

HEINRICH WILHELM SCHÄFER

DIE TAUFE DES LEVIATHAN

PROTESTANTISCHE ELITEN
UND POLITIK IN DEN USA
UND LATEINAMERIKA

BIELEFELD UNIVERSITY PRESS

Heinrich Wilhelm Schäfer
Die Taufe des Leviathan

Für K.

Heinrich Wilhelm Schäfer (Dr. theol. habil., Dr. phil. [rer. soc.]) lehrt Religionssoziologie und Evangelische Theologie an der Universität Bielefeld. Seit 1980 hat er umfangreiche Feldforschungen zu religiöser Praxis in Lateinamerika und den USA durchgeführt. Er ist Mitglied des Center for InterAmerican Studies (CIAS) in Bielefeld sowie Mitgründer des Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRuS).

Heinrich Wilhelm Schäfer

Die Taufe des Leviathan

Protestantische Eliten und Politik in den USA und Lateinamerika

[transcript]

Ich danke der Universität Bielefeld für die großzügige Förderung dieses Projekts.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 Lizenz (BY-ND). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, gestattet aber keine Bearbeitung. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>)

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen oder Derivate einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2021 transcript Verlag, Bielefeld

Veröffentlicht durch die Bielefeld University Press, ein Imprint des transcript Verlages.

<http://www.bielefeld-university-press.de>

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Lektorat & Korrektorat: Sebastian Schlerka

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5726-5

PDF-ISBN 978-3-8394-5726-9

<https://doi.org/10.14361/9783839457269>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Vorwort	9
1. Leviathan und die Täufer: Einleitung	15
2. Formationen religiös-politischer Mobilisierung: Theorie	41
2.1 Legitimation und Delegitimation	42
2.2 Schichtung, funktionale Differenzierung und Habitusformationen	44
2.3 Experten: religiös-politische Identitäten und Strategien	66
2.4 Leseanleitung: Formationen als Netzwerke von Dispositionen	81
3. Rasse und <i>God Talk</i>: Vereinigte Staaten von Amerika	83
3.1 Zahlen: statistische Übersicht	84
3.2 Aktuelle Trends: Rasse und Nation	96
3.3 Historische Perspektiven: die puritanische Nation und ihre Feinde	103
3.4 Gegenspieler: christliche Nation versus christliche Ethik	144
3.5 Umkämpfte Themen: zwischen Abtreibung, Krieg und »christlicher Nation«	200
3.6 Fazit USA: »Rasse« und <i>God Talk</i>	225
4. Hacienda, Katholizismus und Diversifizierung: Lateinamerika	231
4.1 Geschichte und Strukturen: Katholizismus, Klassen und politische Kämpfe	233
4.2 Statistische Übersicht Lateinamerika: variierende Diversität	274
4.3 Auswahl der Länderstudien	284
5. Religion und Gewalt: Guatemala	287
5.1 Historische Perspektiven: Laizität, Gewalt und geistliche Kriegführung	288
5.2 Gegner und Kämpfe: geistliche Kriegführung versus ethische Friedensarbeit	308
5.3 Fazit Guatemala: Herrschaft und Dienst	380
6. Magie, Macht und Mammon: Brasilien	385
6.1 Historische Perspektiven: Laicité nonchalante, Medien und Geld	386
6.2 Gegner und Kämpfe: Geld, Macht und sozialer Protest	406

6.3	Fazit Brasilien: Politik und Magie	473
7.	iComo México no hay dos! – Wie Mexiko, kein Zweites!	479
7.1	Historische Perspektiven: Laizität, Revolution und politische Machthaber	482
7.2	Gegner: Moral, vereitelte Theokratie und religiöse Ethik	501
7.3	Kämpfe: Juárez' Erbe, religiöse Subversion und López Obrador	516
7.4	Fazit Mexiko: ...dem Kaiser, was des Kaisers ist	575
8.	Laizität, Kultur und soziale Gegensätze: Arenen des Kampfes	585
8.1	Religiöse Sprache, Laizität und Machtverhältnisse	587
8.2	Laizität und Religionsfreiheit	589
8.3	Gottes Wort und die Propheten	603
8.4	Machtpolitik	637
8.5	Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung	666
8.6	Ökumene, Bildung und Gerechtigkeit	673
8.7	Friedensprozesse und Gewaltpotenziale	688
8.8	Drogen und Geld	704
8.9	Ethnischer Protestantismus	710
8.10	Familienangelegenheiten, Sexualität und Ähnliches	713
9.	Der Leviathan und das Meer: Schluss	735
9.1	Post-säkulare Aporien	739
9.2	Religiöse Ethik und post-säkulare Kooperation	748
	Interviews	765
	Literatur	767
	Personen und Organisationen	817

*Meinst du, er wird dich lang um Gnade bitten
oder dir süße Worte schenken?
Auf seinem Nacken wohnt die Stärke,
und vor ihm her tanzt die Angst.
Auf Erden ist nicht Seinesgleichen;
ein Geschöpf ohne Furcht ist er.
(Hiob 40, 27; 41, 14. 25)*

Vorwort

»Drei Hauptursachen politischer Wut sind Klassenkampf, Religion und Nationalismus.« (Kurbjuweit 2020, 46). Diese Feststellung ist nicht von der Hand zu weisen. Wie die Erregung sich letztlich Bahn bricht, hängt indes von der Zusammensetzung der Ursachen ab. Im vorliegenden Buch steht die Religion als Ursache im Mittelpunkt – freilich unter genauer Berücksichtigung der anderen Faktoren. Denn religiöse Praxis ist gewiss kein »Phänomen sui generis«. Sie ist vielmehr engstens verflochten mit sozialer Ungleichheit und Diskriminierung ebenso wie mit nationalistischen oder internationalistischen Einstellungen und mit staatlichen Politiken gegenüber religiösen Akteuren, also etwa einer Politik der Laizität. Für eine wissenschaftliche Aufarbeitung stellt sich folglich die Frage nach dem Verhältnis zwischen religiöser und politischer Praxis nicht nur als politische, rechtliche oder religionstheoretische Frage, sondern auch als Frage nach den Auswirkungen sozialer Ungleichheit auf religiöse und politische Praxis; und es stellt sich die tendenziell normative Frage, was angesichts zunehmender Dynamik in diesem Konfliktszenario im Kontext eines immer stärker post-säkularen gesellschaftlichen Kontextes zu tun sei. Um die komplizierten Verflechtungen zu entwirren, reichen theoretische Betrachtungen nicht aus. Es gilt vielmehr, mit empirischen Studien aktuelle Praxis zu untersuchen, um deren Dynamiken theoretisch zu erschließen und so zu erklären. Im vorliegenden Buch konzentriere ich mich auf die stärksten Vertreter westlicher Religiosität: die evangelikalen und pfingstlichen Organisationen in den USA und Lateinamerika. Hier lässt sich ein gewisses Interesse an autoritärer Staatsführung im Dienste besitzindividualistischer Wirtschaftsordnung erkennen – an einem Leviathan Hobbes'scher Prägung also –, wobei Politik und Wirtschaft freilich evangelikal getauft werden sollten. Um die Dringlichkeit einer Analyse der Ursachen religiöser Einmischung in politische Prozesse zu plausibilisieren, reicht ein Blick auf die aktuellen Oberflächenphänomene in den USA und Lateinamerika.

Im US-amerikanischen Präsidentschaftswahlkampf 2020 hat religiös-politischer Radikalismus mit einem ausgeprägten Hang zu religiös verbrämter politischer Lüge besonders erstaunliche Blüten getrieben. Am 5.11.2020 etwa konnte man auf der Homepage der New York Post die Predigerin Paula White, eine »Geistliche Beraterin« Präsident Trumps, im Video sehen, wie sie beschwörend auf ihre Gemeinde einhämmerte, um den Wahlsieg Trumps glauben zu machen. White schrie in einem

Minuten langen Dauerstakkato: »Der Herr sagt: »Es ist vollbracht!«... Ich höre den Klang des Sieges ... Ich höre den Klang des Sieges...« Donald Trump, so White, sei durch Attacken von Dämonen bedroht, doch es seien »genau jetzt« – zu Zeiten der Wahlauszählung – Engelsheere aufgebrochen, um ihm zu helfen. White hatte vorher öffentlich Trumps präventiven Vorwurf unterstützt, dass die Demokraten »Wahlen stehlen wollten«. Und jetzt stilisierte sie die Demokraten als dämonisch besessene Feinde Gottes. Trumps Lügengeschichte vom Wahlbetrug, die selbst ein Betrug im Amt ist, verwandelte sie so zu einem Schachzug im Kampf Gottes gegen den Teufel – und die zu erwartende Schlammschlacht des Trump-Teams vorsorglich ebenso. Die Lüge von Trumps Wahlsieg wird noch Mitte Dezember von Falwells »Liberty University«, Lance Wallnau von den theokratischen *Dominionists* und vielen anderen religiösen Eventmanagern verbreitet. Ganz im Gegensatz dazu findet man im November 2020 auf der Website der National Baptist Convention (NBC) nichts zur Wahl, sondern lediglich Hinweise zur Covid-19-Prophylaxe, zur kirchlichen Kredit-Union und zur nächsten Vollversammlung. Drei Jahre zuvor, zum ersten Jahrestag von Trumps Amtsantritt, hatte diese baptistische Dachorganisation bereits Stellung bezogen: Trump verwende »rassistische Sprache«, spalte die Nation und ähnele einem »Spielplatz-Rabauken« und einem »Sklavenhalter des 19. Jahrhunderts«. Die Organisation Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice erinnert in den Tagen von Bidens Wahlsieg auf ihrer Website zunächst an George Floyd, das bekannte schwarze Opfer von Polizeigewalt, fragt dann, ob Biden wohl wirklich Frieden und Gerechtigkeit voranbringen wird und mahnt zuletzt Evangelikale, dass sie zwischen Einfluss und Integrität wählen müssten – ein Hinweis, den sich Paula White, Franklin Graham, Robert Jeffress und andere »Hof-Evangelikale« (John Fea) sicher nicht zu Herzen nehmen werden. Kurz: die politische Spaltung der USA bestimmt auch das Feld der politisch engagierten religiösen Akteure. Und umgekehrt gelingt es radikalen religiösen Akteuren, mit einem dualistischen Diskurs diese Spaltung zu vertiefen, da in den USA aus Gründen der unzureichenden Verfassung (und ganz im Gegensatz zur landläufigen Meinung) keineswegs eine Trennung von Religion und Politik etabliert ist.

Ähnliche Entwicklungen lassen sich, unter ganz anderen Voraussetzungen, auch in Lateinamerika und insbesondere im dortigen Protestantismus beobachten. Der brasilianische Präsident Bolsonaro hat im Wahlkampf und in der Amtsführung intensive Unterstützung von Millionen Dollar schweren religiösen Eventfirmen und deren Leitern erhalten. In Guatemala ist mittlerweile fast die Hälfte der Bevölkerung nicht mehr katholisch, »geistliche Führer« der protestantischen Bewegung haben sogar schon als Diktatoren sowie Präsidenten fungiert und versuchen heute, den protestantischen Bevölkerungsanteil vor ihren politischen Karren zu spannen. In Kolumbien hat eine Kampagne der religiösen Rechten den Friedensprozess unterlaufen und so zur aktuellen Gewaltwelle gegen Oppositionelle beigetragen. In Peru und vielen anderen Ländern mobilisieren ähnliche Gruppierungen unter der Flagge von *Pro Vida* für patriarchale Gesellschaftspolitik. Und bei all dem ist man sich einig in der politischen Option für autoritäre, neoliberale Technokratie. Nur in Mexiko und Uruguay tun sich diese Gruppen schwer, und zwar aufgrund der in beiden Ländern vorhandenen langen Tradition eines laizistischen Staates und einer säkularen Gesellschaft. Zugleich sind auch in Lateinamerika unzählige religiöse Graswurzel-Organisationen tätig, die für gerechte Le-

bensbedingungen, gesellschaftliche Teilhabe und ökologische Vernunft eintreten; Protestanten, die ganz ähnliche gesellschaftspolitische Positionen vertreten wie die häufig totgesagte Befreiungstheologie. Totgesagte leben länger – und in diesem Fall engagieren sie sich in der ländlichen oder städtischen Entwicklung, der Förderung von Menschenrechten, der Erziehung und Bildung sowie im sozialen und politischen Protest. Die Spannungen zwischen den beiden großen religiös-politischen Strömungen verlaufen homolog zu jener Spannung zwischen der Gefahr eines autoritären Endes der Demokratie und dem Entstehen von neuen Varianten demokratischer Teilhabe.

Deutschland liegt zwar nicht im Fokus der vorliegenden Untersuchung. Dennoch sei hier kurz angemerkt, dass fundamentalistische Einmischung in die politische Sphäre auch hierzulande zunimmt. AfD-nahe Evangelikale etwa »dekretieren« – eine religiös stark konnotierte Vokabel! – Deutschland frei von historischer Schuld, auf dass »falsche Schuldgefühle« und der »Schuld-Kult« endlich ein Ende hätten. Im Gegensatz dazu und jenseits von manipulativen Ideologien greifen auch in Deutschland religiöse, meist ökumenisch orientierte Graswurzelgruppen und Organisationen die Problematik der sozialen Ungleichheit auf, adressieren direkt die Faktenlage und fördern informierte soziale Teilhabe von marginalisierten Menschen.

Wenn man den Blick von den Oberflächenphänomenen auf deren Ursachen lenkt, so lassen sich – bei allen bestehenden Unterschieden – gewisse Ähnlichkeiten zwischen den Logiken religiöser und sonstiger gesellschaftlicher Praxis beobachten. Offensichtlich ist die politische Frage von Bedeutung, wie laizistisch die verschiedenen Nationen verfasst und organisiert sind, sowie die weitere Frage, welche Rolle die Religionsfreiheit für politische Prozesse spielt. Weniger evident in ihren Effekten auf religiöse und politische Praxis, aber von einer mindestens ebenso großen Bedeutung, ist die immer weiter zunehmende soziale Ungleichheit. Eine Refeudalisierung der Eigentumsverhältnisse erzeugt auf der einen Seite Machtkonzentrationen und Manipulationspotenzial von ungeahntem Ausmaß; und auf der anderen Seite Erfahrungen von Marginalisierung, Ohnmacht, mangelnder Anerkennung und sozialem Abstieg durchaus auch in der Mittelschicht. Diese Erfahrungen elementarer und zunehmender Ungleichheit sowie Unsicherheit werden von einer kulturalistischen Linken kaum adressiert, dienen aber den manipulativen Medien- und Religionsbaronen wie Rupert Murdoch oder Edir Macedo zur Mobilisierung nach rechts.

In diesem Buch möchte ich den Ursachen wachsender Bedeutung von Religion in der Politik durch eine Analyse der politisch relevanten Praxis von protestantischen Akteuren in den USA und in Lateinamerika näher kommen. Zentral sind dabei die beiden genannten Aspekte von Laizität und sozialer Ungleichheit. Um dieses Unterfangen zu ermöglichen, fokussiere ich auf dreierlei Weise. Erstens ist der Blick auf die im Detail untersuchten Länder – USA, Brasilien, Guatemala und Mexiko – vergleichend, weil die Fragestellung nach Unterschieden aufgrund von Laizität und sozialer Ungleichheit das nahelegt. Zwar wird die für sozialwissenschaftliche Untersuchungen übliche Trennung zwischen Nordamerika und Lateinamerika überwunden; aber es wird keine Verflechtungsgeschichte vorgelegt. Zweitens konzentriere ich mich auf den Protestantismus. Evangelikale und pfingstkirchliche Akteure sind derzeit nicht nur in besonderer Weise mit der Kompromittierung des politischen Feldes in den Amerikas beschäftigt; ihre Strategien sind auch wesentlich weniger bekannt als die der Katholischen Kirche. Drit-

tens – und dies ist mir besonders wichtig! – sind ausschließlich religiöse Experten, also Leiter, Führungspersonal, Entscheidungsgruppen protestantischer Organisationen im Fokus. Es geht um Personen und Institutionen, die religiöse Güter – Diskurse, Bilder, (Massen-)Veranstaltungen, Fernsehsendungen, Internet-Material und so weiter – anbieten, um den religiösen Bedarf von »einfachen Gläubigen« zu befriedigen; und die dadurch Einfluss auf diese Gläubigen gewinnen. Dieses Buch handelt also nicht von Gläubigen, deren religiösem Leben und politischen Präferenzen. Dazu haben wir zwar umfangreiche Feldforschungen betrieben, deren Ergebnisse bislang erst zu einem kleinen Teil veröffentlicht wurden; doch in diesem Buch geht es ausschließlich um die religiösen Strategien, durch welche bestimmte religiöse Experten Einfluss im politischen Feld gewinnen (wollen) und dieses Feld dadurch kompromittieren. Und es geht um die Chancen anderer kirchlicher Experten, religiöse Überzeugungen als ethische Optionen in politische Debatten einzubringen.

Die beiden analytischen Linien »soziale Ungleichheit« und »Laizismus« werden vom Titel des Buches repräsentiert und in dessen letztem Kapitel zum Gegenstand einer normativen Reflexion gemacht. Die Metapher der »Taufe des Leviathan« adressiert das Interesse der religiösen Rechten an einer autoritären, besitzindividualistischen Gesellschaft und einem ebensolchen Staat, ganz im Hobbes'schen Sinne; allerdings mit dem Unterschied, dass Staat und Gesellschaft nicht säkular, sondern eben getauft sein sollten. Diese »Taufe« heiligt nicht nur soziale Ungleichheit, sondern überspült gewissermaßen auch die »wall of separation« (Jefferson) zwischen religiösem und politischem Feld. Im Gegenzug stellt sich folglich auch die Frage nach einem praktischen und zivilisierten Verhältnis zwischen Verteidigern einer solchen Mauer zwischen Religion und Politik und jenen, die diese Mauer schleifen wollen. Mit anderen Worten, es stellt sich die Frage nach den Chancen eines post-säkularen Dialogs. Dementsprechend lote ich in der Schlussreflexion im Anschluss an Jürgen Habermas Möglichkeiten einer kritischen Verständigung zwischen religiösen und säkularen Akteuren aus.

Das vorliegende Buch verdankt sich einem Impuls des Auswärtigen Amtes und des ifa-Instituts für Auslandbeziehungen. Für einen Forschungsauftrag habe ich das Verhältnis von Protestantismus und Politik in den Americas eingehend untersucht und einen notwendigerweise schmalen Bericht publiziert. Der Überschuss an Analysen war immens und führte zu dem Entschluss, hier eine detailliertere Auswertung vorzulegen. Zudem ist das vorliegende Buch geschrieben auf dem Hintergrund einer Forschungs- und Lehrtätigkeit des Autors seit den frühen 1980er Jahren in Lateinamerika und gelegentlich auch in den USA, die mehrere größere und kleinere Forschungsprojekte sowie einige Publikationen und unzählige informative Gespräche und Beobachtungen hervorgebracht hat; und es verdankt sich dem dezidiert praxiswissenschaftlichen Instrumentarium des Autors. Dies alles fließt in das vorliegende Buch ein. Gleichwohl – und ungeachtet der historischen Ausführungen – liegt der Fokus des Buches auf der Gegenwart, genauer: der Zeit ab etwa 2016. Das verleiht einigen Teilen möglicherweise einen journalistischen Charakter, der – so hoffe ich – durch die wissenschaftlichen Analysen sinnvoll interpretiert und gerahmt wird. Zudem impliziert der geringe Zeitabstand Risiken in der Beurteilung von möglichen Effekten gesellschaftlicher Ereignisse. Und schließlich bedingt er, dass wissenschaftliche Sekundärliteratur noch rar ist und die Quellen zu einem großen Teil Zeugnisse aus der schnelllebigen und instabilen Welt

elektronischer Medien sind: Websites von großen oder auch sehr kleinen Organisationen, Medienplattformen, Blogs, Twitter, Facebook und so weiter.

Das hat technische Konsequenzen für ein wissenschaftliches Buch. Unsere Bemühungen, die Internet-Quellen kurz vor der Publikation zu prüfen, wurden nicht selten durch Tücken des World Wide Web torpediert, bei denen auch die Wayback Machine nicht helfen konnte. Immer wieder waren Links, die 2018 oder 2019 konsultiert wurden, 2020 nicht mehr aktiv; oder sie führten gelegentlich neuerdings zu Angeboten von Handyschutzfolien, Krediten oder Pornoprodukten. Gelegentlich waren Seiten von Europa aus nicht mehr zu erreichen. In solchen Fällen haben wir in der Regel Links aktualisiert; doch wenn auch dies nicht möglich war, haben wir die Waffen gestreckt und können nur darauf setzen, dass die Leserinnen und Leser dem Autor Vertrauen schenken. Wir haben uns aufgrund des ephemeren Charakters dieser Quellen zudem entschlossen, kein gesondertes Verzeichnis der Internetquellen anzulegen. Stattdessen sind Referenzen auf stabile Quellen wie etwa Internetseiten von etablierten Medien (New York Times, El Proceso usw.) im allgemeinen Literaturverzeichnis aufgenommen; ephemere Quellen (Facebook, Twitter u.Ä.) werden an Ort und Stelle in Fußnoten zitiert. Leicht identifizierbare und auffindbare Organisationen wie den National Council of Churches, USA, haben wir nur dann mit einer Webadresse versehen, wenn durch den Kontext eine bestimmte Problematik referenziert werden sollte. Die Websites kleinerer Organisationen werden in den Fußnoten zitiert. Sollte eine Internetquelle für bestimmte Leserinnen oder Leser sehr wichtig sein, im Netz aber nicht mehr auffindbar, so möge man sich für einen Screenshot an den Autor wenden.

