zunächst, indem sie sie annahmen; als sie jedoch bemerkten, daß man ihre überlieferten Normen zerstörte, wandten sie sich dem Messianismus zu. Schließlich kommt ein Moment, in dem selbst dieser Messianismus nicht mehr funktionieren kann. Indem der Indianer die Werte der Weißen akzeptiert, hat er gesündigt, und diese Sünde hindert ihn daran, die „Erde ohne Übel“ zu entdecken<sup>24</sup>. Andererseits lernt er bestimmte Güter kennen, die ihm nun für sein Leben unentbehrlich scheinen; da er sie sich jedoch nicht einfach besorgen kann, ist er gezwungen, seinen einzigen Besitz, seine Produktivkraft, gegen diese neuen Güter, die er begehrt, einzutauschen. So wird er in die Unternehmen der Rohstoffindustrie oder der Landwirtschaft der brasilianischen *caboclos* integriert – aber er wird integriert als „Leibeigener“, nachdem er zuvor seinen Boden den Neuankömmlingen überlassen hatte<sup>25</sup>. Kurz, die Eingeborenengesellschaften werden in dem Maße desintegriert, in dem sich die Indianer integrieren: als Ausgebeutete in den regionalen Wirtschaften. Die Eingeborenreligionen werden nun zur Folklore degradiert oder zum Aberglauben, der in seiner Farblosigkeit dem von den *caboclos* mitgebrachten Volkskatholizismus entspricht, der nun von den Indianern als Symbol ihres neuen Status angenommen wird.

Die Afrikaner haben in verschiedenen Gegenden Brasiliens, in Maranhão, Alagôas, Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul unter verschiedenen Namen ihre überlieferten Religionen, insbesondere Fon und Yoruba, beibehalten (die Bantus haben diese unter Einführung einer Anzahl neuer Ele-

<sup>23</sup> R. Bastide, *El positivismo brasileiro y la incorporación del Homen de cor*, Rev. Mexic. de Sociol., 1947.

<sup>24</sup> Edgar Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, Boletim 188 da Fac. de Filosofia de São Paulo, 1954, Kap. X.

<sup>25</sup> Eine beachtenswerte Analyse dieses Prozesses für ein Gebiet der Rohstoffproduktion findet sich bei Roberto Cardoso de Oliveira, *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Difusão Européia do Livro, S. Paulo 1964.



mente übernommen). Darin lag eine Art von Kampf gegen die ihnen von den Weißen auferlegte kulturelle Entfremdung. Es ist hier nicht die Aufgabe, diese Entwicklung nachzuzeichnen, sondern zu sehen, wie diese afrikanischen Religionen auf die ökonomische und soziale Entwicklung des gesamten Landes reagieren. Unter diesem Gesichtspunkt müssen wir folgendes feststellen: 1. Diese Religionen halten sich im archaischen eher als im fortschrittlichen Brasilien, in den unteren eher als in den oberen Schichten der Bevölkerung (eine Ausnahme darin bilden bestimmte Würdenträger dieser Kulte)<sup>26</sup>, so daß Donald Pierson vor zwanzig Jahren glaubte, daß die *candomblés* mit der Beseitigung des Analphabetentums und dem ökonomischen Fortschritt verschwinden würden<sup>27</sup>.

2. Wenn sich Pierson getäuscht hat, wenn die *candomblés*, weit entfernt davon zu verschwinden, sich im Gegenteil seitdem vermehrt haben, so deshalb, weil sie eine nützliche Funktion erfüllen. Sie bilden eine Oase der Sicherheit für eine farbige Bevölkerung, die von den Rassenvorurteilen betroffen ist und deshalb die untersten Schichten der Gesellschaft einnimmt. Sie gestatten einen Vergleich gegenüber den Schwierigkeiten, sich in eine Klassengesellschaft kapitalistischen Typs zu integrieren. Die Schwarzen finden tatsächlich in diesen mystischen Bruderschaften eine ganze Hierarchie von Posten und Status, die ihnen innerhalb der Sekte die Möglichkeit des sozialen Aufstiegs gibt, welche ihnen von der Gesellschaft der Weißen verweigert wird. Sie finden durch die Führer dieser Assoziationen, die mit den Weißen politische Beziehungen pflegen (da diese ihr Wahlvolk brauchen), sicheren Schutz vor der Polizei, und schließlich finden sie Therapien für ihre Krankheiten sowie Hilfen für die Leute, die zu arm sind, um sich bestimmte Vergnügungen zu erlauben<sup>28</sup>.