Für die Bearbeitung der Länderstudien mussten wir uns Deadlines setzen. Zum einen ist es unmöglich, vier Länderstudien (plus verschiedene thematische Fallstudien) parallel voranzutreiben; es war also nötig, für jedes Land und die thematischen Studien sukzessive einen Redaktionsschluss zu setzen, zwischen 2018 und 2020 in dieser Reihenfolge: USA, Guatemala, Brasilien, Mexiko, Fallstudien. Zum anderen haben sich in jüngster Vergangenheit insbesondere in den USA Ereignisse zugetragen, die nicht unberücksichtigt gelassen werden konnten. Dementsprechend finden sich an einigen Stellen aktuellere Bezüge als es die Deadlines zugelassen hätten.

Des Weiteren haben wir im deutschsprachigen Umgang mit Text auf Englisch, Spanisch und Portugiesisch einige Sprachregelungen getroffen. Der Begriff *ministry* beziehungsweise *ministerio* wird in der religiösen Sprache in den Amerikas sehr häufig verwendet, ist aber sehr schwer ins Deutsche zu übertragen. Im kirchlichen Vokabular wird er häufig für die Übersetzung des Begriffes »Dienst« (missionarischer Dienst usw.) ins Englische verwendet (Trott und Trott 1992, passim). Faktisch bezeichnet der Begriff im US-amerikanischen und lateinamerikanischen Protestantismus religiöse Organisationen, die meist einem charismatischen Führer unterstehen und den Anspruch haben, eine Kirche zu sein. Der Begriff »Dienst« trifft die Sache also nicht. Folglich werden wir den Begriff *ministry* und dessen Derivate aus den zwei weiteren Sprachen einfach mit »Kirche« übersetzen oder unübersetzt lassen. Ein weiteres sprachliches Problem ergibt sich aus der Tatsache, dass in den Amerikas eine große Zahl an religiösen Gemeinschaften existiert, die wiederum einer konfessionskundlich definierten, aber dennoch großen Zahl kirchlicher Strömungen zugeordnet werden. Wir werden Majuskeln verwenden, wo es sich um Eigennamen und etablierte Begriffe handelt (Erste Presbyteria-

nische Kirche, Hauptstraße Nr. 23; Historischer Protestantismus), und Minuskeln, wo es sich um Eigenschaften handelt (presbyterianische Theologie; historisch-protestantische Tradition). Davon ist besonders die Schreibweise »Katholische Kirche« für die Institution betroffen, denn die Schreibweise »katholische Kirche« würde nahelegen, dass die Institution tatsächlich einen universalen religiösen Wahrheitsanspruch verkörpert. Schließlich sind spanische und portugiesische Texte generell übersetzt; englische nur gelegentlich, da hinreichende Kenntnisse bei den Leserinnen und Lesern vorausgesetzt werden können. Die Übersetzungen sind vom Autor gefertigt, sofern nicht anders angezeigt. Die Originaltexte auf Spanisch oder Portugiesisch sind nur dann wiedergegeben, wenn sie von besonderer Bedeutung sind. In einer geplanten Open Access-Ausgabe dieses Buches in spanischer Sprache liegen die Texte dann im Original vor.

Der Erfolg hat viele Eltern, heißt es. Es seien hier drei weitere legitime Väter genannt. Álvaro Espinoza und Sebastian Schlerka haben harte Zeiten mit der Prüfung von Internet-Adressen und der Erstellung des bibliografischen Apparats hinter sich gebracht. Sebastian Schlerka hat darüber hinaus den gesamten Text gegengelesen, auf Plausibilität geprüft, manchen wichtigen Hinweis gegeben und schließlich Text und Grafiken auch noch satzfertig gestaltet. Leif Seibert hat ebenfalls weite Teile des Textes gegengelesen und war mir wie immer ein guter Gesprächspartner in Fragen von Analyse und normativen Überlegungen. Ihnen sei herzlich gedankt! Sollten sachliche Fehler im Text gefunden werden, so liegt die Verantwortung dafür allein beim Autor. Ebenfalls danken möchte ich den GesprächspartnerInnen bei den Interamerikanischen Studien an der Universität Bielefeld, insbesondere Olaf Kaltmeier und Willy Raussert, für verschiedenste Anregungen. Dank gebührt auch der formidablen Unterstützung durch den transcript Verlag und das Team von Bielefeld University Press, vor allem Sabrina Timmer, sowie dem Rektorat der Universität Bielefeld, das die Arbeit an diesem Buch großzügig gefördert hat.

Bielefeld, im Dezember 2020

Heinrich Wilhelm Schäfer

1. Leviathan und die Täufer: Einleitung

So finden wir in der Natur des Menschen drei Hauptursachen für Konflikte: erstens Konkurrenz, zweitens Unsicherheit, drittens Ruhmsucht.

Die erste veranlaßt die Menschen, wegen des Gewinns anzugreifen, die zweite wegen der Sicherheit und die dritte wegen des Ansehens.

(Hobbes [1651] 1996, 104)

Der Leviathan ist eine mythische Figur des alttestamentlichen Hiob-Buches, die dem Meer entsteigt und mit Terror herrscht, denn »auf Erden gibt es seinesgleichen nicht, gemacht, um sich nie zu fürchten. Allem Hohen erwidert er den Blick, König ist er über alle Stolzen« (Hiob 41, 25f.). Thomas Hobbes verwendete das Ungeheuer als Metapher für den Herrscher, der mit seiner absoluten Gewalt den »Krieg Aller gegen Alle« eindämmt und den Besitzindividualismus als säkulares Programm jenseits jeglicher kirchlichen Reglementierung möglich macht.

Mittlerweile hat sich der Besitzindividualismus in Gestalt des Neoliberalismus' selbst zum Krieg Aller gegen Alle entwickelt. Nachdem die Autokraten über einige Jahrzehnte demokratisch zurückgedrängt worden sind, treten nun angesichts der Legitimationskrise des neoliberalen Modells neue Anwärter auf wie Donald Trump, Jair Bolsonaro oder Recep Tayyip Erdoğan – nun aber unter Verwendung von religiösen Ideologien zur Legitimation des Systems. Der Leviathan soll getauft werden.

Leviathan Ein »Krieg Aller gegen Alle« prägt das menschliche Zusammenleben, so Thomas Hobbes über den vermeintlichen Naturzustand, bevor es den Menschen gelingt, sich politisch zu organisieren (Hobbes [1651] 1996, XIII, 104).¹ Bekanntlich zieht Hobbes die Konsequenz, dass eine Befriedung nur durch eine autoritäre Regierung, einen »Souverän«, erfolgen kann. Dieser steht selbst über jedem Recht, verfügt über diktatorische

1 Zum Folgenden auch Klenner 1996, und Macpherson 2016. Der Naturzustand ist eine Konstruktion, die in liberalen Theorien häufig Anwendung findet (etwa auch bei Rawls 1975); vermutlich, weil sie einen abstrakten Gleichheitsbegriff ermöglicht.

Vollmacht und verbreitet Furcht und Zittern. Die Vollmacht erwächst ihm allerdings nicht von Gottes Gnaden oder ererbten Besitzständen her. Vielmehr einigen sich, so Hobbes, die im Krieg befindlichen autonomen Individuen auf einen Gesellschaftsvertrag, der den Souverän zum Schutz der Individuen voreinander und vor äußeren Feinden zum absoluten Herrscher macht. Es ist ein bisschen so, als wählte ein Staatsvolk einen Präsidenten und militärischen Oberbefehlshaber und es gestünde diesem sogleich nach der Wahl zu, politische »Deals« und Erpressungen durchzuführen, die selbst die Präsidialverfassung faktisch außer Kraft setzen. In jedem Fall aber ist die Herrschaft des Hobbes'schen Souveräns nicht »feudaltheologisch« legitimiert, sondern rein säkular, »bürgerlichrational« (Klenner). In der Anwendung eines rationalen Nutzenkalküls zur Legitimation von Herrschaft besteht die historische Bedeutung des Hobbes'schen Konstrukts. Dass er die Herrschaft des Souveräns niemals »taufen« lassen würde, macht Hobbes im dritten Teil von *Leviathan* mit rationalistischer Bibelinterpretation und im vierten Teil mit harschen Polemiken gegen religiöse Praktiken mehr als deutlich.

Heute beobachten wir indes vor allem in Lateinamerika und den USA, dass gerade die Sympathisanten autoritärer Regierungsformen eine starke Neigung dazu haben, politische Herrschaft religiös zu »taufen«. Donald Trump schart einen Hofstaat aus der religiösen Rechten im Weißen Haus um sich.² In einer Rede vor dem Center for Strategic and International Studies apostrophiert der ehemalige CIA-Direktor und gläubige Evangelikale Mike Pompeo den Enthüllungsjournalisten Julian Assange und dessen Kollegen als »Dämonen«, die hart verfolgt werden müssten, einfach weil WikiLeaks US-amerikanische Kriegsverbrechen aufgedeckt hat (CIA 2017; siehe auch das Interview mit dem UN-Sonderbeauftragten für Folter, Nils Melzer, in Ryser 2020). Der aktuelle Präsident Brasiliens, Jair Bolsonaro, ließ sich 2016 werbewirksam von einem Vertreter der religiösen Rechten im Jordan taufen – während die linksgerichtete Gegenkandidatin Marina Silva, eine praktizierende Pfingstlerin, Religion als Privatsache betrachtet (Fujita 2018; vgl. auch R. Oliveira 2018). Der ursprünglich linksgerichtete Präsident El Salvadors, Najib Bukele, lässt sich die Strategie für einen Putsch gegen die eigene Regierung in einem Gespräch mit Gott vorgeben (S. Weber 2020; auch Redacción BBC News Mundo 2020; Cartagena 2020). Die rechtsradikalen Putschisten in Bolivien um Jeanine Añez vollziehen im Nationalpalast ein Ritual mit einer überdimensionierten Bibel und wollen »indianische Dämonen« aus dem Land austreiben (San José 2019; Philips 2020), spielen mit Trump und Bolsonaro Covid-19 herunter³ und so weiter und so weiter... Autoritäre Herrschaft wird in aller Öffentlichkeit getauft.

Da diese Akteure mit Hobbes den Autoritarismus teilen, vermag dessen Programmschrift einige Denkanstöße zum Umgang mit dem Taufansinnen zu geben. Sie macht

2 »Court Evangelicals« nennt sie John Fea (2018, 115ff.).

3 Die Reaktion der religiösen Rechten auf Covid-19 zeigt eine ähnliche Mischung aus Vorteilsnahme und religiöser Legitimation der Macht – auf Kosten der gefährdeten Bevölkerung. Prediger der religiösen Rechten spielen nicht nur durchweg die realen Gefahren herunter, lassen sich eng geschmiegt an Donald Trump ablichten und ermuntern zum Besuch von Massenveranstaltungen. Sie verbinden diesen Besuch auch mit Heilungsversprechen. Wer spendet, bleibt gesund! Der schon früher wegen Betrugs verurteilte Jim Bakker verkauft eine wirkungslose Tinktur als Wundermittel gegen Corona. Hier nur wenige Beispiele: Stewart 2020; Abowd 2020; Flynn 2020. Es gibt allerdings auch religiöse Kritik, die weiter unten thematisiert wird.

allerdings auch auf die systematischen Selbsttäuschungen des säkularistischen Liberalismus aufmerksam. Denn die Frontlinie im Kampf um eine Politik, die die Würde eines jeden Menschen beachtet, verläuft keineswegs zwischen (neo-)liberalem Laizismus auf der einen Seite und religiösem Moralismus auf der anderen. Für viele Europäer möglicherweise überraschend, wird im Laufe der vorliegenden Untersuchungen die Rolle religiös motivierter Ethik in einer vermittelnden Funktion deutlich. Doch zunächst zu den Lehren des Thomas Hobbes.

Der Krieg Aller gegen Alle im Naturzustand ist nach Hobbes eine Folge davon, dass zwar alle Menschen (auf abstrakte Weise) gleich sind, dass aber alle auch ein Recht auf alles zu haben glauben und dieses Recht gegeneinander durchzusetzen suchen. Laut Hobbes entsteht aus der Gleichheit Unsicherheit und daraus dann Krieg. Dabei setzt Hobbes voraus, dass die Menschen im Naturzustand in permanenter Konkurrenz zueinander leben (Hobbes [1651] 1996, XIII, 104). Ursachen für Konflikte sind Rivalität um Wirtschaftsgüter, Unsicherheit und soziales Ansehen. Einer eignet sich mit Gewalt »anderer Menschen Personen, Frauen, Kinder und Vieh« an. Der andere verteidigt sich. Und ein Dritter fühlt sich durch »ein Wort, ein Lächeln, eine unterschiedliche Meinung« beleidigt. Man vermutet schon hier, dass es mit der Gleichheit im Urzustand nicht weit her ist.

Hobbes leitet aus dieser Konstruktion nun die Notwendigkeit ab, derlei Treiben einzuhegen (Hobbes [1651] 1996, XVIIff., 141ff.). Es muss ein Gemeinwesen zum Zweck der persönlichen Sicherheit her, um die Geschäfte der Individuen mittels einer Zwangsbefriedung reibungsfrei zu ermöglichen. Dies geschieht idealerweise durch die Versammlung der betroffenen Bürger, die all ihre Macht auf einen Menschen oder eine Versammlung übertragen – auf die Monarchie oder auf das Unterhaus, wird man sagen dürfen.⁴ Der »Souverän« herrscht dann, indem er Furcht und Schrecken vor Gesetzesverletzungen verbreitet, selbst aber – Achtung! – über dem Gesetz steht und nicht mehr abgesetzt werden kann. Hobbes ist Realist genug, um neben der idealisierten demokratischen Selbstunterwerfung eine gewaltsame Usurpation von Herrschaftspositionen zu berücksichtigen und legitim zu finden. »Die Macht kommt aus den Fäusten, nicht aus dem guten Gesicht...«⁵ Oder anders: »auctoritas, non veritas facit legem« – die Autorität, nicht die Wahrheit macht die Gesetze;⁶ was darauf hinausläuft, dass letztlich der militärische Oberbefehl die Schlüsselstellung der Macht wird, wie das in Präsidialsystemen häufig der Fall ist.

Das Recht leitet Hobbes aus Macht ab. Dazu stellen Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* fest (1969, 304, 311-312) fest, dass somit »Recht, Gesetz pp. nur Symptom, Ausdruck *anderer* Verhältnisse [sind], auf denen die Staatsmacht beruht.« Diese Verhältnisse sind das »materielle Leben der Individuen [...] ihre Produktionsweise [...] und die Teilung der Arbeit und das Privateigentum«. Das positive Recht und das Gesetz

4 Hobbes ist ein politisch gebranntes Kind und hält sich im Blick auf die miteinander streitenden Parteien um die Cromwellisten und um unterschiedliche Monarchen die Alternativen offen.

5 »...aus Mündungen kommt die Macht ja, und nur aus den Mündern nicht«. Wolf Biermann: *Ballade vom Kameramann*.

6 Hobbes in der lateinischen Fassung des *Leviathan*, zit.n. Klenner 1996, XXXV.

sind nach dieser Auffassung Ausdruck einer bestehenden Klassenherrschaft und müssen dementsprechend unter dem Kriterium der Würde jedes einzelnen Menschen *als Menschen* und nicht als Angehörigem einer gesellschaftlichen Klasse beurteilt werden. Gerade dieses Kriterium negiert Hobbes. Er zielt vielmehr darauf ab, mit einer »diktatorischen Staatsform« (Klenner 1996, XXXIf.) solche Gesellschaftsverhältnisse zu schaffen, in denen diejenigen, die über Eigentum verfügen, frei verkaufen und kaufen können, auch die Arbeitskraft der Besitzlosen.

Dem entspricht, wie Hobbes den Wert eines Menschen bestimmt. Er »liegt, wie der aller anderen Dinge, in seinem Preis. Das heißt, er wird dadurch bestimmt, wieviel man für den Gebrauch seiner Macht⁷ zahlen würde, und ist daher nicht absolut, sondern abhängig von Bedarf und Urteil eines anderen« (Hobbes [1651] 1996, 72). Die Würde jedes einzelnen Menschen liegt damit nicht mehr in seinem Menschsein selbst, sondern in seinem Marktwert. Würde drückt sich deshalb aus in »Wertschätzung durch das Gemeinwesen« und »zeigt sich in Ämtern mit Befehlsgewalt« (Hobbes [1651] 1996, 73). Hobbes etabliert somit eine autoritäre politische Theorie der damals aufkommenden besitzindividualistischen Wirtschaft und Gesellschaft (Macpherson 2016). Marx interpretiert diese Reduktion der menschlichen Würde somit durchaus korrekt, wenn er sie unter entwickelten kapitalistischen Verhältnissen als Reduktion des Menschseins der Lohnabhängigen auf ihre Arbeitskraft versteht (Marx 1962, 184).

Besitzindividualismus Für die besitzindividualistische Gesellschaftsform und beginnend mit der Neuzeit ist zudem eine funktionale Differenzierung der Gesellschaft im Keim angelegt. Schon bei Hobbes fällt auf, dass Souverän und Wirtschaftstreibende deutlich voneinander unterschieden sind. Dies ist nicht zufällig so, sondern eine systemische Bedingung dafür, dass das kapitalistische System sich überhaupt vom vorausgehenden Feudalismus lösen konnte. Das Gesellschaftsmodell im *Leviathan* ist zwar streng hierarchisch, aber immerhin arbeitsteilig. Die »Regierenden« und die »Profitierenden« sind nicht dieselben Leute; politische und wirtschaftliche Macht sind getrennt, so dass eine »kapitalistische Marktwirtschaft« ihren Betrieb aufnehmen kann.

Andererseits ist bei Hobbes der Rahmen »einer diktatorischen Staatsform« (Klenner 1996, XXXIf.) für das Funktionieren des Besitzindividualismus vorausgesetzt. An Gewaltenteilung oder systemische Selbstorganisation ist nicht zu denken; der »höchste« Körperteil des Seeungeheuers, der Kopf, metaphorisch für den Souverän, gibt die Regeln vor. Für die kapitalistische Wirtschaft heißt das, dass sie über das Schließen von Verträgen funktioniert. In die wirtschaftlichen Prozesse selbst mischt sich der Souverän nicht ein; er stellt diktatorisch nur die juristischen Rahmenbedingungen. Ähnliches gilt für die Religion. Das ökonomische und politische Nutzenkalkül verdrängt religiöse Ethik völlig. Das zeigt sich schon in Hobbes' Polemik gegen den Aristotelismus, der seinerzeit das argumentative Pfund der Katholischen Kirche war. Hobbes erkennt zwar

7 ...wobei die »Macht« eines Menschen sich in verschiedensten Befähigungen ausdrückt, die dazu geeignet sind, etwas »Gutes für seine Zukunft« zu erlangen (Hobbes [1651] 1996, 69). Man könnte mit ein wenig theoretischem Wagnis die verschiedenen Machtformen, die Hobbes aufzählt im Sinne Bourdieus als Kapitalformen auffassen, da sie allesamt Investitionen ermöglichen, um etwas Drittes zu erlangen.

so etwas wie die Existenz eines (christlichen) Gottes an;⁸ er wehrt sich aber vehement gegen politische Ansprüche und »abergläubische« Praktiken der Kirchen. Griffen politische oder gar religiöse Machthaber in die Wirtschaftsform und die Eigentumsstruktur direkt ein, so wäre das ein Rückfall ins »feudaltheologische« System.

Mit der Legitimation des Besitzindividualismus und der Plausibilisierung dessen, was einmal auf funktionale Differenzierung der Gesellschaft hinauslaufen sollte, kommt Hobbes einem dringenden Bedarf der sich herausbildenden kapitalistischen Klasse seiner Zeit entgegen. Der diktatorische Souverän ist besonders vonnöten, wenn die

»Marktgemeinschaft noch nicht fest etabliert ist, um ihr die für ihre Entwicklung erforderlichen Motivationen und Verhaltensweisen einzugeben. Luxuriöser Konsum muß eingeschränkt, Sparsamkeit und Fleiß müssen ermutigt und die Fähigen »müssen zur Arbeit gezwungen werden...« (Macpherson 2016, 114)

In diesem Kontext zeigen sich der abstrakte Individualismus sowie das Postulat gleicher Chancen im Naturzustand als probate Mittel, tatsächliche gesellschaftliche Gegensätze und Machtgefälle aus der Theoriebildung auszuschließen. Gleichwohl nimmt Hobbes gesellschaftliche Unterschiede wahr, etwa zwischen »Mächtigen« und »gewöhnlichen Menschen«, Besitzenden und nicht Besitzenden. Die Besitzenden, so Macpherson (2016, 115f.), können sich dem Souverän und langfristigen Verträgen verpflichten, da sie aus der Wirtschaftsweise Nutzen ziehen und vor kurzfristigen Regelverstößen geschützt werden. Die Nicht-Besitzenden sind dem Souverän auf Gedeih und Verderb unterworfen, solange sie »keine Alternative zur Eigentumsmarktgesellschaft« sehen. Bei Hobbes kommen sie – auf sehr aktuelle Weise – vor allem als Objekte von Manipulation in den Blick. Sie fühlen sich seiner Meinung nach auch nicht unterdrückt, da »der Geist gewöhnlicher Menschen, falls er nicht durch die Abhängigkeit von den Mächtigen befleckt oder mit den Meinungen ihrer Doktoren bekritzelt ist, reinem Papier gleicht, bereit zur Aufnahme alles dessen, was ihm durch öffentliche Autorität aufgeprägt wird« (Hobbes [1651] 1996, XXX, 286–287). Sie müssen die besitzindividualistische Gesellschaft lediglich für alternativlos halten.

Wie andere Wirtschaftsliberale auch, verkennt Hobbes allerdings die klassenbildende Dynamik des Besitzindividualismus'. Sowohl Hegel als auch insbesondere Marx machen darauf aufmerksam, dass Hobbes' Naturzustand nichts anderes beschreibt als die frühe bürgerliche Gesellschaft in Gestalt eines Kampfplatzes (Klenner 1996, XXXVII). Es kommt also darauf an, die kapitalistische Reproduktionsdynamik vermittels Ausbeutung der Arbeitskraft sowie Akkumulation und insbesondere Zentralisierung des Kapitals zu berücksichtigen, die auf eine immer stärkere Verschärfung des Klassengegensatzes hinausläuft. Um das vor den unteren Klassen zu verschleiern, schlägt Hobbes, wie gesehen, Manipulation vor: die »Beschriftung« der unteren Klassen mit manipulativen Botschaften. Aber das »Papier« ist nicht »weiß«. Hobbes schätzt deshalb die

8 Das war zu seiner Zeit praktisch unvermeidlich. Auch Descartes – den Hobbes persönlich kannte – schreibt immer mal wieder über einen Weltenlenker. Seine eigentliche Neuerung – das vollkommen in sich selbst gegründete Subjekt – bleibt davon insbesondere im Blick auf seine Wirkungsgeschichte unberührt. Auch bei Hobbes ist der christliche Gott nur ein lästiges Requisite.

Logik, die die Stellung des Souveräns garantiert, als zu stark ein. Bei immer stärker werdenden unvermittelten Gegensätzen kann die Herrschaft des Autokraten in die Hegemoniekrise driften. Die Abgehängten protestieren. Der Besitzindividualismus läuft hinaus auf seine wirtschaftliche Selbstzerstörung durch Zerrüttung seiner eigenen sozialen Voraussetzungen.

Dementsprechend sind in Lateinamerika und den USA unter den religiösen Akteuren durchaus solche zu finden, die die Produktionsverhältnisse und die aus Klassenherrschaft und Konkurrenz entspringenden einzelnen Problemfelder mit sehr unterschiedlichen Strategien beackern. Die Impulse der ursprünglich katholischen Theologie der Befreiung sind längst auf protestantische Grassroots-Bewegungen übersprungen, in Lateinamerika und den USA. Die Sanctuary-Bewegung hat in den USA in den 80er Jahren unter Beteiligung von *Mainline*-Protestanten gegen den Willen der Regierung Flüchtlinge aus Zentralamerika geschützt und tut dies heute für Migranten, legale und illegale. Die Pentecostals for Peace and Justice treten gegen verschiedenste Regierungen für eine radikale Politikwende ein. In Brasilien setzen sich Organisationen wie die Ökumenische Koordinationsstelle für Dienste (Coordenadoria Ecumênica de Serviço, CESE) oder Koinonia sowie die Bewegung Evangelische Front für den Rechtsstaat (Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito) für Rechtsstaatlichkeit und Minderheitenschutz gegen die Autokratie Bolsonaros ein. Indigene protestantische Kirchen in Guatemala, Ecuador oder Peru setzen sich ein für menschenwürdige Lebensbedingungen der marginalisierten Landbevölkerung und unterstützen beispielsweise den Kampf gegen die Vergiftung der Umwelt und die Vertreibung von Menschen durch die Bergbauindustrie. Sie gründen indigene Bildungsstätten mit den Menschenrechten im Curriculum und fördern nachhaltige Landwirtschaft. Protestantische Organisationen wie das peruanische Instituto Paz y Esperanza widmen ihr religiös motiviertes Eintreten gegen Gewalt auf allen gesellschaftlichen Ebenen dem Aufbau »einer solidarischen, gerechten und humanen Gesellschaft«. ⁹ Kurz, die Arena gesellschaftlicher Kämpfe ist keineswegs den religiösen Autoritäten überlassen. Wo diese besonders unverschämt agieren, regt sich vielmehr auch Widerstand in der nicht-religiösen Zivilgesellschaft, wie eindrucksvoll im Karneval in Rio 2020 durch die große Sambaschule Mangueiras demonstriert wurde, die eine sinnreiche und sinnreiche Kritik am Fundamentalismus Bolsonaros und seiner Anhänger inszenierte (Redação Brasil 247 2020; Carvalho 2020).

Refeudalisierung Ein relativ neuer Effekt des kapitalistischen, insbesondere des neoliberalen Systems ist der, dass die Reichen durch die selbsttätige Zentralisierung des Kapitals derart reich werden, dass ihnen die ökonomische Akkumulation nicht mehr genug ist. Außerdem verlieren die meritokratischen Züge der Hobbes'schen Idealwirtschaft an

9 In der Corona-Krise gibt es dem entsprechend auch religiöse Stimmen der Vernunft und Kritik an religiösen Ideologen und politischen Machthabern. Harte Kritik an religiösen Krisengewinnlern kommt von den Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice (PCPJ) (Grenholm 2020a). Diplomatisch, aber deutlich kritisiert Eugene Cho von der Hilfsorganisation Bread for the World Trumps Rede vom »chinese virus« (Bailey 2020). Wiederm PCPJ stellt einen deutlichen Zusammenhang zwischen der Ausbreitung von Covid-19 und sozialer Ungerechtigkeit sowie Nationalismus her. (Grenholm 2020b).

Bedeutung. Welchen Sinn soll ein Verbot von Luxuskonsum, die Aufforderung zu Sparsamkeit und Fleiß sowie der Zwang zur Arbeit (Macpherson 2016, 114) für Milliardäre haben, deren Vermögen sich praktisch von selbst vermehrt und die es völlig leistungslosen Erben weitergeben oder es bereits als solche empfangen haben? Im Gegenteil: eine politische Organisation, die das Ideal des hart verdienten Erfolgs aufrecht erhält und die zudem noch eine – wenn auch geringe – Umverteilung durch Steuern betreibt, ist nicht im Interesse der Wirtschaftsoligarchie. Also nehmen die Wirtschaftssubjekte zunehmend Einfluss auf die Politik und kompromittieren deren politisches Funktionieren durch ökonomisches Kapital. Hobbes würde das vermutlich als den Beginn des Rückwegs zu feudalistischen Verhältnissen werten. Und in der Tat lassen sich Tendenzen zur Refeudalisierung weltweit beobachten (Neckel 2010; Kaltmeier 2019).

Damit gerät die Legitimität des besitzindividualistischen Systems in die Krise. Dies nicht zuletzt dadurch, dass die Zerrüttung des ökonomischen und des politischen Systems bis hinein in die prekären beruflichen Bedingungen der oberen technokratischen Mittelschichten spürbar wird. Mit rein wirtschaftlicher Logik und dem wohlfeilen Sprüchlein, der wirtschaftliche Vorteil von Einzelnen nütze letztlich allen, lässt sich das System fortschreitender Vermehrung und Zentralisierung des Kapitals sowie von Marginalisierung und Entwertung der Arbeit schwerlich legitimieren. Es entsteht also ein Legitimationsproblem für die Oligarchien. Zwar soll das de-facto-Machtmonopol des Souveräns möglichst beibehalten und besser noch verstärkt werden, um protestierende Verlierer unter Kontrolle zu halten. Aber das besitzindividualistische Nutzenkalkül allein bietet keine hinreichende Legitimation mehr für die rasant zunehmenden gesellschaftlichen Gegensätze.

Kulturelle und religiöse Identitätspolitikern gehören zu den Antworten auf diese Lage und beschleunigen den Prozess der funktionalen *Entdifferenzierung* der modernen Gesellschaften.

Interessierte Identitätspolitikern Die Klassengegensätze, die der Wirtschaftsliberalismus zu verdecken sucht, brechen sich wieder Bahn durch ihre schiere Sichtbarkeit im Alltag selbst der industrialisierten Gesellschaften des Nordens. Zudem wird immer deutlicher, dass die instrumentelle Rationalität liberalistischer Wirtschaft und Politik keineswegs lupenreine Vernunft und sauber kalkulierbare Interessen repräsentiert. Damit läuft der häufig verwendete Gegensatz zwischen Interessen- und Identitätspolitikern Gefahr, obsolet zu werden.¹⁰ Aus der de-kolonialistischen Sicht vieler Intellektueller der Dritten Welt ist längst deutlich, dass es sich beim Wirtschaftsliberalismus auch nur um Identitätspolitikern handelt – nur eben um die einer besitzindividualistischen Kultur.¹¹ Diese Erkenntnis bleibt nicht auf universitäre Debatterclubs beschränkt.

Mit der Legitimationskrise des besitzindividualistischen Modells nimmt also die Bedeutung von solchen identitätspolitischen Legitimationsmustern zu, die nicht auf

10 Im Rahmen konkreter Verhandlungen um Konfliktbeilegung hat diese Unterscheidung sicher weiterhin ihre Berechtigung; im weiteren Zusammenhang der Legitimation wirtschaftlicher und politischer Systeme ist seine Geltung allerdings fraglich.

11 Vgl. Schäfer 2020b, 520-531, insbesondere 527ff. zu Überlegungen von Adrián Tovar.

ökonomischer Organisation und dem Universalismus von instrumenteller Rationalität beruhen. Universale Geltung des Eigenen soll jetzt vielmehr durch kulturalistische Identitätspolitik erzeugt werden. Und dies ist nun nicht mehr nur der Fall bei Subalternen, die sich gegen den besitzindividualistischen Globalismus verteidigen wollen. Der Bedarf an kulturalistischen Politiken steigt gerade auch bei Oligarchien, die die Krise der rein ökonomisch-instrumentellen Legitimation wahrnehmen, zunehmend in die Schusslinie von Protestbewegungen kommen und die Dynamik des Protests durch geschickte Manipulation (man könnte es Eliten-Populismus nennen) auf ihre Aggregate lenken wollen. Ein wohlfeiler Ansatz ist ethnische Identitätspolitik wie sie sich in der Mobilisierung von Hass gegen Fremde und Minderheiten findet. In den USA hat sie als Rassismus Tradition. In Lateinamerika hängt sie stark vom Grad ethnischer Differenzierung sowie vom Erfolg von Integrationspolitiken in unterschiedlichen Nationen ab. Identitätspolitik um sozialmoralische Angelegenheiten – von Gender über LGBT bis zum Schwangerschaftsabbruch – dienen der religiösen Rechten – so das Ergebnis unserer Analysen – vor allem anderen zur Mobilisierung von konservativem Protest und zum Zusammenschluss der Protestierenden hinter breiteren konservativen Programmen.¹²

Religiöse Identitätspolitik, Staat und Gesellschaft Diese Art der Mobilisierung verbindet sich sowohl in den USA als auch in Lateinamerika sehr häufig mit immer stärker werdenden religiösen Bewegungen, insbesondere des Protestantismus. Durch ihren Transzendenzbezug sind religiöse Akteure in besonderem Maße geeignet, universalistische Geltungsansprüche partikularer Positionen zu formulieren. Und sie funktionieren besonders gut in Gesellschaften mit starker Volksreligiosität, also solchen der westlichen Hemisphäre,¹³ die wir in diesem Buch betrachten.

In den USA ist religiöse Identitätspolitik kein Novum. Sie ist schon seit langem und sehr eng mit dem besitzindividualistischen Wirtschaften verbunden und steht im Konflikt mit laizistischen Interpretationen der Verfassung. In Lateinamerika liegt die religiöse Legitimation des entsprechenden Wirtschafts- und Gesellschaftsmodells keineswegs in gleichem Maße auf der Hand. Sie ist vielmehr Gegenstand von religiösen und politischen Kämpfen. Zugleich sind in beiden Regionen religiöse Akteure präsent, die gegen den Besitzindividualismus mit der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit zu Felde ziehen.

Laizität und Entdifferenzierung Die Tatsache, dass religiöse Akteure immer stärker in politische Prozesse eingreifen, ist eines der Szenarien gesellschaftlicher Entdifferenzierung. Die funktionale Differenz zwischen religiöser Praxis und anderen Praxisformen wird von den religiösen Akteuren in stetiger politischer Arbeit aufgelöst. Damit werden verfassungsrechtliche Arrangements der Trennung eines mehr oder weniger lai-

12 Mobilisierung mit Interesse an Diversität – Gender, Sex usw. – kann durch die oft gegebene kulturalistische Programmatik im Übrigen auch in gewissem Maße den Blick auf die entscheidenden sozio-ökonomischen Prozesse verschleiern.

13 ... und nicht in Europa.

zistischen Staates von religiösen Organisationen und eines säkularen gesellschaftlichen Lebens von religiöser Praxis in Frage gestellt.

Das Problem des Einflusses von religiösen Institutionen auf Politik und Wirtschaft hat auch Hobbes schon umgetrieben. Mit erstaunlicher Zielgenauigkeit nimmt er deshalb in den – weniger bekannten – Teilen III und IV des *Leviathan* die christlichen Kirchen ins Visier. Am Ende dieses Buches¹⁴ werden wir einen Blick auf diese Kapitel werfen. Fürs Erste werden wir uns der Frage widmen, mit welchen Mitteln religiöse Akteure in den USA und Lateinamerika versuchen, den Leviathan zu taufen.

In Lateinamerika und den USA ist die politische und zivilgesellschaftliche Präsenz von christlichen Bewegungen in den letzten Jahrzehnten zunehmend wichtiger geworden. In den USA haben sich auf der Grundlage einer lange etablierten und eng mit der nationalen Identität verflochtenen evangelikalen Tradition einflussreiche identitätspolitische Akteure herausgebildet, die erheblichen und insbesondere rechtsgerichteten Einfluss auf die Politik nehmen. Nichtsdestoweniger sind in den letzten zwei Jahrzehnten – nicht zuletzt als Reaktion auf die Regierung George W. Bushs – progressive *New Evangelicals* immer mehr in Erscheinung getreten. In Lateinamerika agieren seit Mitte des 19. Jahrhunderts protestantische Kirchen unter gänzlich anderen sozio-kulturellen Bedingungen. Gleichwohl haben massenhafte Konversionen von Katholiken zu protestantischen, vor allem pfingstkirchlichen Gemeinschaften die religiöse Landschaft Lateinamerikas stark verändert und zugleich wichtige neue Einflussfaktoren in die Politik getragen. Auch in Lateinamerika heißt dies keineswegs, dass diese Kirchen durchweg fundamentalistisch und aggressiv seien. Im Gegenteil, auch hier haben sich Bewegungen gebildet, für die gerechter Friede im Blick auf die gesamte Gesellschaft ethisch handlungsleitend ist. Man kann also Protestantismus in den USA und Lateinamerika nicht pauschal unter »religiöse Rechte« verbuchen. Wir werden das durch angemessene Berücksichtigung der nicht-fundamentalistischen, meist ökumenisch¹⁵ orientierten Akteure sowie verschiedener Auseinandersetzungen beachten.

In den USA hat sich in den letzten Jahrzehnten die seit der Kolonialzeit bestehende protestantische Tradition immer stärker politisch formiert, nicht zuletzt in den Jahren der Regierung George W. Bush. Die Religiöse Rechte – nicht nur aus Evangelikalen, sondern auch aus Neopfingstlern und Katholiken bestehend – mit ihrem Programm der Aufhebung der Trennung von Staat und Kirche in einer »Christian Nation« ist dabei nur eine Richtung. Ein anderer Traditionsstrang von der evangelikalen Sozialfürsorge und den afroamerikanischen Kirchen des 19. Jahrhunderts über die Bürgerrechtsbewegung und das *Social Gospel* des *Mainline*-Protestantismus hat sich gerade nach den G. W. Bush-Jahren wieder neu formiert als eine den Demokraten nahestehende linksliberale Strömung, für die Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zentrale Anliegen sind. Darüber hinaus hat die Einwanderung aus Lateinamerika einen zunehmenden Einfluss auf die religiöse und politische Landschaft in den USA. 2016 wurde

14 Kapitel 9, Exkurs: Hobbes und das Königreich der Finsternis.

15 Mit dem Begriff »Ökumene« bezeichne ich nicht interkonfessionelle Suche nach Formelkonsens über dogmatische Positionen. Ich beziehe mich auf die in den Amerikas verbreitete so genannte Gerechtigkeitsökumene, wie sie seit den 1950er Jahren vom Weltrat der Kirchen in Genf vorangetrieben wurde und heute mit den Stichworten von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Verbindung gebracht wird.

Donald Trump zum Präsidenten gewählt, und zwar mit Wahlkampfhilfe der religiösen Rechten und den Stimmen von 81 % der weißen evangelikalischen Wähler – trotz aller moralischen Bedenken, die man als Evangelikaler angesichts dessen Lebenswandels haben könnte. Die *Midterms* 2018 ließen vermuten, dass Trumps evangelikale Wählerschaft stabil ist; und eine Umfrage von Anfang 2020 zeigt, dass dieses Wählersegment offensichtlich sehr lernresistent ist (Pew Research Center 2020).¹⁶ Dennoch hat Trump trotz tatkräftiger Unterstützung der religiösen Rechten den Wahlkampf verloren, wenngleich bei einer Anhängerschaft von etwa 70 Millionen Personen. Seine fortgesetzten Lügen über einen angeblichen Wahlbetrug werden von vielen seiner »*Court Evangelicals*« (Fea) noch Mitte Dezember mitgetragen.

In Lateinamerika hat sich ein Missionsprotestantismus aus den USA seit dem 19. Jahrhundert etabliert, bis heute aber sein Profil radikal verändert. Insbesondere die Pfingstbewegung – eine Form des Christentums von enthusiastischer Frömmigkeit – prägt Lateinamerika mittlerweile nachhaltig in der Form unzähliger kleiner Gruppierungen sowie großer Organisationen. Die Prozentsätze nicht-katholischer christlicher Bevölkerung erreichen bis zu 45 % (in Guatemala), und die sozio-demografische Streuung des Protestantismus ist breit. Eine große Zahl von kleinen Organisationen in der gesellschaftlichen Unterschicht beschäftigt sich mit Alltagsproblemen der Bevölkerung, und einige von ihnen entwickeln mittlerweile Sozial- und Friedensarbeit auf Stadtteilebene (z.B. gegen Drogenkriminalität). Zudem nimmt die Zahl großer neopfingstlicher Organisationen in der oberen Mittelschicht und Oberschicht zu, die durch die Prägung der Gesellschaften mittels Privatschulen und -universitäten sowie durch direkte Einflussnahme auf die jeweilige nationale Politik »christliche Nationen« zu kreieren suchen, dabei aber auch im eigenen Interesse Friedensprozesse gezielt unterlaufen und radikale Politiken fördern, wie etwa die des brasilianischen Präsidenten Bolsonaro. In Brasilien und Mexiko wurden unlängst zwei Präsidenten von äußerst ungleichem Profil gewählt, die beide biografische Bezüge zu protestantischen Kirchen haben – allerdings auch diese von sehr unterschiedlichem Profil und mit sehr unterschiedlichen zu erwartenden Effekten in der Gesellschaft. Die in diesem Buch zu findenden Länderanalysen zu Brasilien und Mexiko werden die jeweiligen Politiken scharf voneinander abheben.

Relativität und God Talk Mit einem Wort: In den USA und in Lateinamerika hat sich eine Vielzahl von protestantischen Akteuren herausgebildet, deren Präsenz und Handeln unmittelbare Effekte auf die nationalen Politiken haben. In beiden Regionen werden wir aus unseren Analysen zwei politisch relevante Strömungen voneinander unterscheiden können: ökumenisch orientierte und religiös rechte Organisationen. Die zentrale Differenz zwischen den beiden Tendenzen liegt darin, dass die ökumenisch orientierten Akteure ihre religiösen Überzeugungen in der Regel in ethische Stellungnahmen umformen, um sie säkular kommunizierbar in den politischen und gesellschaftlichen Diskurs einzubringen – als eine relative Position unter anderen ebenfalls relativen Positionen.

16 2018 haben 81 % der weißen Evangelikalen ihre Stimmen Donald Trump gegeben. In der zitierten Pew-Umfrage von Anfang 2020 wurde die Frage gestellt »How well does [Trump] fight for what I believe in« describe Donald Trump«. *Very well* antworteten 53 %, *fairly well* antworteten 28 %; macht zusammen 81 %.

Das ist eine für europäische Leserinnen und Leser gewohnte Kommunikationsform religiöser Akteure. Weniger bekannt ist der *God Talk*. Was ist damit gemeint?

Der Begriff *God Talk* wird umgangssprachlich gelegentlich für das Nicht-Gläubige ermüdende Gerede von manchen frommen Leuten verwendet, die Alles und Jedes in einen Zusammenhang mit Gott stellen. Auch Rapper bemühen den Ausdruck des *God Talk* in ihrer Musik, hier beispielsweise bei Tyga: »This God talk. Let God talk. Stand back lil nigga, let God talk«. ¹⁷ Und schließlich lässt sich *God Talk* auch auf T-Shirts vermarkten. ¹⁸

In der Frömmigkeitsliteratur gibt es natürlich unzählige Traktate darüber, dass und wie man mit Gott sprechen kann und soll; der Begriff *God Talk* wird allerdings nicht verwendet. Theologisch wird der Begriff selten gebraucht. Zum einen positiv von einem existenzialistischen katholischen Theologen im Sinne der »most sophisticated and reflective ways of talking about God« (Macquarrie 1970, 11). Eine negative Konnotation erhält der Begriff interessanterweise aus der Sicht afroamerikanischer und Latino-Theologen. Gegen den *God Talk* entwirft Anthony Pinn (2012) eine nicht-theistische und universalistische Theologie. Rubén Rodríguez (2008) stellt den Begriff in den Zusammenhang mit Rassismus und setzt dem einen »Mestizo-Christ« entgegen. Der Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez (1987) kritisiert in seiner Hiob-Auslegung *God Talk* wegen seiner arroganten Wahrheitsbehauptungen.