3. So haben die afrikanischen Sekten eine Funktion, nämlich die der Anpassung der Schwarzen an die von den Weißen beherrschte urbane Gesellschaft, sowie die der sozialen Stabilisierung. Ein Beleg dafür ist, daß sie die Entwicklung von Geisteskrankheiten verhindern, die sich demgegenüber unter denselben Schwarzen verbreiten, wenn ihre Religion verfolgt und dissoziiert wird. Aber wie wir weiter oben in Zusammenhang mit dem Kardecismus festgestellt haben, bedeutet die Anpassung an das Bestehende keinen Wandel, der einer Suche nach Fortschritt entspricht. Die Kapitalisten wie die Kommunisten sind sich einig in ihrer Verdammung der *candomblés* als einem Überbleibsel vorkapitalistischer Mentalität in der umfassenden brasilianischen Umwälzung.

4. Obgleich all das richtig ist, muß man dennoch zwei Anmerkungen hinzufügen, die die Reichweite der Aussage begrenzen. Einmal schaffen und tragen die afrikanischen Sekten ein außerordentlich blühendes Kunsthandwerk (Holz-

<sup>26</sup> Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Publicações do Museu de Estado Bd. 8, Bahia 1948, S. 79–82.

<sup>27</sup> Donald Pierson, *Negroes in Brazil*, Univ. of Chicago Press, 1942, Kapitel XI.

<sup>28</sup> René Ribeiro, *Cultos afrobrasileiros de Recife: um estudo de ajustamento social*, Bol. de Instituto J. Nabuco, N. especial, Recife 1952; L. A. Costa Pinto, *O Negro no Rio de Janeiro*, Cia Ed. Nac., S. Paulo 1953, Kap. VII.

in die ihnen von den  
die Aufgabe, diese  
afrikanischen Reli-  
es gesamten Landes  
feststellen: 1. Diese  
tlichen Brasilien, in  
ung (eine Ausnahme  
daß Donald Pierson  
Beseitigung des Anal-  
den würden <sup>27</sup>.

weit entfernt davon  
so deshalb, weil sie  
Sicherheit für eine  
ffen ist und deshalb  
tten einen Vergleich  
haft kapitalistischen  
in diesen mystischen  
die ihnen innerhalb  
elche ihnen von der  
ch die Führer dieser  
pflegen (da diese ihr  
schließlich finden sie  
die zu arm sind, um

h die der Anpassung  
e Gesellschaft, sowie  
die Entwicklung von  
r denselben Schwar-  
wird. Aber wie wir  
telt haben, bedeutet  
uche nach Fortschritt  
einig in ihrer Ver-  
listischer Mentalität

anmerkungen hinzu-  
affen und tragen die  
sthandwerk (Holz-

eu de Estado Bd. 8,

2, Kapitel XI.  
de ajustamento social,  
sta Pinto, O Negro no

schnitzereien, Herstellung von Schmuck und anderen liturgischen Objekten) sowie einen Kleinhandel. Als Brasilien noch durch Segelschiffahrt mit Afrika verbunden war, haben sich Schwarze sogar im Seehandel zwischen Lagos (liturgische Objekte, heilige Pflanzen, Stoffe für die Nonnen) und Bahia (Einkauf von Räucherfleisch, Rolltabak) Reichtümer erworben. Zumindest in dieser Epoche war das *Candomblé* der vitale Knotenpunkt für einen Handel, der einer gewissen Anzahl von Schwarzen den sozialen Aufstieg erlaubte. Heute sind *Candomblé* oder *Macumba* zu touristischen Attraktionen geworden, die besonders Nordamerikaner anziehen, und dieser Tourismus bringt harte Währungen in den Geldumlauf Brasiliens hinein.

5. Schließlich gibt es ein „Trennungsprinzip“, welches ein und demselben Schwarzen erlaubt, interne Konflikte des Außenseiterdaseins zu vermeiden und, ohne Schaden zu nehmen, einerseits in der Welt der afrikanischen Religion, andererseits in der portugiesischen Welt der Wirtschaft und Politik zu leben. Derselbe Mensch kann einmal gläubig dem Kult seiner Vorfäter anhängen und zugleich ein geschickter Kaufmann sein, der alle Regeln des Profits kennt, oder ein gewerkschaftlich organisierter Arbeiter, der es versteht, seinen Lohn durch Streik zu verteidigen, oder Mitglied einer nationalistischen politischen Partei, die für den Fortschritt des Landes kämpft.