In der Politikwissenschaft gibt es m.W. nur zwei Forscher, die sich unter diesem Stichwort politischen Vorgängen widmen. (Selbstverständlich sind es wesentlich mehr, die religiöse Diskurse in der Politik untersuchen.) Paul Djupe und Brian Calfano ¹⁹ untersuchen *God Talk* als eine Strategie zwischen politischem Marketing und Identität (48) zur Kommunikation politischer Eliten, um Anhänger über religiöse Stichworte (*cues*) zu ködern (45). Sie heben hervor, dass *God Talk* in politischen Reden keineswegs auf explizite religiöse Sprache angewiesen ist. Vielmehr erkennen religiöse Hörer Anspielungen zwischen den Zeilen, die andere nicht einmal als religiös wahrnehmen. ²⁰ Zudem sei es nicht zielführend, in religiösen Ansprachen allzu explizite politische Inhalte zu platzieren. Die Hörerschaft komme von allein ohnehin auf die angezielten Schlussfolgerungen. Schließlich sei es förderlich für die religiös-politische Kommunikation, wenn eine feste Beziehung zwischen politischen und religiösen Akteuren bestünde, »such as that between evangelicals and the Republican Party« (46). Unter dem Strich folge *God Talk* in der Politik »much the same logic as microtargeting,« mit dem Unterschied jedoch, dass »God Talk is delivered out in the open to a mass audience« (47). Da es sich bei dem von

17 Den Rap Tyga-*God Talk* höre auf <https://www.youtube.com/watch?v=DiIRIUihQPE> (Zugegriffen 11.10.2020).

18 Die T-Shirts sind zu kaufen unter <https://www.facebook.com/GodTalkDaily/> (Zugegriffen 11.10.2020).

19 Djupe und Calfano 2014, hier in Klammern die Seitenzahlen; siehe auch Calfano und Djupe 2009. Auf einer ähnlichen Spur, stärker journalistisch, bewegen sich David Domke und Kevin Coe mit *The God Strategy* (Domke und Coe 2008). Die praktischen Konsequenzen von *God Talk* in der Politik G.W. Bushs werden dargestellt in Domke 2004.

20 Für verdeckten *God Talk* verweisen die Autoren auf die folgende Website: <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/jesus/president/public.html> (Zugegriffen 11.10.2020).

ihnen untersuchten *God Talk* um ein so raffiniertes System handle, könnten Untersuchungen, die nur den expliziten Gebrauch religiöser Sprache zum Gegenstand haben, gar nicht dessen volle Wirkung zutage fördern. Das ist insofern kein gutes Zeichen für unsere Untersuchung, als ich vor allem expliziten *God Talk* thematisieren werde. Die tatsächlichen Wirkungen der hier untersuchten Praxis dürften also noch stärker sein, als es im vorliegenden Buch nahegelegt wird.

Wir verwenden den Begriff *God Talk* enger als Djupe und Calfano, und zwar für den expliziten Gebrauch religiöser Rede zur Absolutsetzung der Wahrheitsbehauptungen der Redenden. Durch ihren *God Talk* beanspruchen diese Akteure, Gottes Gedanken und Handeln objektiv zu kennen sowie autorisiert zu sein, diese ihre Meinung auf Politik und Gesellschaft zu oktroyieren – in der religiösen Rechten häufig mit der Unterstützung der Oligarchien und mit beachtlicher Medienmacht. Durch diese Praxis und ihre Verbindungen in die Politik sind diese Akteure – wie sich noch herausstellen wird – ideale Brunnenvergifter. Will heißen, sie sind die idealen Partner, um die Zerstörung der kommunikativen Grundlagen der Demokratie durch den flächendeckenden und systematischen Einsatz von Lügen nicht nur zu verstärken, sondern auch zu legitimieren. Es geht ja um Höheres.

Deutscher Blick In diesem Buch konzentriere ich mich auf protestantische Akteure in den USA und Lateinamerika. Das hat verschiedene Gründe. Deren wichtigster ist, dass diese in den vergangenen Jahrzehnten sowohl in den USA als auch in Lateinamerika eine erstaunliche und wenig bekannte Dynamik entwickelt haben. Während der Katholizismus – beispielsweise durch die Latino-Migration in den USA – ebenfalls gewisse Veränderungen durchmacht, sind diese dennoch bei weitem nicht so durchgreifend wie im Protestantismus; und zudem hat die Katholische Kirche als Organisation etablierte Kommunikationswege mit den jeweiligen Regierungen. Natürlich werden wir werden die Katholische Kirche immerhin als Kontextphänomen berücksichtigen. Die Dynamik der Aktivität protestantischer Akteure ist hingegen nicht nur ansteigend, sondern auch sehr unübersichtlich. Insbesondere im Blick auf ihre politisch relevanten Aktivitäten sind die Unterschiede in den Strategien bisher kaum beschrieben, schon gar nicht als ein hemisphärisches Phänomen.²¹

Dazu kommen die Unterschiede zwischen dem amerikanischen Kontinent und Europa, beziehungsweise in unserem speziellen Fall Deutschland. Zunächst kann man im weltweiten Vergleich mit Grace Davie (2010; vgl. auch die Beiträge in Mörschel 2006). Europa insofern als einen Sonderfall bezeichnen, als dass Säkularismus und Laizismus deutlich stärker sind als auf dem Rest des Globus. Zudem hat die Verbindung zwischen europäischer Aufklärung und Antiklerikalismus insbesondere im intellektuellen Milieu, aber auch unter den meisten politischen Akteuren zu einer weit verbreiteten Skepsis gegenüber religiösen Einlassungen in der Politik beigetragen. Zudem haben die protestantischen Landeskirchen und die Katholische Kirche in Deutschland einen Modus der Verständigung mit staatlichen Organen etabliert, der über ethischen, nicht aber religiösen Diskurs vermittelt ist.

21 Zu den interamerikanischen religiösen Verflechtungen vgl. Schäfer 2020a.

Das heißt nun nicht, dass in Deutschland und Europa eine klare Grenze zwischen Religion und Politik gezogen wäre. Die Konflikte in Nordirland sowie im ehemaligen Jugoslawien sind stark religiös konnotiert; das katholische Radio Maria in Polen hat erheblichen Einfluss auf Wahlen; die EKD und die katholische Bischofskonferenz fordern eine Anrufung Gottes in der Präambel einer künftigen europäischen Verfassung; ein ehemaliger Pastor wird Bundespräsident und beachtet nicht immer vorsichtig genug die Grenzen zwischen Religion und Politik; eine deutsche Partei führt das Christentum im Namen; ein bayerischer Ministerpräsident befiehlt das Aufhängen von Kreuzen in öffentlichen Gebäuden; und die Arbeitsgemeinschaft Religionspolitik der Alternative für Deutschland arbeitet im Bundestag unter dem Motto »Für die Bewahrung der christlich-abendländischen Kultur in Deutschland – gegen die Verfolgung von Christen – gegen die Islamisierung unseres Landes«. ²² Bei einigen dieser Ereignisse und Praktiken wird man sagen können, dass es sich um identitätspolitischen Missbrauch von Religion für wirtschaftliche oder parteipolitische Zwecke handelt, um die Wahrnehmung der verbrieften Religionsfreiheit in institutionellem Interesse oder auch um Einzelfälle in einer sonst säkularen deutschen Landschaft. Jedenfalls positioniert sich niemand an Gottes Stelle, wie wir es am Beispiel im Vorwort gesehen haben. Wenn wir allerdings bei der religionspolitischen Arbeitsgruppe der AfD ein wenig genauer schauen, finden wir nicht Religionspolitik, sondern religiöse Politik. Der Abgeordnete Volker Münz war kurz nach dem von den Republikanern boykottierten Impeachment gegen Präsident Trump bei diesem zu einem »Gebetsfrühstück« zu Gast. Trump habe geschildert, »wie Gebete ihm geholfen haben, und rief zur Versöhnung auf – nicht nur in seinem eigenen Land, sondern weltweit.« Münz wird wie folgt zitiert:

»Von der Atmosphäre dieses hochkarätigen internationalen Treffens bin ich tief beeindruckt. Ich wünsche mir, dass auch in Deutschland Politiker öffentlich über ihren Glauben an Jesus Christus reden und beten würden. Dies kann helfen, sich trotz unterschiedlicher politischer Auffassungen besser zu verstehen.« ²³

Münz vertritt mit diesen Äußerungen exakt die Position der religiösen Rechten, der »*Court Evangelicals*« (John Fea), der Hofpropheten des Präsidenten, die wir im vorliegenden Buch noch aus nächster Nähe betrachten werden. Der enge Schulterschluss der deutschen evangelikalen Rechten mit den US-amerikanischen könnte durchaus darauf hinauslaufen, dass irgendwann jemand am Rednerpult des Bundestages steht und »im Namen Jesu dekretiert«, dass er oder sie Deutschland »vom dämonischen Zwang des Schuldkultes löst«. Dessen Partei müsste dann nur noch von hinreichend vielen Menschen gewählt werden, um ein Versöhnungswerk à la Donald Trump von der Regierungsbank aus anzugehen.

In Europa und in Deutschland bedürfen hinreichend Fälle ungeklärter Grenzziehung zwischen Religion und Politik der Klärung; aber wenn religiöse Akteure in der Politik zu Wort kommen, dann wird erwartet, dass sie ethisch argumentieren und nicht irgendwelche Wahrheitsbehauptungen oder Lügen auf die Offenbarung durch transzen-

22 <https://www.afdbundestag.de/arbeitskreise/religionspolitik/> (Zugegriffen 08.10.2020).

23 <https://www.afdbundestag.de/afd-bundestagsabgeordneter-volker-muenz-betet-mit-trump/> (Zugegriffen 08.10.2020).

dente Wesen gründen oder auch irgendwelche Geschehnisse auf ein »Handeln Gottes« zurückführen.

Genau an dieser Stelle liegt ein ganz entscheidender Punkt im Blick auf die Partizipation religiöser Akteure in der Politik. Wenn sie im politischen Feld ihre Wahrheitsbehauptungen nicht auf Fakten gründen, sondern mit Verweis auf transzendente Wesen legitimieren, handeln sie nicht nur fundamentalistisch.²⁴ Sie provozieren auch einen – vielleicht gewollten, vielleicht unbeabsichtigten – Effekt, den man bei den Hof-Evangelikalen Donald Trumps ebenso gut beobachten kann wie bei denen Bolsonaros in Brasilien: Sie legitimieren auf diese Weise beliebige, nicht durch Fakten bestätigte Behauptungen als absolut wahr und etablieren damit im Effekt die Lüge als gängige politische Kommunikationsform. Damit zerrütten sie die Grundlagen demokratischer Politik überhaupt, bereiten getauften Autoritarismus vor und erweisen sich so – jedenfalls in Deutschland – als Verfassungsfeinde.

In den Amerikas hat sich eine entsprechende Praxis des *God Talk* ausgehend vom Calvinismus der *Pilgrims* in den USA auf dem gesamten Kontinent verbreitet. Ein spezifisch deutsches und europäisches Interesse am Verhältnis von Religion und Politik unter heutigen Bedingungen liegt genau

- an diesem Problem der Invasion politischer Praxis durch religiöse Absolutheitsansprüche,
- den entsprechenden Strategien unter verschiedenen politischen Bedingungen
- sowie an der Praxis von politisch aktiven, aber dialogoffenen religiösen Akteuren als Alternative.

Diese Fragestellungen werden im vorliegenden Buch mit Länder- und Fallstudien bearbeitet.

Praxis in den Amerikas Dass sich religiöse Positionen in den Amerikas leichter in politische Praxis überführen lassen, liegt nicht zuletzt daran, dass Religiosität sowohl in den USA als auch in Lateinamerika sehr viel weiter verbreitet und selbstverständlicher ist als in Europa beziehungsweise Deutschland. Der *Bertelsmann Religionsmonitor* (Pickel 2013) zeigt, dass in Brasilien etwa 75 % der repräsentativ Befragten hochreligiös, weitere 20 % mittelmäßig religiös und nur ca. 5 % a-religiös sind. In den USA ist dieses Verhältnis 65 % zu 30 % zu 5 %. In Westdeutschland sind hingegen 25 % a-religiös und weitere 25 % hochreligiös; in Ostdeutschland sind 65 % a-religiös und nur 10 % hochreligiös. Ähnlich verhält es sich bei der religiösen Sozialisation. Während in den USA etwa 82 % der Befragten religiös sozialisiert sind, kommt Brasilien auf 78 % und Deutschland auf nur 45 %. Diese Zahlen warnen also davor, die politische Maschinerie auf dem amerikanischen Kontinent dort für so säkular oder laizistisch zu halten wie die europäische. Zudem plausibilisieren sie, warum religiöse Akteure als Vertreter von Religion über öffentliche Rede, Mobilisierung von Anhängern und Sympathisanten sowie politische Ämter Einfluss auf die Politik gewinnen können.

24 Zu einem auch politisch verwendbaren, formalen Fundamentalismusbegriff vgl. Schäfer 2008, 18ff.

Am interamerikanischen Vergleich ist für unsere Fragestellung interessant, dass die Präsenz religiöser Akteure im politischen Feld – trotz verbreiteter Volksreligiosität – sehr unterschiedlich ausfällt, und zwar aufgrund verschiedener institutioneller Arrangements. Starke Laizität wie etwa in Mexiko oder Uruguay bewirkt effektive Trennung, trotz intensiver Volksreligiosität in Mexiko. Geringe Laizität bei Religionsfreiheit, wie in Kolumbien, fördert religiöse Einmischung in politische Fragen, ähnlich wie die nur nominelle Laizität in den USA. Oft bleibt der Einfluss religiöser Akteure auf die Politik dem freien Spiel der gesellschaftlichen Kräfte überlassen, also den Mobilisierungskapazitäten einzelner religiöser Organisationen. Es gewinnt, wer das stärkste Manipulationspotenzial besitzt, etwa den Zugang zu Fernsehsendern. So erklärt sich die erfolgreiche Rolle des milliardenschweren Religionsunternehmens Igreja Universal do Reino de Deus (Universale Kirche des Reiches Gottes) im letzten brasilianischen Wahlkampf nicht zuletzt durch dessen Fernsehsender Rede Record (Netz Record), dem derzeit fünftgrößten TV-Netzwerk des Landes, sowie durch die Wahlmobilisierung der Kirchgänger.

Folglich sind in den USA und in Lateinamerika bei mehrheitlich laizistischen Verfassungen die Konkurrenzdynamiken des religiösen Feldes und politische Beziehungen religiöser Akteure starke Faktoren zur Erklärung des faktischen Einflusses religiöser Akteure auf die Politik. Ohnehin wäre die Annahme verfehlt, dass das religiöse Feld durch starke Institutionalisierung reguliert wäre. In den USA ist dies schon seit dem Ende der Puritanerkolonie in Massachusetts nicht mehr der Fall und war es aufs Ganze gesehen wohl nie; und in Lateinamerika wird die hegemoniale Position der Katholischen Kirche und damit die Stabilität des religiösen Feldes durch die große Zahl neuer, protestantischer Akteure zunehmend in Frage gestellt. Dies ist im Alltag der Fall, nicht zuletzt durch die verwirrende Vielfalt religiöser Organisationen und ihrer Verbindungen in Wirtschaft und Politik, gelegentlich sogar in Personalunion. Beispielsweise hat ein bekannter Prediger in Guatemala, Harold Caballeros, nicht nur die Kirche El Shaddai gegründet, sondern war Außenminister und ist mit Firmen in den Panama-Papers auffällig geworden.

Vielfalt Für den Blick aus Europa ist wahrscheinlich auch die große Vielfalt der protestantischen Gruppierungen in den Amerikas ungewöhnlich, im Gegensatz zur übersichtlichen Einteilung in Lutheraner, Reformierte und »Freikirchen« in Europa. Durch unterschiedliche Arrangements zwischen Staat und Kirche sind in den meisten Ländern Europas aus den christlichen Kirchen Institutionen geworden, die mit klaren, quasi-amtlichen Hierarchien und Zuständigkeiten das »Heil« verwalten, wie man in Anlehnung an Max Webers Begriff der »Gnadenanstalt« sagen kann. Es handelt sich hier um mehr oder weniger verlässliche, auf jeden Fall aber berechenbare Partner des Staates. Die Freikirchen profitieren nicht von diesen Regelungen und sind bisher marginal geblieben.

In den Amerikas hat sich aus dem puritanischen Protestantismus, der Einwanderung und der transkontinentalen Mission eine große Vielfalt protestantischer Gruppierungen entwickelt. In den USA und in lateinamerikanischen Ländern sind allein im Feld des Protestantismus weit über tausend selbstständige, offiziell registrierte Groß-

organisationen²⁵ tätig. Zudem wandelt sich deren religiöse Praxis und konfessionelle Charakteristik sehr rasch: Pentekostalisierung von Evangelikalen, Evangelikalisierung oder Charismatisierung Historischer Kirchen, Ethnisierung von Evangelikalen, Neo-Pentekostalisierung von Evangelikalen («Dritte Welle») oder Pentekostalen, und so weiter. Schaut man auf die politisch relevante Praxis dieser Organisationen, so erlaubt das bisher in Konfessionskunde und Religionssoziologie verwendete Vokabular keine Identifikation von politischen Handlungstypen. Dazu kommen noch die unterschiedlichen politischen Bedingungen für religiöses Handeln in verschiedenen Ländern, wie sie etwa durch den Grad an Laizität des Staates und die rechtlichen Arrangements angezeigt werden. Kurz, ein politisch relevantes Akteurs-Mapping ist unmöglich, ohne einen speziellen Zugang dazu zu entwickeln. Dazu müssen die folgenden Schwierigkeiten bewältigt werden.

Zunächst ist eine Nomenklatur für die geradezu amorphe religiöse Vielfalt in den Americas vonnöten. Die bekannteste dürfte die aus der theologischen Konfessionskunde stammende Unterscheidung in *mainline*, evangelikal, pfingstlich und neopfungstlich sein, die in der Literatur über die USA noch um die Black Churches und die Hispanos ergänzt wird und für Lateinamerika noch um indigene Kirchen. Diese Klassifikation hat ihre relative Berechtigung darin, dass sie historische Entstehungsprozesse und Selbstbezeichnungen berücksichtigt. Außerdem ist sie »lexikontauglich«; man kann sich über jede dieser Strömungen leicht informieren.

Ein sofort offensichtliches Problem dieser Taxonomie liegt allerdings darin, dass religiöse und ethnische Kriterien vermischt werden. Es gibt eben auch schwarze Evangelikale, aber nicht alle schwarzen Kirchen sind evangelikal. Ein zweites Problem liegt darin, dass diese Klassifikation für die Frage nach politischen Strategien weitgehend irrelevant ist. Es gibt linke und rechte Pfingstler in Lateinamerika, und in den USA Demokraten und Republikaner unterschiedlichster Kirchenzugehörigkeit. Man kann das Problem vielleicht am besten so beschreiben, dass im Laufe der Geschichte entstehende und konfessionskundlich unterscheidbare religiöse Einheiten sich politisch nicht einheitlich verhalten, sondern sich im Blick auf politische Einstellungen neue Formationen bilden, die gewissermaßen aus unterschiedlichen Schnittmengen der konfessionellen Einheiten bestehen. Im Blick auf die USA könnte man das bipolare Parteiensystem nutzen, um das Problem zu lösen: demokratische Pfingstler versus republikanische Pfingstler. Verschiedene Statistiken gehen diesen Weg. Im Blick auf das politische Feld in Lateinamerika ist das allerdings nicht möglich; und im Blick auf die USA ist dieses Vorgehen letztlich auch zu wenig komplex, da es andere politische Alternativen als die beiden herrschenden Parteien per definitionem ausschließt.

Um ein Mapping protestantischer Akteure nach ihrer politischen Relevanz zu ermöglichen, werden wir folglich eine weitere Taxonomie konstruieren, die die empfi-

25nicht Einzelgemeinden wie etwa bei den 800 Gemeinden im deutschen Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden. Die Assemblies of God in den USA beispielsweise verfügt über 13.000 Gemeinden und 40.000 Geistliche; dazu kommen »Tochterkirchen« in über 200 Missionsterritorien bzw. Staaten. Die gerade zwanzig Jahre alte Igreja Mundial do Poder de Deus (Weltkirche der göttlichen Macht) aus Brasilien hat über 6.000 Gemeinden in über 20 Ländern. Die Igreja Universal do Reino de Deus hat in Brasilien etwa 7.200 Gemeinden, operiert in etwa 130 Staaten und kann die Gemeinden weltweit schon selbst nicht mehr zahlenmäßig erfassen.

risch ermittelte Relation zwischen religiösen und politischen Einstellungen als Differenzierungsmerkmal einführt. Wir haben für die empirischen Recherchen zu religiös-politischen Experten in den USA und Lateinamerika eine vereinfachte Form der HabitusAnalysis²⁶ angewendet. Damit konnten wir als Resultat sämtlicher Analysen vier Formationen von religiös-politischen Akteuren ausmachen, die politisch ähnliche Strategien verfolgen, aber – aus konfessionskundlicher Sicht – sich aus Schnittmengen verschiedener Konfessionsgruppen zusammensetzen. Aus soziologischer Perspektive ist ein solches Vorgehen notwendig, um die von religiösen Akteuren erzeugten politischen Dynamiken in den Blick zu bekommen.

Praxiswissenschaftlich kann man das Problem wie folgt formulieren: Die konfessionskundliche Taxonomie erfasst spezifische Dynamiken des religiösen Feldes; die Partei- oder Aktionsgruppenzugehörigkeit erfasst die Dynamiken des politischen Feldes. Uns interessiert aber, das Durchbrechen der Feldgrenzen zwischen Religion und Politik in den Blick zu bekommen, das Pierre Bourdieu als Kompromittierung des politischen Feldes durch das religiöse und vice versa beschreiben würde. Das kann beobachtet werden, indem Formationen von Akteuren durch die Analyse ihrer spezifischen Verbindungen von religiösen und politischen Einstellungen bzw. Strategien rekonstruiert werden. Wir werden vier Formationen einführen, und wir benennen sie nach dem für sie jeweils zentralen religiös-politischen Operator: MANAGEMENT&PROSPERITY (kurz MANAGEMENT, abgekürzt durch MAN), JENSEITSHOFFNUNG (abgekürzt JEN), GESETZ GOTTES (kurz GESETZ, abgekürzt GES) und WERTE DES REICHES GOTTES (kurz WERTE, abgekürzt WER). Das genaue Vorgehen zur Bestimmung der Formationen werden wir in Kapitel 2 (Abschnitt 2.3) darlegen.

Wir werden beide Taxonomien parallel verwenden. Die konfessionskundliche Taxonomie wird in den Skizzen der religiösen Entwicklung in den untersuchten Ländern verwandt. Das entspricht der Darstellungsabsicht und -kompetenz dieser Klassifikation. Im Übrigen ist fast die gesamte historische Literatur und Statistik²⁷ an ihr orientiert. Da sie aber für ein Mapping von religiös-politischen Akteuren nicht geeignet ist, werden wir in den gegenwartsbezogenen Länderanalysen ausgewählte Akteure den vier religiös-politischen Formationen zuordnen und die länderspezifischen Dynamiken ihrer Praxis beschreiben. Die Übergänge werden so informativ wie möglich gestaltet; beispielsweise mit der Frage, wer in welche Formation »gewandert« ist. Auf diese Weise wird die historische Herleitung in eine akteursorientierte Analyse der aktuellen religiös-politischen Lage überführt. Im laufenden Text der historischen Herleitung und in den Ausführungen über politische Konflikte werden wir in der Regel die Zugehörigkeit einer Organisation zu einer bestimmten Formation identifizieren.

Praxiswissenschaft Dass wir das Problem der unübersichtlichen Vielfalt von Akteuren durch deren Clustern in Formationen lösen können, hat seinen Grund in unserer praxiswissenschaftlichen Arbeitsweise (Genauerer siehe in Kapitel 2). Diese erlaubt die Analyse von religiösen und politischen Dispositionen – also Einstellungsmustern – im

26 Schäfer 2020b für das Programm; für eine auf religiöse Praxis fokussierte Kurzdarstellung siehe Schäfer et al. 2015a; 2015b.

27 Besonders prominent ist die sog. RelTrad-Variable nach Steensland et al. 2000.

Kontext von den gesellschaftlichen Positionen dieser Akteure – also welcher »Schicht« oder »Klassenfraktion« sie zuzuordnen sind. Dabei ergeben sich ähnliche Muster bei einer Anzahl von Akteuren, die sich von anderen Mustern bei anderen Akteuren unterscheiden. Damit wird die Bildung von objektiven Formationen möglich. Das heißt, dass die einer bestimmten Formation angehörenden Akteure in ähnlicher Weise handeln, ohne dass die Akteure (Individuen, Gruppen oder Organisationen) sich einer solchen Formation zugehörig fühlen müssten.

Vielleicht kann man den praxiswissenschaftlichen Zugang auch dadurch gut profilieren, dass man sagt, was er *nicht* ist. In Teilen der deutschsprachigen Religionssoziologie – insbesondere die von postmoderner »Wissenssoziologie« beeinflussten »Qualitativen« – wird der Fokus einseitig auf sprachliche Kommunikation, »Narrative« und Weltbilder gelegt; bis dahin, dass in konstruktivistischer Weise angenommen wird, dass außerhalb von Sprache und Denken die Wirklichkeit entweder nicht beschreibbar ist oder nicht einmal existiert. Die bloße Nachzeichnung von Diskursen, Narrativen und Ähnlichem sieht von den gesellschaftlichen Strukturen ab und ergeht sich in Zeichenanalyse. Statt mit Soziologie haben wir es dann mit »Semiologismus« (Pierre Bourdieu) zu tun – was man besser den ausgebildeten Semiotikern überlassen sollte. Allerdings basiert die Praxeologie auch nicht auf der platten Annahme – wenn diese überhaupt noch irgendjemand vertreten wird –, dass sich aus quantitativen Daten über objektive Verteilungen von Gütern, von der »Klassenlage« also, direkt auf das »Klassenbewusstsein« schließen ließe.

Wichtig ist beides: wie ein Mensch denkt und unter welchen Bedingungen er handelt. Der Begriff »Praxis« beinhaltet deshalb Diskurse *und* Praktiken *sowie* die dazugehörigen gesellschaftlichen Bedingungen. Damit ist gerade nicht gesagt, dass Diskurse für gesellschaftliche Praxis, insbesondere für Politik und Religion, keine Bedeutung hätten. Im Gegenteil, sie sind von großer Bedeutung. Doch ihr Sinn ergibt sich aus ihrem Gebrauch – eine Feststellung, die seit den Pragmatisten und Wittgenstein ein Allgemeinplatz sein sollte. Und dieser Gebrauch ereignet sich im Kontext sozialer Strukturen, das heißt im Kontext der objektiven (und messbaren) Verteilung von Gütern und Chancen. Diese Verteilung bemisst sich freilich nicht einfach an ökonomischen Werten, sondern auch an gesellschaftlichen Zuschreibungen zu Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit (in den USA *race*), Bildungsnachweisen, Geschmack und Stil, Berufsgruppe und verschiedenen weiteren Faktoren, die sich natürlich auch alle gegenseitig, »intersektional«, bedingen können. Die praxiswissenschaftliche Soziologie konzentriert sich auf das Wechselverhältnis zwischen den gerade genannten Faktoren und Diskursen, Habitus, Emotionen, Identitäten sowie Strategien von Akteuren. Die Identitäten und Strategien der Akteure erfassen wir über deren Habitus. Die objektiven Bedingungen beschreiben wir im Blick auf die gesellschaftliche Schichtung mit dem Modell des sozialen Raumes und, im Blick auf die funktionale Differenzierung, mit dem Konzept des Feldes. Die Modelle von Raum und Feld ermöglichen, anhand der Messung von Kapitalkonzentrationen Machtverhältnisse sichtbar zu machen, die in der übergreifenden Sozialstruktur oder in einzelnen Praxisfeldern wie Recht, Wirtschaft, Medizin, Religion etc. herrschen. Indem die untersuchten Akteure – Identitäten und Strategien – bestimmten Positionen in den Machtrelationen zugeordnet werden, können die Zusammenhänge der Diskurse und Praktiken der Akteure mit den Machtstrukturen, in

denen sie sich befinden, untersucht werden. Die facettenreiche Analytik des praxiswissenschaftlichen Ansatzes macht somit eine neue Form der Ideologiekritik in der Spannung von struktureller, kommunikativer und symbolischer Gewalt möglich.²⁸

Nun gibt es immer wieder Akademiker, die Analysen von Machtverhältnissen im Zusammenhang mit Diskursen für gegenstandslos halten, da es, beispielsweise, in der Religion oder Wissenschaft gar keine Machtverhältnisse gäbe. Wenn man dann aber die Praxis eben dieser Akademiker sich anschaut, sieht man nicht selten, dass sie ihre eigenen Machtpositionen ziemlich rücksichtslos ausnutzen und Konkurrenten gezielt marginalisieren. Um sich gegen die Analyse von Machtverhältnissen zu munitionieren, greifen sie auch gern in die Mottenkiste der Nietzsche-Interpretation: »Hermeneutik des Verdachts!« Gewiss, dem praxeologischen Ansatz liegt eine wissenschaftliche und darum kritische Hermeneutik zugrunde, aber keine des feuilletonistischen Generalverdachts. Und was wäre die Alternative zur sozialwissenschaftlichen Kritik? Unbedingte Affirmation? Naivität? Verdummung? Im Laufe der Lektüre dieses Buches dürfte der geradezu systematische Zusammenhang zwischen Diskurs und Macht klar werden. Und ebenso dürfte klar werden, dass und wie eine kritische praxiswissenschaftliche Hermeneutik genau das leistet, worauf es in der Sozialwissenschaft ankommt: Differenzierung.

Wir fokussieren im vorliegenden Buch protestantische *Führungskräfte* mit einer politisch relevanten religiösen Praxis. Es sei noch einmal betont: *Wir untersuchen nicht Gemeindeglieder!* Durch die Analyse von religiösen Diskursen und religiös-politischen Praktiken sowie unter Berücksichtigung der objektiven Verteilungen von Gütern und Chancen wird es möglich, die oben genannten, in sich relativ homogenen und voneinander unterscheidbaren Formationen von religiösen Leitungspersonen zu bilden und so deren Handlungsfähigkeit und Strategien im politischen Feld zu erklären. Mit anderen Worten: Es wird möglich, je nach Formation die Bedingungen der Konversion religiösen Kapitals in politisches Kapital zu bestimmen. Diese Arbeit der Umwandlung wird im Allgemeinen von religiösen Experten geleistet.

Experten und Eliten Der Untertitel dieses Buches signalisiert: Es geht um religiöse Eliten bzw. Experten. Wir interessieren uns hier also *nicht für die Glaubenspraxis von »einfachen« Mitgliedern* religiöser Organisationen und deren religiöse Überzeugungen. Religiöse Laien kommen allenfalls dann in den Blick, wenn sie von Experten mobilisiert werden. Als »Experten« (siehe unten 2.3 und Schäfer 2020b, 656ff., 706ff.) bezeichnen wir eine Person oder Gruppe eines bestimmten gesellschaftlichen Feldes wie etwa Politik, Religion, Recht oder Wirtschaft. Experten können die Nachfrage von Nicht-Experten nach spezifischem Wissen und Dienstleistungen aufgrund ihrer Expertise

28 Speziell zu diesem, von der postmodernen Warte aus ganz unmöglichen Unternehmen vgl. Schäfer 2020b, 199ff., 416ff. und vor allem das Kapitel 2.2.4, 536ff. Es ist außerhalb des Wissenschaftsfeldes nicht unerheblich, dass gegen kommunikative und kulturelle Gewalt (wie etwa unternehmerische oder autokratische Gleichschaltung der Medien oder Rassismus) die benachteiligten Gruppen keine andere (gewaltfreie) Waffe haben als Ideologiekritik. Das Gros der feministischen Bewegung, der Bürgerrechtsbewegungen oder auch indigenen Bewegungen greift genau darauf zurück (556). Die Sozialwissenschaft kann die Widerstandsprozesse und -potenziale nicht verstehen, wenn sie deren Operieren nicht begreift.

befriedigen. Gemeint sind also Geistliche, Banker, Ärzte, Politiker oder Rechtsanwälte. Experten – etwa Kirchenführer – können in ihrem eigenen Feld so weit aufsteigen, dass sie auch Einfluss auf andere Felder nehmen können. Beispielsweise können Prediger Medienunternehmen gründen, mit denen sie selbst zu Wirtschaftsakteuren werden und Einfluss auf die Politik ausüben können. Auf diese Weise finden Sie Eintritt in das »Feld der Macht«, wie Bourdieu es nennt (vgl. Schäfer 2020b, 820ff.). Damit gehören sie zu gesellschaftlichen Eliten, die über Feldgrenzen hinweg Macht ausüben, damit die moderne Ausdifferenzierung der Gesellschaft erodieren und schließlich zur Refeudalisierung beitragen.

Religiöse Experten befriedigen die Nachfrage von Gläubigen (Laien) nach religiösem Sinn durch religiöses Spezialwissen und -handlungen. Im Normalfall handelt es sich um kirchenleitende Personen wie Bischöfe und Pastoren, aber auch nicht-professionelle Personen in Führungspositionen religiöser Organisationen, etwa herausgehobene Politiker mit besonderem Einfluss in einer Kirche. Max Weber unterscheidet von den religiösen Laien drei Typen von religiösen Experten: den Priester, den Propheten und den Zauberer (M. Weber 1976, 259ff., 268ff.). Die Konkurrenz der Experten um Laien als ihre Anhänger macht das religiöse Feld aus. Je mehr Anhänger ein Experte hat und umso bessere soziale Positionen diese innehaben, umso stärker wird seine Position im religiösen Feld – und umso besser seine Chancen, dieses religiöse Kapital in politisches oder auch wirtschaftliches Kapital umzuwandeln, etwa durch Mobilisierung seiner Anhänger für bestimmte Parteien oder durch Steuerfreiheit »kirchlicher« Geschäfte. Der Aufstieg von religiösen Experten in die Kreise politischer, kultureller oder wirtschaftlicher Eliten – zumindest in deren »Randgebiete« – lässt sich besonders in den USA oder Brasilien beobachten.

Selbstverständlich ergäbe es ein viel umfassenderes Bild der Handlungsbedingungen religiöser Experten, wenn deren Anhänger und die Mobilisierungsdynamiken aus der Sicht der Anhänger noch mit berücksichtigt würden. Der Autor hat dazu in Zentralamerika und den USA umfangreiche Feldforschungen in den 1980er Jahren und zwischen 2012 und 2014 sowie 2016 durchgeführt. Dazu kommt die enge Zusammenarbeit mit protestantischen Kirchen verschiedensten Typs in verschiedensten lateinamerikanischen Ländern zwischen 1994 und 2003 sowie konstant bestehende Kontakte und Studienreisen. Diese Forschungen sind aus verschiedenen Gründen bisher nur in Auszügen veröffentlicht. Sollte für die vorliegende Studie mehr als nur dieses Kontextwissen über die Anhänger der verschiedenen Kirchen eine Rolle spielen, müsste zu den untersuchten Ländern jeweils aktuell eine intensive Feldstudie mit Interviews, Surveys usw. an der religiösen Basis durchgeführt werden. Außerdem würde dieses Buch mindestens doppelt so dick.

Kurz, wir müssen uns auf die Analyse der Praktiken von Experten beschränken. Das ist allerdings insofern verkraftbar, als es vor allem die Experten sind, die religiös-politische Strategien ausarbeiten, Mobilisierung in die Wege leiten und Koalitionen orchestrieren. Wir werden also Diskurse und Praktiken von Experten in praxiswissenschaftlicher Hinsicht analysieren und daraus unsere Schlüsse ziehen.

Fundamentalismus Gelegentlich werde ich den Begriff »Fundamentalismus« verwenden. Häufig wird er als Kampfbegriff verwendet, um religiöse oder politische Gegner zu

verleumden. Ich werde ihn streng formal und somit als mitlaufendes Kriterium für die Analytik verwenden. Ein bloß generischer Fundamentalismusbegriff, der sich auf den US-amerikanischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts bezöge, wäre allerdings ungenügend. Er würde bestimmte Formen des Protestantismus wie etwa den biblizistischen Evangelikalismus per se unter Fundamentalismusverdacht stellen, was aus verschiedenen Gründen sachlich nicht gerechtfertigt wäre. Ein streng formaler Fundamentalismusbegriff, wie ich ihn in einem Buch zum Thema im Detail entwickelt habe (Schäfer 2008, 18ff., mit einer Definition), stellt anspruchsvollere Bedingungen und erklärt zugleich mehr. Religiös fundamentalistisch sind demnach solche kollektiven Akteure, die religiöse Überzeugungen (irgendwelche Glaubensinhalte, gleich welcher Religion oder Konfession) absolut setzen und daraus eine gesellschaftliche Dominanzstrategie ableiten, die das private und öffentliche Leben dem Diktat ihrer religiösen Überzeugungen zu unterwerfen sucht. Der Kontext für eine solche Strategie ist die grundlegende Politisierung aller Lebensverhältnisse in der Moderne. Es sollte also klar sein, dass eine so klassifizierte religiöse Gruppierung nicht einem folkloristischen Biblizismus huldigt, sondern einen Anschlag auf rationale Politik darstellt. Darüber hinaus eignet sich dieser formale Begriff dazu, fundamentalistische Praxis in jedweder Religion der Welt und darüber hinaus auch in anderen gesellschaftlichen Feldern zu identifizieren.

Die Analysen im vorliegenden Buch zeigen deutlich, dass der Merkmalskomplex, den ich ebenfalls mit den Begriffen »religiöse Rechte« und *God Talk* adressiere, unter den formalen Fundamentalismusbegriff fällt. Die entsprechenden Akteure streben an, absolut gesetzte eigene Meinungen der Gesellschaft und der Politik zu oktroyieren – im Unterschied zu den ökumenisch orientierten Handelnden der Formation WERTE.

Daten Das vorliegende Buch speist sich zum einen aus einer aktuellen Analyse des Zusammenhangs zwischen Protestantismus und Politik in den USA und Lateinamerika. Der Publikation eines kleinen Bandes über Friedenspotenzial von Freikirchen in den Amerikas (Schäfer 2019) gingen weit intensivere Recherchen voraus, als dort berücksichtigt werden konnten. Eine weitere aktuelle Studie über religiös-politische Verflechtungsgeschichte zwischen den USA und Lateinamerika (Schäfer 2020a) trug zusätzliches Material bei. Die zweite Materialquelle ist meine Forschungs- und Lehrtätigkeit in der Region seit den frühen 1980er Jahren.

Aus den zurückliegenden Arbeiten liegen mehrere hundert wissenschaftliche Interviews mit religiösen Akteuren aus verschiedenen Zeiten sowie eine umfangreiche Materialsammlung aus Fotos, Flugblättern und grauer Literatur zugrunde; nicht zu vergessen die Ergebnisse der zurückliegenden Projekte. Auf diesem Hintergrund wurden die aktuellen Daten interpretiert.

Unserem Fokus auf Führungspersonal religiöser Organisationen entsprechend wurde vor allem Material verwendet, das der Selbstrepräsentation der Organisationen dient. Dies ist besonders bei Websites und offiziellen Publikationen der Fall. Fast überflüssig zu sagen: Wir nehmen die dort repräsentierten Äußerungen und Ansichten natürlich nicht als Abbilder der Realität, also für »bare Münze«. Vielmehr nehmen wir die Selbstrepräsentation von Experten und Organisationen soziologisch »beim Wort«; das heißt, als soziale Tatbestände (im Durkheim'schen bzw. Bourdieus'schen Sinne). Dies vorausgesetzt, behandeln wir sie (aus Wittgenstein'scher und pragma-

tistischer Perspektive) als Operatoren von Praxis, die auf Identitäten, Strategien und Interessen der Akteure schließen lassen. Sie erlauben folglich, die Praxis der Akteure im sozialen Kontext ihres Redens und Handelns zu interpretieren.²⁹ Kontextualisiert – bestätigt oder konterkariert – werden die offiziellen Äußerungen durch Quellen aus dem Internet (Websites, Facebookseiten etc. von weiteren religiösen Organisationen), journalistische Information aus dem Netz (etablierte Zeitungen, Fernsehsender sowie – nach Qualitätskontrolle – auch Blogs und Ähnliches), offizielle Dokumente (Verfassungen, Gesetzestexte), gelegentlich direkte Informationen von WissenschaftlerInnen aus der Region (im Text gekennzeichnet) und wissenschaftliche Sekundärliteratur. Die Standards für Kontrolle und Darstellung des Materials sind wissenschaftlich. Die Interpretation ist es ebenfalls. Gelegentlich will ich allerdings eine Wertung nicht vermeiden, was in einigen Fällen sogar auf Polemik hinausläuft. Die Gründe dafür dürften den LeserInnen bei den entsprechenden Textstellen von selbst deutlich werden.

Ein Problem in Analyse und Darstellung war die Tatsache, dass aktuelle Entwicklungen untersucht wurden, so dass Analysen und Bewertungen ständig von den aktuellen Geschehnissen überholt zu werden drohten. Beispielsweise ist zum jetzigen Zeitpunkt (Anfang Oktober 2020) offen, was bei den Wahlen in den USA geschehen wird; oder in der Zeit zwischen dem Abschluss des Mexiko-Kapitels und heute hat der mexikanische Präsident sich bei einigen Gelegenheiten etwas zu treuherzig gegenüber protestantischen Akteuren geäußert, was die Bewertung seiner Politik ein wenig modifizieren dürfte. Es war notwendig, für die Bearbeitung der Länderstudien und der Themenbereiche jeweils »Redaktionsschlüsse« festzulegen. Nur in einigen besonderen Fällen wurden doch noch aktuellere Daten hinzugezogen. In diesem Sinne ist die vorliegende Untersuchung noch vorläufiger, als wissenschaftliche Arbeiten es bis auf wenige Ausnahmen ohnehin sind.

Eine weitere Datenquelle ist Zahlenmaterial. Wir konnten bei unserer Arbeit vor allem für die USA auf gute Statistiken zurückgreifen. Das prägt das Kapitel über die USA. Was Lateinamerika angeht, gibt es Überblicksstatistiken des Forschungsinstituts Pew³⁰ sowie des Latinobarómetro.³¹ Qualität und Zugänglichkeit statistischen Materials variieren von Land zu Land.

Darüber hinaus bringt die quantitative Erfassung religiöser Praxis einige spezifische Probleme mit sich. Besonders schwierig ist sie in einem Feld von hoher Fluktuation und geringer institutioneller Bindekraft wie den USA. Die in den Statistiken verwendeten objektivistischen Kategorien (wie »unaffiliated«) bezeichnen kaum die faktisch im Handeln wirksamen kollektiven Identitäten der Akteure. Beispielsweise »sagen 20 % der amerikanischen »Atheisten«, dass sie an Gott glauben« und »91 % der kirchlich Ungebundenen betrachten sich selbst als religiös oder spirituell« (Pally 2010, 70-71). Welchen Einfluss werden religiöse Argumente auf die politischen Entscheidungen dieser Akteure haben? Dazu kommt Fluktuation aufgrund von Umzügen, die nicht selten mit dem Wechsel der Denomination verbunden sind, sowie die Mobilität per Auto, die es möglich macht, entfernt gelegene *places of worship* aufzusuchen. Letzteres kommt vor allem

29 Zu den epistemologischen Voraussetzungen der praxeologischen Arbeit vgl. Schäfer 2015a.

30 Pew Research Center: <https://www.pewresearch.org/>.

31 Latinobarómetro: <https://www.latinobarometro.org/lat.jsp>.

den nicht an traditionelle Denominationen gebundenen Megakirchen (s.u. Abschnitt 3.4.1.4, Kasten) zugute, die wiederum statistisch kaum erfasst werden.