### Schlußfolgerungen

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die verschiedenen Thesen über die Beziehungen zwischen Wirtschaft und Religion (*Marx*, *Max Weber* u. a.) sich, wenn man sie auf Brasilien anwendet, nur teilweise als zutreffend erweisen. Der Protestantismus kann wohl ein Faktor für Aufstiegsmobilität sein, jedoch eher für einzelne Individuen, nicht für die Gesamtheit der Gruppe der Protestanten und noch weniger für die gesamte Gesellschaft. Die Mehrzahl der nicht-katholischen Religionen erfüllt entweder Anpassungsfunktionen an die neue Industriegesellschaft, wie der Kardecismus, oder an eine geschichtete Klassengesellschaft, wie das *candomblé*, oder ist Ausdruck der durch den schnellen Wandel bewirkten Spannungen und der sozialen Anomie, wie die Pfingstbewegung und der Spiritismus von *Umbanda*. Sie neigen nicht dazu, durch Veränderung der Welt Probleme zu lösen. Es scheint sogar, daß sie einige Furcht haben vor der notwendigen Revolution der sozialen Strukturen, die es dem archaischen Brasilien gestatten würde, das moderne Brasilien einzuholen und den wirtschaftlichen Fortschritt zum besten der Gesamtheit der Nation zu kanalisieren. Sie lassen sich hier vom Katholizismus den Rang ablaufen, zumindest von einem bestimmten Katholizismus, der durch die letzten päpstlichen Enzykliken inspiriert ist.

Aus dem Französischen übersetzt von Stefan Kirchberger



## Summary

(Roger Bastide: *Nicht-katholische Religionen und die ökonomische und soziale Entwicklung in Brasilien*)

The various problematical considerations derived from Marx, Max Weber, etc. on the links which may exist between the economical and the religious facts are very partially verified when applied to Brazil. Protestantism may be a factor of ascendant vertical mobility but only for individuals, not for the whole group and especially not for the global society. Most of the non-catholic religion are either a factor of adaptation to the new industrial society (*kardecism*) or to a society of stratified class (*candomblé*). They may be, too, the expression of tensions due to rapid change and social anomy (*pentecostism* and the *spiritualism* of Umbanda). They do not aim to solve general problems by changing the world. It seems that they even have some fears in front of the necessary revolutionary modification of the social structure which could allow the archaic Brazil to join the modern Brazil of to day, — a revolution which may canalise the economic progress to the benefit of the whole nation. On this very ground they are beaten by catholicism — at least by the catholicism inspired by the last pontifical encyclics.

## Revolutionäre Hint

Soziale Aspekte der gehe  
kolonialen) Afro-Amerika

Hanns-Albert Steger

## 1. Stoffgeschichtliche V

Die afrikanisch beeinflus  
Potomac, von der „Casa  
karibischen Inseln, die G  
schließenden Küstenraum  
des Jesuiten-„Staates“, reich  
geschichtlicher Untersu  
Darstellung der patriarch  
brasilianischen Nordosten  
nologischer, wirtschafts-  
das Kernproblem der Inte  
gesellschaft durch Floresta  
Diese und viele weitere  
zuletzt die Arbeiten Thal  
rain für eine umfassende

- <sup>1</sup> Eine umfassende Gesam  
Einzelstudien ragt Gilber  
bislang in Deutschland k  
„Casa Grande & Senzala“  
„Herrenhaus und Sklave  
Freyres These von der „Lu  
nische Nordosten die einzi  
europäische Kulturtraditi  
kelt hat. Hierzu Gilberto  
les méthodes portugaises  
tes de la culture européen  
lusotropical.“ (Commissi  
mort du Prince Henri, Lis  
<sup>2</sup> Florestan Fernandes, A in  
Editôra — Editôra da Uni  
besorgte deutsche Ausgabe  
Integration des Negers in  
(Band 2: Erscheinen für E  
<sup>3</sup> Die Grundlagen dieser Fe  
gelegt (O animismo fetich  
Thales de Azevedo hat d  
zogen. Vgl. hierzu besond  
Janeiro 1955; — e benso: C



**Bibliothek**  
42.15 /  
Institut für Brasilienkunde  
**METTINGEN**



CEDIM

Institut für Brasilienkunde

DF 37