Schaut man nach Lateinamerika, so ist das Bild ähnlich. Die Näherungswerte über die religiöse Fluktuation zwischen Katholiken und Protestanten sind grobe Schätzungen. Viele Gläubige kann man als »amorph religiös« bezeichnen, insofern sie bedarfsorientiert in verschiedensten Organisationen praktizieren. Eine Informantin eines Forschungsprojektes in brasilianischen *favelas* (geleitet von Paulo Barrera, São Paulo) ist bei den pfingstlichen Assembleias de Deus wegen deren Gemeinwesenarbeit engagiert; wenn sie Ruhe vom Stress der Stadt braucht, geht sie zur katholischen Messe; und wenn sie krank ist, zum afroamerikanischen Candomblé. Ein nach eigener Auskunft streng atheistischer ehemaliger Geheimdienstmitarbeiter in Nicaragua erklärte mir, dass er sich bei all seinem Atheismus aber nicht sicher sei, ob Gott ihn nicht doch noch zum Glauben rufen würde. Kurz, die für die Statistik notwendigerweise applizierten Kategorien bringen auch in Lateinamerika nur sehr grobe Näherungswerte – insbesondere, wenn es um den wichtigen Zusammenhang zwischen religiösen Überzeugungen und politischen Praktiken geht. Die statistischen Daten lassen sich also ohne Kontextwissen kaum sinnvoll interpretieren. Es ist Vorsicht geboten mit der Statistik.

Aufbau des Buches Im Laufe der Ausführungen dieses Buches werden zwei Problemstellungen miteinander verflochten, die *prima vista* erst einmal nichts miteinander zu tun haben. Jedenfalls werden sie in der Literatur meiner Kenntnis nach nicht aufeinander bezogen.

Der erste thematische Strang ist die soziale Ungleichheit in den verschiedensten gesellschaftlichen Feldern, sei es sozio-ökonomisch, ethnisch (USA: »rassisch«), geschlechtsspezifisch, sozialmoralisch oder rechtlich. Der zweite Themenstrang dreht sich um die Laizität des Staates und, in zweiter Linie, um die Säkularität der Gesellschaft. Insofern religiöse Akteure politisch aktiv werden, thematisieren sie Ungleichheitsprobleme aus religiöser Sicht. Das geschieht entweder so, dass religiöse Inhalte in ethische Argumente übersetzt und als solche in den politischen Diskurs eingebracht werden; oder es geschieht in Gestalt von Identitätspolitik. Die religiösen Identitätspolitikern greifen ebenfalls Ungleichheitsprobleme auf, wenden aber direkt ihre religiösen Identitäten, religiösen Überzeugungen und entsprechende Glaubensinhalte auf sie an – etwa direkte göttliche Offenbarungen, das »Dekret« der Schuldfreiheit der deutschen Nation im Namen Jesu (wie im Vorwort gesehen) oder gar Verfassungsrang für die Zehn Gebote.

Die Thematik der Laizität bzw. Säkularität bleibt davon nicht unberührt. Erstere Akteure akzeptieren sie und richten sich mit ethischer Argumentation darauf ein; der Staat und politische Akteure wie etwa Parteien sind dann prinzipiell gleichberechtigte Gesprächspartner im Zusammenhang der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Letztere hingegen unterlaufen Laizität und Säkularität geradezu notwendigerweise, indem sie die vom liberalen Staat gewährte Religionsfreiheit dazu nutzen, gegen andere Akteure illiberale Positionen auf fundamentalistische Weise stark zu machen. Der Staat und seine Organe sowie andere politische Akteure sind hier zu beherrschende Objekte für eine sich selbst als absolut überlegen begreifende Machtstrategie.

Kurz, die beiden thematischen Stränge müssen analytisch unterschieden werden, dürfen aber nicht als getrennte Praxisbereiche aufgefasst werden, so als hätten sie nichts miteinander zu tun. Dementsprechend werden im vorliegenden Buch die Schwerpunkte zwar immer wieder wechseln; aber es wird auch der Versuch einer gegenseitigen Interpretation gemacht. Entsprechend dieser Untersuchungsperspektive adressieren wir Staat und Politik als Regulationsinstanz, der gegenüber sich unterschiedliche religiöse Akteure in unterschiedlicher Weise verhalten. Folglich untersuchen wir die Praxis religiöser Akteure im Hinblick auf Staat und Politik, wobei staatlichem Handeln, beispielsweise in Form von Verfassungs- oder Gesetzgebung, als wichtigstem Kontextfaktor Rechnung getragen wird. Bei Hobbes entspricht dem Staat der absolute Souverän, der Leviathan. In der Taufe des Leviathans mischen sich eben auch beide Aspekte, Ungleichheit und Laizität. Die Herrschaft des absoluten Souveräns entscheidet die Ungleichheitsproblematik zum Vorteil der besitzenden Klassen; und seine Taufe beendet die Laizität des Staates und sichert den religiösen Fundamentalisten Einfluss und Teilhabe an dieser Politik sowie an den Vorteilen der herrschenden Klasse.

Die Beobachtung unter dieser Voraussetzung wird in vier Länderstudien durchgeführt, die an Unterschieden, nicht an Ähnlichkeiten interessiert sind. Jedes Land wird detailliert auf spezifische Kennzeichen im Verhältnis von religiösen Strategien und Politik hin untersucht. Die Vergleichsperspektive arbeitet ebenfalls vor allem mit den Differenzen. Dies ist nicht auf methodologischen Nationalismus und Container-Denken zurückzuführen, wie José Casanova (2019, 41) nun vielleicht vermuten würde. Casanova stellt fest, dass für die Untersuchung religiöser Praxis unter den Bedingungen eines globalisierten Kapitalismus auch eine globale Perspektive auf religiöse Pluralität einzunehmen sei. Um das globale Handeln der Katholischen Kirche zu verstehen, ist das schon lange unumgänglich; für die Verbreitung pentekostaler oder islamischer Religiosität gilt das auch.

Wenn man aber die Effekte von unterschiedlichen staatlichen Religionspolitiken auf ähnliche Akteure untersuchen will, müssen beide Perspektiven miteinander verbunden werden. Die globale Perspektive ist repräsentiert durch die Formationen religiöser Akteure, die nur deshalb entwickelt werden konnten, weil eine lang andauernde und genaue Untersuchung der Verbreitung des Protestantismus und seiner Produktion von Vielfalt ergeben hat, dass sich aufgrund einer hemisphärischen (und potenziell auch globalen) Dynamik diese Formation (mindestens) in den Amerikas finden. Die auf Nationen bezogene Untersuchung der Religionspolitiken als Kontextfaktoren für das politische Handeln der Akteure dieser Formationen hat deshalb diesen Fokus, weil hier die nationalen Politiken schlicht maßgeblich sind und weil sich gerade die Differenz – insbesondere in Gestalt von Mexiko – als besonders signifikant erweisen wird. Man könnte vielleicht auch so sagen: Während es dem neoliberalen Globalismus gelungen ist, Produktionsweisen und gewisse Kulturmuster weltweit zu verbreiten, befinden sich die Nationalstaaten selbst immer noch im Container-Modus. (Der übrigens durch den neuen Nationalismus der transnational Investierenden und Verdienenden als strategischer Vorteil genutzt wird.)

Nach dem hier endenden Einleitungskapitel (1) stellen wir in Kapitel 2 einige theoretische Eckdaten unseres Ansatzes vor und konstruieren die religiös-politischen For-

mationen, die uns eine sinnvolle Klassifikation der religiösen Akteure ermöglicht. Zunächst werfen wir einen Blick auf die Rolle unterschiedlicher Legitimationstypen nach Max Weber für religiöse Strategien in der Politik. Sodann thematisieren wir den Kernbestand praxeologischer Theorie im Blick auf das Verhältnis von »Kultur und Struktur«, Akteure (Dispositionen), gesellschaftliche Schichtung (Raum) und funktionale Differenzierung (Feld). Mit dem Abschnitt über Refeudalisierung wird knapp eine neuere gesellschaftliche Entwicklung in Sachen Ungleichheit adressiert, die für die Entdifferenzierung der Gesellschaft und damit für Säkularität und Laizität von Belang ist. Dieses Thema wird immer wieder aufgegriffen. In einem weiteren Unterkapitel werden die bereits erwähnten religiös-politischen Akteursformationen entwickelt. Eine knappe Leseanleitung schließt das Kapitel.

Die erste Länderstudie (3) widmet sich den USA. Da eine Fülle von statistischen Daten vorliegen, können diese für einen Überblick und die Bestimmung aktueller Trends genutzt werden. Zwei sind besonders wichtig: der numerische Rückgang des weißen Evangelikalismus und die Zunahme nicht-weißer Kirchen. Dies signalisiert die für die USA wichtigste Ungleichheitsproblematik: den Rassismus. Eine historische Reprise skizziert die Entwicklung des Protestantismus und seines Verhältnisses zur Politik von der Puritanerkolonie bis heute. Daran knüpft die Vorstellung der Formationen anhand signifikanter Akteure an, wobei aufgrund des festgestellten Trends auf den Faktor Ethnizität besonders geachtet wird. Ein Unterkapitel über umkämpfte Themen skizziert die Auseinandersetzungen zwischen den Formationen sowie deren Einsatz in politischen Kämpfen. Zurück bleiben das Problem des Rassismus und die Erfindung des modernen *God Talk* als zentrale Probleme.

Lateinamerika unterscheidet sich zwar insbesondere in religiöser Hinsicht sehr stark von den USA (vgl. Schäfer 2020a), ist aber keineswegs ein geschlossener Block; weder in politischer noch in religiöser Hinsicht. Deshalb werden in einem gesonderten Kapitel (4) zunächst einmal Gemeinsamkeiten des Kontinents im historischen Blick auf Rahmenbedingungen unserer Untersuchung herausgearbeitet: Katholizismus, Klassen und politische Kämpfe. Dabei geht es nicht nur um objektive Strukturen. Entsprechend unseres praxiswissenschaftlichen Ansatzes werden auch historisch gewachsene Dispositionen ins Spiel gebracht, die für das Verstehen religiös-politischer Strategien von Bedeutung sind. Eine Statistik-basierte Untersuchung religiöser Praxis ermöglicht im Zusammenspiel mit den vorausgegangenen Untersuchungen die Auswahl der Länderstudien.

In drei aufeinander folgenden und umfangreichen Kapiteln (5, 6 und 7) werden jetzt in denselben formalen Schritten wie bereits im Kapitel zu den USA drei lateinamerikanische Länder untersucht, die sich hinsichtlich protestantischem Bevölkerungsanteil und Laizitätspolitik signifikant unterscheiden: Guatemala, Brasilien und Mexiko. Alle Länderstudien werden mit einem historischen Überblick der protestantischen Präsenz im Zusammenhang mit Laizität und Säkularisierung eingeleitet. Dann werden die unterschiedlichen Formationen aufgeschlüsselt im Blick auf deren gesellschaftspolitische Akzente und politisches Engagement. Ein weiteres Unterkapitel – unterschiedlich positioniert, aufgrund spezifischer religiös-politischer Dynamiken der verschiedenen Länder – skizziert die jeweils relevanten Kämpfe. In Guatemala liegt der Akzent zum einen auf Substitution der neoliberalen Abwesenheit in wohlfahrtsstaatlichen Maßnah-

men sowie auf Versuchen einer direkten Einflussnahme auf parlamentarische Politik. Zum anderen spielt die Amalgamierung historisch protestantischer und indigener Religiosität für die Formation WERTE eine wichtige Rolle. In Brasilien schlägt eine inkonsequente Umsetzung von Laizitätsvorgaben der Verfassung zu Buche. Gepaart mit guten Möglichkeiten zur Akkumulation von ökonomischem Kapital und starkem Medienezugriff hat sich eine spürbare Präsenz von protestantischen Akteuren im politischen System, die zudem noch mit magischen Vorstellungen arbeiten und Autoritarismus legitimieren. Dagegen richtet sich eine Mobilisierung »von unten« durch traditionell recht starke ökumenische Organisationen. Mexiko, schließlich, ist ein Ausnahmefall durch die über mehr als ein Jahrhundert konsequent verfolgte Politik der Laizität mit einer starken antikerikalen Note. Gleichwohl machen sich protestantische Akteure im öffentlichen Leben immer stärker präsent. Der aktuelle Präsident verfolgt, unserer Analyse nach, eine praktische Strategie post-säkularer Dialogs (die den Vorschlägen von Habermas nicht unähnlich ist).

Als Resultat aller Studien hat sich gezeigt, dass die Formationen MANAGEMENT und GESETZ für fundamentalistischen Übergriff auf die Politik stehen und die Formation WERTE für ethische Vermittlung. Zwischen diesen beiden religiös-politischen »Fraktionen« ergeben sich folglich die stärksten Spannungen und Konflikte.

Ein weiteres Kapitel (8) trägt der Tatsache Rechnung, dass es Problematiken gibt, die die Ländergrenzen überschreiten und somit eine allgemeiner gehaltene Analyse geraten sein lassen. Wir diskutieren hier die wichtigsten »Kampfbereiche« des religiösen Anspruchs auf politischen Einfluss. Zunächst wird, da für uns besonders wichtig, der Status von Laizität und Religionsfreiheit in allen lateinamerikanischen Ländern skizziert und Strategien des religiösen Missbrauchs der entsprechenden Arrangements aufgezeigt. Ein umfangreiches Unterkapitel – vor allem am Beispiel der USA – fokussiert die religiös-politischen Diskurse in der Spannung zwischen *God Talk* und ethischer Vermittlung. Ein weiteres Unterkapitel thematisiert religiöse Strategien im Blick auf politische Macht; unter anderem Identitätspolitik, Wahlmanipulation, Gebet als *soft skill*, Allianzen, Korruption und so weiter. Ein Unterkapitel zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung fokussiert die Programmatik der Akteure aus der Formation WERTE. Eine längere Untersuchung widmet sich der Rolle von protestantischen Akteuren in Friedensprozessen vornehmlich am Beispiel Kolumbien. Weitere Themen sind der Bildungsmarkt, Drogen und Geld, ethnischer Protestantismus sowie die sozialmoralische Debatte über Familie, Gender, Schwangerschaftsabbruch und so weiter.

Das letzte Kapitel (9) reflektiert die Ergebnisse der Studien im Hinblick auf zwei Problemstellungen, die unmittelbar mit dem Verhältnis von religiöser und säkularer bzw. laizistischer Rationalität zu tun haben. Im Blick auf post-säkulare Aporien schlagen wir, Sebastian Schlerka folgend, eine Neuformulierung der Säkularisierungstheorie über den Begriff des Kampfes vor und analysieren, einen Impuls Olaf Kaltmeiers aufnehmend, die Dynamiken der Refeudalisierung. Das abschließende Unterkapitel fragt nach den Chancen, den ein post-säkularer Dialog in Anlehnung an Jürgen Habermas bieten könnte.

Solche Chancen können aber nicht schiedlich-friedlich nur im Seminarraum ergriffen werden, denn es geht immerhin auch darum, den Leviathan zurück ins Meer zu treiben.

2. Formationen religiös-politischer Mobilisierung: Theorie

Meine gesamte Arbeit verfolgt die Absicht, eine materialistische Theorie des Symbolischen zu entwickeln, das man traditionell dem Materiellen entgegensetzt. [...] Es gibt Leute, die sich Gehorsam und Ansehen verschaffen, weil sie gebildet, religiös, heilig, vernünftig, schön sind... kurz, aus einer Menge von Gründen, mit denen der Materialismus im üblichen Sinne nichts anzufangen weiß. (Bourdieu 2017, 296)

Unser Erkenntnisinteresse ist das politisch relevante Handeln von religiösen Experten, nicht das religiöser Laien. Mit dem Begriff »Experte« sind Individuen oder Gruppen von Personen bezeichnet, die als Repräsentanten »des Heiligen« – in unserem Fall: religiöser Organisationen – Laien mit Diskursen und Praktiken versorgen, die deren Bedarf an Sinnggebung entsprechen. Damit mobilisieren sie Laien für ihre Organisationen und können unter Umständen aus dieser Mobilisierung politisches Kapital schlagen.

In der Einleitung haben wir bereits skizziert, dass die extreme Vielfalt des Protestantismus in den USA und in Lateinamerika mit unterschiedlichen Taxonomien geordnet werden kann. Wir werden im vorliegenden Buch zwei Klassifikationsweisen miteinander kombinieren. Die konfessionskundliche Unterscheidung zwischen *Mainline* oder Historischen Kirchen, Evangelikalen, Pfingstlern, Neopfungstlern usw. wird beim Nachzeichnen historischer Entwicklungen verwendet. Eine neue Taxonomie¹ des religiös-

1 Ich verwende den eher ungewöhnlichen Ausdruck »Taxonomie« anstelle von »Typologie«, um den Eindruck einer *idealtypischen* Konstruktion zu vermeiden. Die vier Formationen sind ein Vorschlag für eine Ordnung (*taxis*), die aufgrund von beobachteten Ähnlichkeiten der praktischen Logik gebildet wurde.

politischen Handelns von Experten ist im Laufe der für dieses Buch durchgeführten Recherchen entstanden und wird für ein länderspezifisches Mapping religiös-politisch relevanter Akteure verwendet. Wir unterscheiden die Formationen MANAGEMENT & PROSPERITY, GESETZ GOTTES, JENSEITSHOFFNUNG und WERTE DES REICHES GOTTES. Zudem wird in diesem Kapitel deutlich gemacht, wie sich die Typen der erstgenannten Taxonomie auf die der zweiten verteilen. Auf diese Weise ist die Verbindung zwischen der historischen Herausbildung religiöser Praxisformen und der aktuellen religiös-politischen Mobilisierung leichter nachzuvollziehen. Im Übrigen wird so deutlich, dass und wie sich die Formationen der politischen Mobilisierung aus Schnittmengen von unterschiedlichen Strömungen religiöser Praxis zusammensetzen.

Die Taxonomie der religiös-politischen Akteure ist das Ergebnis von vereinfachten Habitusanalysen von öffentlichen Diskursen und Websites religiöser Akteure, also von Äußerungen religiöser Experten und der von ihnen kontrollierten Medien. In vorausgegangenen größeren Feldforschungen haben meine MitarbeiterInnen und ich Habitusanalysen angefertigt für eine adäquatere Ausdifferenzierung gängiger konfessionskundlicher Typologien im Hinblick auf die religiösen Einstellungen von Laien. Die Ergebnisse dieser Studien sind zwar nicht im Fokus des aktuellen Erkenntnisinteresses, stellen aber wertvolles Kontextwissen zur Verfügung, um die Mobilisierungschancen und -effekte des Expertenhandelns besser einschätzen zu können. Notwendiges Kontextwissen wird auch durch sozialstrukturelle Modelle geliefert, die die religiösen Laienformationen und Organisationen im Raum der Gesamtgesellschaft und im Feld der religiösen Konkurrenz abzubilden erlauben. Die entsprechenden Informationen werden in diesem Kapitel unter der Überschrift »Schichtung, funktionale Differenzierung und Habitusformationen« am Beispiel Guatemalas gegeben. Zunächst werfen wir allerdings einen Blick auf die Legitimationsfunktion von Religion.

2.1 Legitimation und Delegitimation

Eine wichtige Funktion der religiösen und politischen Praxis ist die Legitimation, die Theodizee und die Soziodizee, wie Bourdieu im Anschluss an Weber sagt; die Legitimation religiöser und gesellschaftlicher Verhältnisse, die immer ineinandergreift (M. Weber 1988a; Bourdieu 2011). Bei Weber und Bourdieu sind vor allem die Rechtfertigung des Wohlstandes in der »Theodizee des Glücks« und die Kompensation des (sozialen) Leidens in der »Theodizee des Leids« im Blick. Aber nicht jede Theodizee ist auch eine Legitimation der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse. Leif Seibert zeigt an religiösen Friedensstiftern in Bosnien-Herzegowina, dass religiöse Strategien sozialen Wandels durch soziale Arbeit durchaus von einer religiösen Delegitimation der gesellschaftlichen Verhältnisse begleitet werden können (Seibert 2020). Etwas Ähnliches kann man in der alttestamentlichen Prophetie beobachten. Um das weite Konzept der Theodizee für die Untersuchung politischer Strategien zu präzisieren, eignen sich Max Webers »Typen legitimer Herrschaft«. Diese klassifizieren unterschiedliche Formen von Herrschaft. Da Herrschaft aber – im Unterschied zu Macht – die Zustimmung der Beherrschten voraussetzt, bringen die Typen legitimer Herrschaft immer auch spezifische Formen der Legitimation von Herrschaft mit sich: die traditionale, die rechtlich-ratio-

nale und die charismatische.² In allen diesen Formen kann auch soziale und politische Delegitimation erzeugt werden.

In der Analyse politischer Strategien religiöser Akteure ist der Rekurs auf unterschiedliche Formen von Legitimation und Delegitimation gelegentlich erhellend, um das Handeln bestimmter Akteure zu verstehen. Wir stellen deshalb kurz eine Verbindung her zwischen unterschiedlichen konfessionellen Strömungen des Protestantismus und religiös-politischer Legitimation. Die Beobachtungen gelten mit Einschränkungen sowohl für die USA wie auch für Lateinamerika. Die klassischen Evangelikalen (und der in ihnen wurzelnde Schrift-Fundamentalismus) mobilisieren Anhängerschaft seit eh und je mit biblizistischen Argumenten; der *Mainline*-Protestantismus mit theologischer Rationalität. Beide folgen also dem Typus der an Legalität orientierten rationalen Legitimation.³ Im Katholizismus ist die Legitimation über die kirchliche Tradition etabliert. Die Tradition ist auch dann noch der entscheidende Operator, wenn – wie im katholischen Fundamentalismus etwa des *Opus Dei* – moderne Identitätspolitik rational entworfen werden. Letztere bedienen sich immer der kirchlichen Tradition als Argumentationsmuster und mobilisieren ihre Anhänger mit entsprechenden Inhalten. Die wohl wichtigste Entwicklung im US- und lateinamerikanischen religiösen Feld dürfte hingegen eine Verschiebung hin zur charismatischen Legitimation seit den 1970er Jahren sein. Im Unterschied zur rationalen und traditionellen Legitimation entwickelte sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts mit der Pfingstbewegung die Idee einer charismatischen Legitimation durch direkte göttliche Offenbarung. Seit den 1970ern breitet sich das Modell der charismatischen Legitimation immer stärker auch auf Evangelikale und Katholiken (Charismatische Erneuerung) aus – und zwar im Zusammenhang mit der Herausbildung einer technokratisch gebildeten Schicht sozialer Aufsteiger (in den USA insbesondere im *Sun belt* und dem sich verändernden *Bible belt*). Etwas später fand auch in den meisten Ländern Lateinamerikas eine ähnliche Entwicklung statt. Alternativ zum sperrigen Biblizismus, aufwändiger theologischer Argumentation oder zur Autorität kirchlicher Tradition entwickelte sich so eine postmoderne Legitimationsstrategie von starker ritueller Dynamik und hoher Mobilisierungskraft. Diese wurde sowohl in den USA als auch in Lateinamerika auf vielfältige Weise von der religiösen Rechten zur Legitimierung des herrschenden neoliberalen Gesellschaftssystems nutzbar gemacht. Damit tritt sie in scharfe Konkurrenz zu den Strategien der De-Legitimierung der herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen durch politisch links-liberale Kräfte, die sich aus evangelikalischen, historisch-protestantischen oder auch pfingstlichen Organisationen rekrutieren. Diese Akteure setzen schon aus programmatischen Gründen, zugunsten

-
- 2 Bei den Typen legitimer Herrschaft Max Weber (1976, 124) handelt es sich um legitimatorische Diskurse und Praktiken, mit denen sich das Einverständnis von Beherrschten zur Herrschaftsbeziehung erzielen lässt. Die rationale Legitimation beruht auf dem Glauben der Beherrschten an die »Legalität gesatzter Ordnungen und des Anweisungsrechts« der Herrschenden. Die traditionale Legitimation beruht auf dem »Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen«. Die charismatische Herrschaft, schließlich, beruht auf der »außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen«.
- 3 ...wenngleich die Rationalität biblizistischer Argumente aus hermeneutischer Sicht durchaus angezweifelt werden kann.

von demokratischer Partizipation in religiösen und gesellschaftlichen Angelegenheiten, auf rationale Argumentation. Wir werden sehen, dass sie vorzugsweise ihre religiösen Überzeugungen ethisch vermitteln. Wichtiger als die Legitimationsformen sind jedoch die sozialen Positionen, die die Formationen religiöser Experten innehaben.

2.2 Schichtung, funktionale Differenzierung und Habitusformationen

Um die Kontextbedingungen der religiös-politischen Mobilisierung im Blick zu behalten, ist es hilfreich, auf die religiöse und sozialstrukturelle Dynamik der Laienformationen zu achten. Das Beispiel Guatemala ermöglicht es, schichtungs- und funktions-spezifische Differenzierung sowie Akteure der Mobilisierung aus theoretischer Perspektive in den Blick zu nehmen.⁴ Um die Untersuchung der Praktiken von Experten, die in diesem Buch vorgenommen wird, von den Überzeugungen und Praktiken der »einfachen« Gläubigen abzuheben, werden die letzteren hier ebenfalls knapp zitiert. Die exemplarische Darstellung von Habitusanalysen erklärt zudem, wie die religiös-politischen Mobilisierungsformationen ermittelt werden, auf denen das Mapping der Expertenformationen beruht. Dieser Zugang zum Phänomen ist praxistheoretisch. Wir setzen also immer voraus, dass kulturelle Praxis – also auch Religion und Politik – nur in der Verbindung zwischen den sozialstrukturellen Bedingungen und der Disponiertheit der jeweiligen Akteure hinreichend verstanden werden kann.

2.2.1 Kultur und Struktur

Nach einigen Jahrzehnten der Lektüre wissenschaftlicher Werke über Religion in Lateinamerika kann ich mich des Eindrucks schlecht erwehren, dass insbesondere die US-amerikanische Literatur dazu neigt, den lateinamerikanischen Protestantismus kulturalistisch zu deuten. In einem zweifelhaften Anschluss an die (vermeintliche!) These Max Webers, die protestantische Ethik sei die Ziehmutter des Kapitalismus und der Demokratie, wird vermutet, dass dort, wo der Protestantismus stark sei, auch Demokratie und freie Wirtschaft in Blüte stünden. Für neoliberale Wirtschaft mag das zutreffen (wobei auch hier Zweifel am Platz sind) – für Demokratie und friedfertigen Umgang miteinander jedoch nicht. Warum ist Costa Rica mit seiner katholischen Staatskirche und dem relativ niedrigen Anteil protestantischer Bevölkerung dann schon seit Langem demokratisch stabil? Warum ist Guatemala mit seinem hohen Anteil an Protestanten dies nicht? Warum ist dann die katholische junge Mittelschicht in Costa Rica ebenso innovativ und erfolgreich wie die protestantische? Warum hat es in Chile dann begeisterte Kollaboration von Pfingstlern (Catedral Jotabeche) mit der Diktatur Pinochets gegeben und in Guatemala (El Verbo, El Shaddai und viele andere) mit den Diktaturen Rios Montts und Mejía Víctores'?

4 Guatemala wurde gewählt aufgrund der intensiven Feldforschungen, die mein Team und ich über Jahre dort durchgeführt haben. Zudem hat Guatemala den höchsten protestantischen Bevölkerungsanteil von allen lateinamerikanischen Ländern.

Die Erklärung der Zunahme des Protestantismus in Lateinamerika sowie seiner Diversifizierung und seiner durchaus unterschiedlichen bis widersprüchlichen Praktiken in Gesellschaft und Politik lässt sich sehr viel eher über die Untersuchung klassischer soziologischer Fragestellungen finden. Man sollte also – jenseits postmoderner Moden – schlicht und konservativ nach der gesellschaftlichen Schichtung und der funktionalen Differenzierung fragen, wobei natürlich »Intersektionen« wie ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht, Alter und so weiter ebenfalls eine Rolle spielen.

Im Folgenden stelle ich eine solche Analyse am Beispiel Guatemalas dar. Sie beruht auf einem Forschungsprojekt, finanziert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft, das mein Team und ich in den Jahren 2012 bis 2014 durchgeführt haben, und das von meiner etwa 30-jährigen soziologischen Beschäftigung mit dem Land gerahmt ist.⁵ Der Forschungsansatz der *HabitusAnalysis* ist auf der Grundlage der Soziologie Pierre Bourdieus entwickelt und in mehreren Projekten getestet worden. Das Verfahren setzt spezielle Tiefeninterviews, repräsentative Befragungen sowie die Auswertung quantitativer und qualitativer Rahmendaten ein. Das Ziel ist, aus dem untersuchten Feld religiöse Formationen zu erheben, die sich durch ähnliche Dispositionen und Praktiken auszeichnen (nicht aber unbedingt durch Konfessionszugehörigkeit). Um diese Habitusformationen im Rahmen ihrer gesellschaftlichen Handlungsbedingungen verstehen zu können (und nur so kann man sie verstehen, insbesondere wenn das Erkenntnisinteresse gesellschafts- bzw. politikwissenschaftlich ist), werden die Cluster ähnlicher Akteure in Modelle hineinprojiziert, die diese Handlungsbedingungen auf unterschiedliche Weise repräsentieren. Ein Modell des sozialen Raumes stellt eine differenzierte Schichtungsstruktur dar, in der ökonomisches Kapital von Bildungskapital unterschieden wird. Ein weiteres Modell greift auf die bourdieusche Theorie funktionaler Differenzierung zurück und konstruiert das jeweilige religiöse Feld als eine Arena der Konkurrenz zwischen verschiedenen religiösen Anbietern, also Experten. Auf dieser Grundlage ist es dann möglich, die Entstehungsbedingungen, Handlungsbedingungen und -chancen der ermittelten Akteursformationen zu verstehen. Das gesamte Verfahren ist zweifelsohne aufwendig, wenn es mit wissenschaftlicher Strenge auf soziologisch erhobene Daten angewandt wird. Es hat allerdings durch die Logik der verwendeten Modelle den Vorteil, auch zur Systematisierung von vorauslaufenden Beobachtungen und Herausbildung von Hypothesen dienlich zu sein. In einem solchen Verwendungszusammenhang ist das Schema, mit dem die dispositionalen Grundstrukturen der Akteure ermittelt werden (das »praxeologische Quadrat«), besonders aufschlussreich. Zunächst aber zu den Modellen des sozialen Raumes und des religiösen Feldes.

5 Vgl. Schäfer, Reu und Tovar Simoncic 2015. Mit derselben Methodik vgl. Schäfer, Seibert und Štimac 2011. Vgl. auch Schäfer et al. 2015a; 2015b. Die Explikation der Habitus und die Zuweisung von entsprechenden Stichwörtern zu den Formationen ist noch vorläufig und steht unter dem Vorbehalt noch ausstehender genauer Analysen. Zur Erkenntnistheorie vgl. Schäfer 2015a und zur Sozialtheorie Schäfer 2020b; zur angewandten Methode vgl. Schäfer et al. 2015a; 2015b sowie Schäfer 2015b.

2.2.2 Sozialer Raum religiöser Formationen: Religion in der Sozialstruktur

Die Positionen der unterschiedlichen religiösen Formationen in der Sozialstruktur geben Auskunft über die sozialen Existenzbedingungen und die Handlungschancen der jeweiligen Akteure. Diese können in einem Modell visualisiert werden (vgl. Schäfer 2020b, 791ff.). Zur Konstruktion des Modells haben wir eine Anregung Pierre Bourdieus (1982) übernommen. Im Folgenden arbeiten wir mit einem vereinfachten Ergebnis der oben genannten Feldforschung in Guatemala.

Das Modell wird konstruiert auf der Grundlage von zwei unterschiedlichen Kapitalarten, ökonomischem Kapital und Bildungskapital,⁶ die in Interviews und über Umfragen bezogen auf religiöse Akteure erhoben werden. Das Modell hat zwei Achsen. Auf der senkrechten werden die Daten für beide Kapitalsorten aggregiert. Wer also unten auf der senkrechten Achse steht, verfügt über sehr wenig freies Einkommen und hat sehr geringe Bildung; wer oben steht, hat von beidem viel. Die waagerechte Achse ermöglicht nun, diese grobe Einordnung auszudifferenzieren. Auf dieser Achse sind ökonomisches Kapital und Bildungskapital *gegeneinander* abgetragen. Wer also sehr weit rechts auf der waagerechten Achse steht, hat seine Position im Raum hauptsächlich aufgrund seines ökonomischen Kapitals inne und nicht wegen seines Bildungskapitals. In einer weiter greifenden soziologischen Interpretation handelt es sich bei den Positionen auf der rechten Seite tendenziell eher um traditionell ausgerichtete Akteure. Wer weiter links steht, hat seine Position im Raum in aufgrund seines Bildungskapitals, weniger aufgrund frei verfügbaren ökonomischen Einkommens. Hier handelt es sich eher um Akteure, die aufgrund ihres Bildungskapitals Modernisierungsimpulse setzen und Modernisierungsgewinner sind.

Die Logik des Modells wird unmittelbar einsichtig, wenn Berufsgruppen zugeordnet werden. Es wird deutlich, dass Großgrundbesitzer ihre privilegierte Position eher aufgrund von ökonomischem als von Bildungskapital einnehmen, im Unterschied zu Managern in Industrie und Finanzbranche, die ihre Position vorrangig aufgrund ihres spezialisierten Wissens und entsprechender Bildungstitel einnehmen. Erstere haben eher konservative korporatistische Vorstellungen von der Gesellschaft, letztere eher neoliberal-individualistische. Ähnliches gilt für Kleinbauern im Vergleich mit angelerntem urbanem Servicepersonal, beispielsweise in der Reparatur von Elektrogeräten.

Anstelle von einfachen Berufsgruppen kann man auch die Formationen der lateinamerikanischen Klassenstruktur zuordnen, wie sie von Portes und Hoffman (2003, 46-49) herausgearbeitet worden sind. Hier ist die Einkommensart ein wichtiges Differenzierungskriterium. Die »Capitalists« und die »Petty bourgeoisie« beziehen ihre Einkommen aus Profiten von Kapitaleinsatz. »Elite workers« wie universitätsgebildete Angestellte in der Verwaltung und großen Betrieben, »Non-manual formal proletariat« wie Angestellte und Arbeiter mit Berufsschule sowie »Manual formal proletariat« wie mehr oder weniger ausgebildete und sozialversicherungspflichtig ausgebildete Arbeiter beziehen Gehälter oder Löhne als Vergütung für eine durch Wissen oder spezielle Fähigkeiten qualifizierte Arbeitsleistung. Im Modell dürfte die erste Gruppe auf der rechten

6 Genauer: Äquivalenzeinkommen und Bildungsabschlüsse.

Abbildung 2.1: Sozialer Raum religiöser Formationen: Diverse Pfingstkirchen – Guatemala 2013



Seite anzusiedeln sein und die zweite auf der linken. Die Homologie der Einkommensform in einer jeden der Gruppen deutet auf ähnliche Erfahrung in der Reproduktion hin und damit auf die Tendenz zu ähnlichen Auffassungen in Sachen gesellschaftlicher Organisation und, spezifischer, Sozialpolitik. Ob sich das allerdings in konkreten politischen Optionen niederschlägt, hängt stark davon ab, ob die politischen Alternativen (Parteien) überhaupt im Blick auf Sozialpolitik und Wirtschaftspolitik identifizierbar sind oder ob sie personalistische Klientelgruppen oder auch identitätspolitische Populisten sind. Die »Executives« nehmen eine Zwischenposition ein, da sich ihr Einkommen aus Gehältern plus profitgebundenen Boni zusammensetzt. Gerade die Zwischenposition macht diese gesellschaftliche Schicht für neopentekostale Kirchen mit Schwerpunkt auf *Prosperity* und auf Management-Kultur empfänglich.

Auf diese Grundstruktur kann man nun anhand erhobener Daten religiöse Formationen projizieren und diese somit gemäß ihrem sozialen Einzugsbereich lokalisieren. Wir zeigen das hier zunächst am Beispiel von pfingstlichen Kirchen; dann werden knapp Historischer Protestantismus und Evangelikale dargestellt; und schließlich werden katholische Bewegungen skizziert. Zusätzlich sind – außer für den Katholizismus – die ungefähren sozialen Positionen des kirchlichen Leitungspersonals in der Grafik eingetragen. Die soziale Differenz zwischen Mitgliedern und Kirchenleitungen kann von Bedeutung für die Strategien der Organisationen im Blick auf Politik und Gesellschaft

sein. Diese Information ist nicht nur von Bedeutung für die Strategien der Experten *im* religiösen Feld sondern auch für die Aktionen *aus dem* religiösen Feld auf die Politik.

Bei der klassisch-pfingstlichen Formation handelt es sich um Kirchen wie *Asambleas de Dios*, *Iglesia de Dios* (Cleveland) oder *Iglesia Cuadrangular*; also um klassische US-amerikanische Missionskirchen, die ab Anfang der 1930er Jahre ihre Arbeit in Guatemala aufgenommen haben und mittlerweile unter nationaler Führung sind. Man sieht an der Grafik, dass diese Kirchen einen erheblichen Einzugsbereich in den unteren Bevölkerungsklassen bis hinauf in die etablierte traditionelle Mittelschicht haben. Dies trifft besonders auf die *Asambleas de Dios* zu. Fast kann man von einer protestantischen Volkskirche sprechen. Auf jeden Fall aber ist diese Kirche schon lange keine Sekte (im soziologischen Sinne des Wortes) mehr und auf dem besten Weg zur Denomination (zur Klassifikation vgl. Yinger 1970, 251ff.). Aufgrund dieses weiten Einzugsbereiches in der Bevölkerung lassen sich unterschiedliche Ausprägungen ihres religiösen Habitus nachweisen, deren Darstellung hier jedoch zu weit führen würde. Vorbehaltlich genauerer Analysen fassen wir die zentralen religiösen Dispositionen dieser Formation mit dem Stichwort »erlösendes Opfer« zusammen.

Von besonderem Interesse ist eine sozialstrukturell bedingte Aufspaltung der neopentekostalen Habitusformation. Organisationen wie *Fraternidad Cristiana*, *El Shaddai* oder *El Verbo* stehen für die Repräsentation des neopfingstlichen Stils in Anpassung an die legitimatorischen Bedürfnisse der modernisierenden oberen Mittelschicht. Ähnlich verhält es sich mit der kolumbianischen Neopfingstkirche *Casa sobre la Roca*. Sie richtet ihr Programm zum »moralischen Wiederaufbau in Kolumbien in einer adäquaten Sprache« direkt auf die »herrschende Klasse des Landes und Freiberufler der Mittel- und der Oberschicht« aus.⁷ Im Laufe der Jahre ist der neopentekostale Stil – insbesondere die in den oberen Schichten heute nur noch marginale Doktrin der »geistlichen Kriegführung« – sozial »nach unten« diffundiert (das sieht auch Semán 2019, 63ff.). Für diese Entwicklung stehen Kirchen wie *Restauración Internacional* oder *Ebenezer* in Guatemala. Diese Entwicklung ist zwar noch nicht alt, aber die Befunde unserer Feldforschung legen es dringend nahe, zwei neopentekostale Habitusformationen voneinander zu unterscheiden. Im Blick auf die politische Bedeutung der unterschiedlichen Organisationen, erlaubt diese Sachlage folgende Differenzierung. Die Organisationen, die in der oberen Mittelschicht und Oberschicht operieren (»Neopfingstkirchen O«), wie die *Fraternidad Cristiana* oder *El Shaddai*, haben schon aufgrund von Finanzstärke und Einfluss der Mitglieder selbst ein besonderes politisches Gewicht, welches von den »Leadern«⁸ der Organisationen durch Kooptation gebündelt werden kann. Dieser

7 <http://casaroca.org/> (Zugegriffen 17.08.2019). Die Organisation ist allerdings durch ihre Nähe zum Ex-Präsidenten Santos eine politische Ausnahme. Sie ist im Übrigen nicht identisch mit der gleichnamigen mexikanischen Organisation. Weiteres zu Kolumbien s. unten 8.7.2.

8 In der religiösen Sprache und der der Wirtschaft in den Amerikas wird der Begriff des *Leaders* (span. *líder*) inflationär gebraucht. Das veranlasst zunächst einmal zu fragen, ob das Funktionieren eines Handlungszusammenhangs nicht mehr ohne hierarchische Befehlsketten (wie in einem Großkonzern) gedacht werden kann und welche Gesellschaftskonzepte sich mit dem Begriff verbinden. Sodann drängt sich die Schwierigkeit der Übersetzung des Begriffs ins Deutsche auf, in dem sich die negative Konnotation des Begriffs glücklicherweise noch nicht verflüchtigt hat. Und schließlich stellt sich die komplexe Frage, wie der Begriff in der Spannung zwischen charisma-

Formation weisen wir vorbehaltlich weiterer Analysen das den Habitus bezeichnende Stichwort »Evangelisierung der Nation« zu, durchaus mit starker politischer Konnotation des Wortes »Nation« und mit dem Verständnis von Evangelisierung als »Christianisierung«. Ähnliches gilt für Organisationen, denen es gelingt, über die obere Mittelschicht hinaus auch breite Fraktionen der unteren Mittelschicht bis hin zur ökonomisch stabilen formellen Unterschicht zu adressieren (wie die Casa de Dios des Predigers Cash Luna).⁹ Deren Führer kommen zu Geld und öffentlicher Präsenz durch die wirtschaftliche Effektivität des Modells »*Properity Gospel*«. Dies wiederum verleiht den Führern, wie Cash Luna, politisches Gewicht aufgrund ihrer medialen Präsenz und ihres Mobilisierungspotenzials. Die politische Autorität dieser religiösen Repräsentanten kommt, aufgrund der Magie der Betriebswirtschaft sozusagen, durch objektive Delegation zustande, ohne dass die Führer jemals explizit durch die Anhänger delegiert worden sind. Die Experten kooptieren de facto ihre religiöse Klientel, ohne sie selbst zu Wort kommen zu lassen. Sie teilen den Habitus der »Evangelisierung der Nation«, und im Blick auf die politische Mobilisierung sind sie ebenso wie die vorgenannten Neopfingstler der neoliberalen Rechten zuzuordnen. Organisationen hingegen, die neopentekostale Symbolik an den religiösen Stil und die Lebensbedingungen der Unterschicht und unteren Mittelschicht anpassen, wie Restauración Internacional oder Ebenezer (»Neopfingstkirchen U«), wirken politisch hauptsächlich durch Einstellung ihrer Mitglieder auf die individualistische Leistungslogik des Neoliberalismus. Wirtschaftlicher Misserfolg wird auf individuelle Ursachen zurückgeführt, die durch religiöse Konformität im Rahmen des kirchlichen Heilsangebots beseitigt werden können. Die entsprechenden Mechanismen werden weiter unten (2.2.3 und 2.3) im Zusammenhang der religiösen Dispositionen und Praktiken deutlich werden. Einstweilen weisen wir das Stichwort »Befreiung von Dämonen« zu und zeigen damit an, dass die (angebliche) Befreiung von dämonischen Kräften in die Abhängigkeit von religiösen Experten führt. Im Blick auf politische Mobilisierung changiert diese Formation zwischen der neoliberalen Rechten (meist die Führer) und der Entpolitisierung (die Anhängerschaft).

Eine weitere pfingstkirchliche Formation wird gebildet von Kirchen wie Agape, Jesús nuestra Fortaleza und anderen oftmals sehr kleinen Gruppierungen, die sich unabhängig von den klassischen Missionskirchen bilden. Diese operieren generell in der urbanen und ruralen Unterschicht. Wenn überregional organisiert, wie Agape, arbeiten die einzelnen Kongregationen dennoch nicht mit nationaler Projektion, sondern mit lokalem Bezug. Allerdings zeigen sich in diesen Kirchen im lokalen Rahmen durchaus Ansätze zur bürgerschaftlichen Kooperation (Reinigung von Bachufern und Wegen, Integration von Drogenabhängigen etc.) und zur Stärkung von Resilienz

tischer Führerschaft und Institution verortet ist. Diese Fragen behandeln wir in *HabitusAnalysis 2* ausführlich (Schäfer 2020b, die folgenden Kapitel: 1.5.5.4 »Social capital«, 259ff.; 1.5.5.6 »Symbolic capital«, 271ff.; 2.2.4.2 »Symbolic power — imposing inequality«, 560ff.). Hier belassen wir es dabei festzustellen, dass wir den Begriff mit »Leiter« oder – wenn ein autoritärer Sachzusammenhang es nahelegt – mit »Führer« übersetzen. Im Zentrum unserer Ausführungen steht allerdings der Begriff »Experte« im Unterschied zu dem des Laien (s. 2.3), der dem Konzept des religiösen Feldes (s. 2.2.4) angepasst ist. Der abstrakte Begriff »Experte« meint Produzenten von »Heilsgütern« (Weber), die die Nachfrage von Laien danach befriedigen.

9 <https://casadedios.org/> (Zugegriffen 17.08.2019).

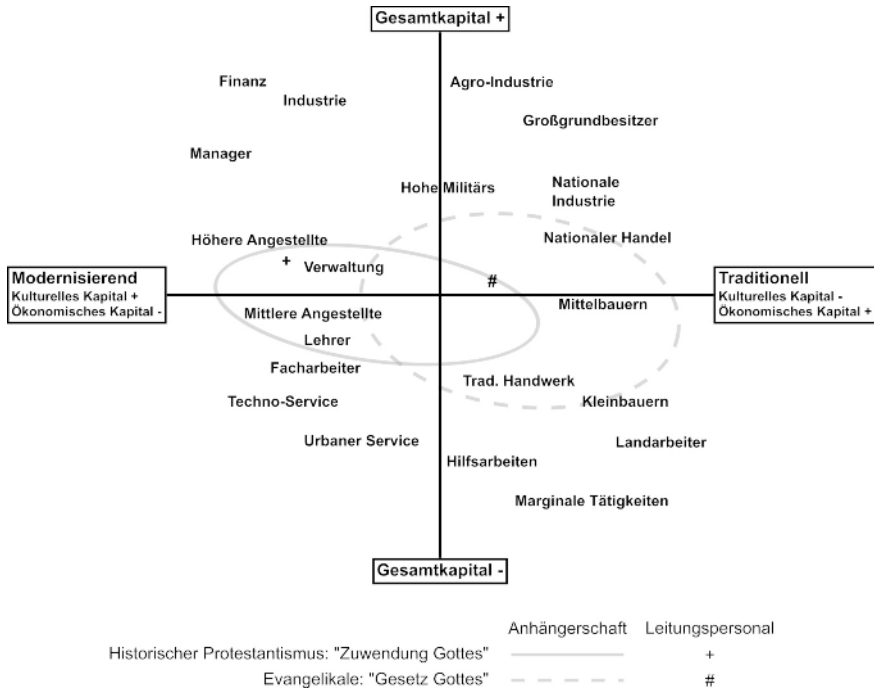
und Renitenz der marginalisierten Bevölkerung. Politische Mobilisierung, wenn sie vorkommt, changiert zwischen linken Basisorganisation und Sozialdemokratie; mehrheitlich aber wird demobilisiert. Diese Tendenz nach links gilt allerdings nicht für sozialmoralische Fragen wie Abtreibung oder Homosexualität. Dennoch bilden sich in Brasilien (und in einigen Ausnahmefällen in anderen Ländern) kleine Organisationen spezifisch für sexuelle Minderheiten. Hier sehen wir einen Habitus des *empowerment* durch entsprechende charismatische Praktiken in der Unterschicht.

Schließlich können auch die Formationen Historischer Protestantismus (presbyterianische und lutherische Kirchen beispielsweise) und klassische Evangelikale (Iglesia Centroamericana, Baptisten oder Nazarener) zugeordnet werden.¹⁰ Für die evangelikalen Kirchen sind in fast allen lateinamerikanischen Ländern die Evangelischen Allianzen wichtige nationale Dachverbände. Diese sind international in der World Evangelical Alliance organisiert; die Historischen Denominationen sind häufig im Lateinamerikanischen Kirchenrat (Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI) und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (World Council of Churches, WCC). Beide Formationen sind heute der Mittelschicht zuzuordnen, die in den meisten lateinamerikanischen Ländern Stagnation und eher negative Entwicklungsperspektiven erfährt. Bei einer relativ großen Schnittmenge zwischen beiden Formationen kann der klassische Evangelikalismus tendenziell den traditionellen Sektoren der Mittelschicht zugerechnet werden, deren Position sich eher aus ökonomischem Kapital als aus Bildungskapital ergibt. Als Stichwort für den Habitus dürfte »Gesetz Gottes« vorbehaltlich genauerer Analysen diese Formation charakterisieren. Im Historischen Protestantismus hingegen überwiegt für die Positionierung eher das Bildungskapital. Man liegt nicht ganz falsch, wenn man annimmt, dass Sozialarbeit im klassischen Evangelikalismus eher am Erhalt eines einigermaßen erträglichen Status Quo und an der Mitgliederwerbung orientiert ist, während sie im Historischen Protestantismus eher auf Strukturveränderungen abzielt. Der entscheidende Unterschied zwischen diesen Strömungen ist jedoch die Vermittlung der religiösen Überzeugungen in die Gesellschaft hinein. Während der Evangelikalismus die »göttlichen Gesetze« meist unvermittelt dekretiert, bemüht der Historische Protestantismus um ethische Vermittlung in den öffentlichen Diskurs. Er orientiert sich an Werten. In der Tradition des liberalen Protestantismus der USA, der Historischen Kirchen in Lateinamerika und der Theologie der Befreiung werden diese Werte im Konzept des Reiches Gottes verankert. Es spricht Vieles dafür, die religiösen Dispositionen des Historischen Protestantismus (zusammen mit evangelikalen, pfingstlichen und katholischen Partner-Gruppierungen) unter dem Stichwort »Werte des Reiches Gottes« zusammenzufassen.

Ein letzter Blick kann hier auf die katholische Kirche geworfen werden, ohne dass aber die Potenziale der Konkurrenz an dieser Stelle diskutiert werden könnten. In den

10 Im Blick auf die spezielle Lage in Guatemala habe ich in einer früheren Publikation Evangelikale und Historischen Protestantismus in einer Formation zusammengefasst. (Schäfer 2015b, 213-214) Dafür gibt es auch heute noch gute Gründe im Blick auf Guatemala – aber auch gute Gründe dagegen. Im Blick auf Lateinamerika als Ganzes und die Tatsache der Mitgliedschaft der jeweiligen Kirchen bzw. Organisationen in kontinentalen (CLAI, CLADE) und globalen Dachverbänden (WCC, WEA) ist eine Differenzierung zwischen zwei distinkten Formationen eher angeraten.

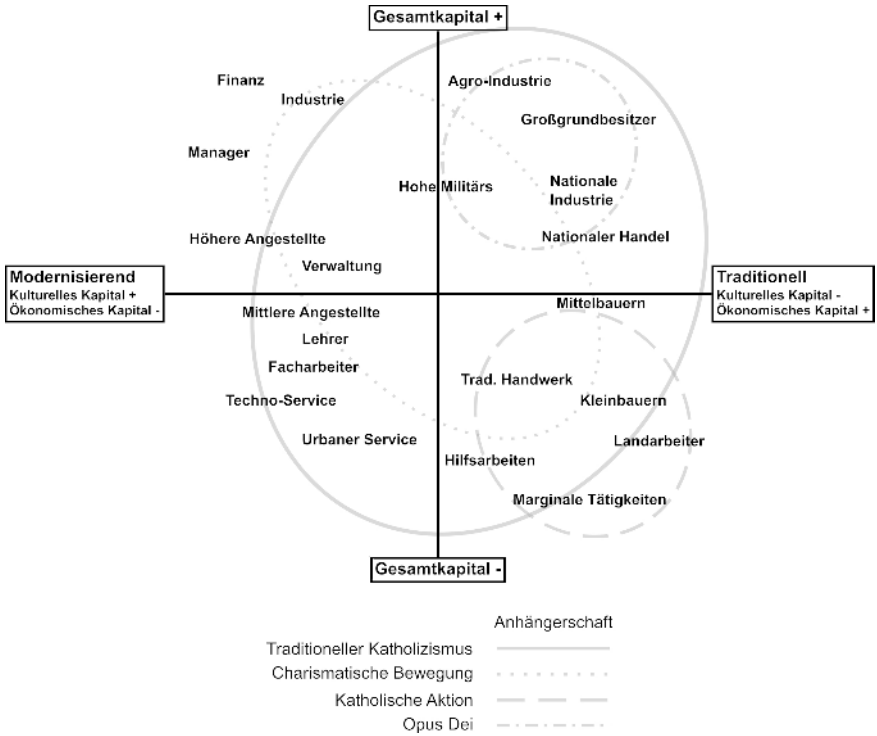
Abbildung 2.2: Sozialer Raum religiöser Formationen: Historischer Protestantismus und Evangelikale – Guatemala 2013



lateinamerikanischen Gesellschaften ist der traditionelle Katholizismus praktisch universal vorhanden. Folgende Ausdifferenzierung von katholischen religiösen Bewegungen innerhalb der kirchlichen Institution ist für die Einschätzung der politischen Praxis der Katholischen Kirche dennoch von Bedeutung. Es fällt auf, dass Opus Dei (ähnlich die Legionäre Christi) eine gesellschaftliche Position repräsentiert, die sonst von keiner religiösen Formation adressiert wird (außer dem offiziellen Traditionskatholizismus): die alte Oberschicht. Die charismatische Bewegung hingegen operiert in etwa denselben gesellschaftlichen Positionen wie die neopentekostalen Kirchen. Die Katholische Aktion bildet eine starke Position in der ländlichen traditionellen Unterschicht und konkurriert um deren Repräsentation mit klassischen Pfingstkirchen. Basisgemeinden der Theologie der Befreiung befinden sich etwa in den Positionen der Mittelschicht, die auch vom Historischen Protestantismus adressiert werden. In diesem Falle erklärt dies die relativ häufig vorkommende Kooperation zwischen beiden religiösen Formationen.

Unser Hauptaugenmerk liegt allerdings auf den religiösen Habitüs und Praktiken der protestantischen Organisationen.

Abbildung 2.3: Sozialer Raum religiöser Formationen: Katholische Kirche – Guatemala 2013



2.2.3 Laien: religiöse Dispositionen und Praktiken

Um ein genaueres Bild davon zu bekommen, wen die Experten religiös-politisch mobilisieren und an welchen Bedarf religiösen Sinnes sie anknüpfen, sei kurz skizziert, was die Anhänger unterschiedlicher religiöser Formationen glauben.¹¹

Dazu sollte man sich zunächst klarmachen, dass religiöse Bewegungen im Wesentlichen wie andere soziale Bewegungen funktionieren; mit dem Unterschied, dass die Deutung von Erfahrungen in unterschiedlichem Maße durch den Bezug auf eine transzendente Größe geleistet wird.¹² Das heißt, Identität und Strategien religiöser Bewegungen entstehen in der Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Erfahrungen vermittelt der Deutung eben dieser Erfahrungen in Relation zu angenommenen Eigenschaften, normativen Setzungen oder Handlungen transzendenter Entitäten. Diese identitäts- und strategiestiftenden Deutungsleistungen sind abhängig von den Erfahrungen und Erfahrungsbedingungen einerseits sowie vom Angebot an Deutungsmitteln andererseits. Mit den fortlaufenden praktischen Prozessen, in denen sich diese

11 Vgl. zur Dynamik von Dispositionen Schäfer 2020b, 55ff., 80ff., 112ff., 175ff. und 295ff.
 12 Für die folgenden Überlegungen vgl. Schäfer 2020c; 2015b; 2005; Schäfer et al. 2015a; 2015b.

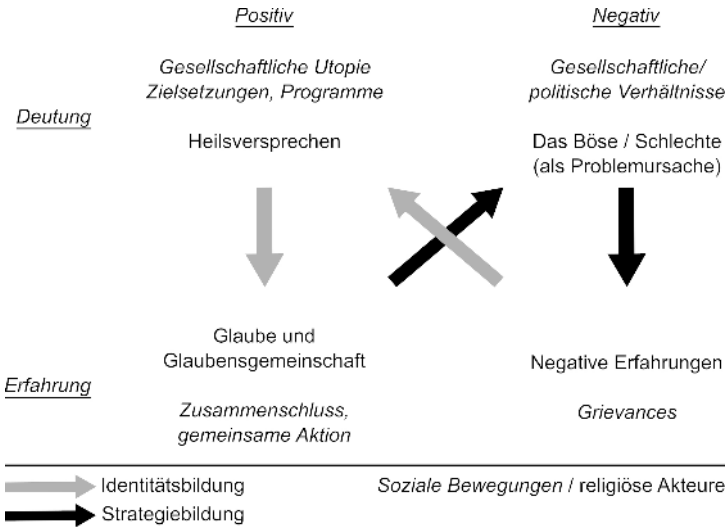
Operationen vollziehen, verfestigen sich bestimmte Muster zu Dispositionen der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns. Diese funktionieren mehr oder weniger ohne bewusstes Kalkül und passen gerade so die Akteure auf besonders effektive Weise ihren Existenzbedingungen an. Die Akteure entwickeln auf diese Weise einen praktischen Sinn für ihre Lebenslage und finden sich mit schlafwandlerischer Sicherheit zurecht. Folglich lässt ihr Reden und Handeln eine bestimmte, abgrenzbare Identität und mehr oder weniger erwartbare Strategien erkennen. Bestimmte Erfahrungen und bestimmte Interpretationen verbinden sich dauerhaft und generieren so Dispositionen; und entsprechend unterschiedlicher Praxiszusammenhänge, in denen sich die Akteure bewegen, verbinden sich verschiedenste Dispositionen zu weitverzweigten Netzwerken. Bestimmte Bereiche eines solchen Netzwerkes – dies ist von besonderer Bedeutung – entsprechen beispielsweise religiösen Aktivitäten, andere politischen, wieder andere ökonomischen, wiederum andere nachbarschaftlichen Beziehungen, und so weiter. Dabei unterscheiden sich die Bereiche voneinander, insofern spezifische, funktional differenzierte Praxisformen jeweils relevant sind. Bei ein und demselben Akteur (kollektiv oder individuell) lassen sich gleichwohl auch Übertragungen von Dispositionen zwischen unterschiedlichen Bereichen zeigen, so dass beispielsweise in Ökonomie *und* Politik *und* Religion individualistische Logiken verfolgt werden. Dies widerspricht nicht der Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung, die Bourdieu mit seiner Feldtheorie vorliegt. Es entspricht lediglich der Tatsache, dass das Handeln ein- und desselben Akteurs in unterschiedlichen Feldern Effekte erzeugt und die Aufmerksamkeit dieses Akteurs genießt. Der Kampf der Experten in spezifischen Feldern folgt einer anderen Erklärungsabsicht (siehe 2.2.4 und 2.3).

Eine weitere analytische Leistung unserer Netzwerktheorie der Identität ist die, dass sie unterschiedliche Akteursgruppen nicht kategorisch voneinander trennt wie unterschiedliche Substanzen. Vielmehr erlaubt sie, Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen den Dispositionsnetzwerken verschiedener Akteure genau zu bestimmen; die Differenz also als kontinuierlichen Übergang zu begreifen. Dies wiederum erlaubt in der empirischen Analyse zu verstehen, warum und wie sich in einer bestimmten Lage eine Gruppe X von einer Gruppe Y mobilisieren lässt, ein anderes Mal aber nicht: Bestimmte Netzbereiche und die entsprechenden Dispositionen der verschiedenen Akteure sind einander ähnlich – die Netze »überlappen einander« –, andere aber nicht. Entspricht die Lage nicht den Dispositionen beider Akteure, werden eben nicht beide mobilisiert. Was nun die Mobilisierung von religiösen Akteuren für politische Ziele angeht, so ist keineswegs jeder Bereich der Dispositionsnetzwerke gleich gut geeignet. Mobilisierung erfolgt dann, wenn die mobilisierenden Akteure, wie beispielsweise Prediger oder politische Aktivisten, bestimmte Dispositionen adressieren können, die für die religiösen Praktiker relevant sind und sich mit politischer Programmatik verbinden lassen. Das ist in religiösen Kreisen etwa bei den Themen Familie und Abtreibung der Fall.

Auf der Grundlage dieser theoretischen Überlegungen kann man ein relativ einfaches Modell konstruieren, um die wichtigsten Dispositionen für die Identitäts- und Strategiebildung unterschiedlicher Akteure systematisch zu ermitteln.¹³ Es dient zur

13 Vgl. genauer Schäfer 2015b, 287ff. und 327ff.; Schäfer et al. 2015a, 2015b.

Abbildung 2.4: Praxeologisches Quadrat; Herausbildung von Identität und Strategie

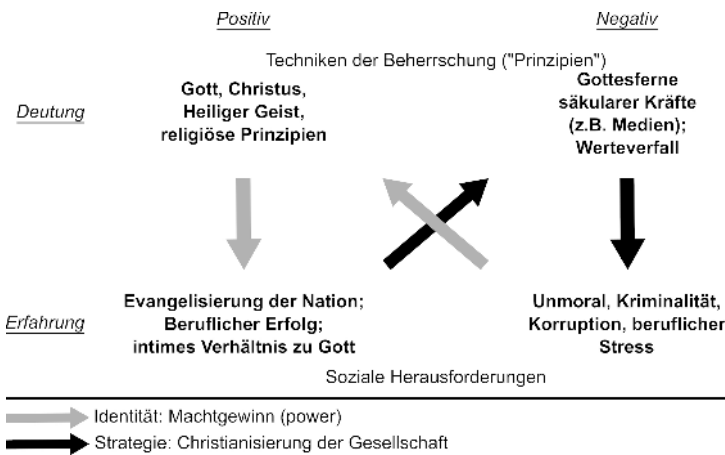


Analyse von Textmaterial wie etwa Interviews, Reden, Websites, Blogs usw. In der Abbildung 2.3 (Herausbildung von Identität und Strategie) wird die Logik des Modells auf soziale Bewegungen allgemein (kursiver Text) und auf religiöse Akteure angewandt. Der Durchgang durch das Modell startet bei den »negativen Erfahrungen«, die von den Akteuren artikuliert werden. Bei sozialen und religiösen Bewegungen sind dies *grievances*, das heißt von den Bewegungen bemängelte soziale Zustände. Das kann alles Mögliche sein. Es muss sich nicht um religiöse Probleme handeln; erfahrungsgemäß sind es gerade nicht-religiöse Problematiken. Den negativen Erfahrungen werden Ursachen zugeschrieben. Soziale Bewegungen sehen hier meist strukturelle gesellschaftliche Bedingungen; religiöse Akteure können hier ebenfalls auf gesellschaftliche Bedingungen rekurrieren, sind aber ebenso frei, transzendente Ursachen anzunehmen wie beispielsweise den Teufel, das Böse oder das Ende der Welt. Die eingangs genannten negativen Erfahrungen werden mit positiven Interpretamenten konterkariert (die den negativen Interpretamenten konträr gegenüberstehen). Bei sozialen Bewegungen sind dies beispielsweise gesellschaftliche Utopien, die Zielsetzungen und Programme der jeweiligen Bewegung; bei religiösen Akteuren ist dies ihr spezifisches Heilsversprechen, wie beispielsweise heiliges Wissen aus der Bibel, die Wiederkehr Jesu Christi oder die Macht des Heiligen Geistes. Aus dieser positiven Programmatik wird dann die praktisch erfahrbare Identität der Bewegung konstituiert. Religiöse Akteure glauben und schließen sich in Gemeinden zusammen, soziale Bewegungen bilden Gruppen und führen gemeinsame Aktionen durch. Ausgehend von dieser Position – der positiven Erfahrung – lassen sich Strategien beschreiben als Aktionen, die gegen die Ursachen des eingangs festgestellten Übels gerichtet sind. Soziale Bewegungen richten sich gegen die von ih-

nen festgestellten *grievances*, indem sie deren Ursachen in der Sozialstruktur zu beseitigen anstreben; religiöse Bewegungen machen sich daran, etwa den Teufel auszutreiben.

Mit dieser Methodik lassen sich religiöse Formationen scharf voneinander abgrenzen.¹⁴ Da die Pfingstbewegung in Lateinamerika eine besondere Rolle spielt, werden wir uns im Folgenden auf sie konzentrieren. Dabei wird deutlich, dass von »der« Pfingstbewegung als einheitlicher sozialer Größe nicht die Rede sein kann. Sie ist mittlerweile diversifiziert in unterschiedliche Formationen, die sich nach religiöser Nachfrage der Laien und deren Verarbeitung durch religiöse Symbolik deutlich voneinander unterscheiden. Hierbei wird unter anderem an den Beispielen deutlich werden, dass religiöse Symbole – kognitive Operatoren wie z.B. das Konzept »Heiliger Geist« – keineswegs immer dasselbe bedeuten, sondern dass sie entsprechend ihres Verwendungszusammenhangs unterschiedliche Bedeutung annehmen.¹⁵ Zudem werden hier die Dispositionen der durchschnittlichen Anhänger einer bestimmten Formation wiedergegeben, nicht die der jeweiligen religiösen Experten. Diese werden in den empirischen Kapiteln zu den unterschiedlichen Ländern analysiert.

Abbildung 2.5: Praxeologisches Quadrat: Neopfungstler, obere Mittelschicht – Guatemala



Im Blick auf die neopfungstliche Bewegung zeigt die Analyse des religiösen praktischen Sinns in der Tat, dass mit der Diversifizierung der Bewegung »nach unten« sich zwei sehr unterschiedliche religiöse Habitusformationen – bei einigen gleichbleibenden Stilmerkmalen – herausgebildet haben.

14 Methodisch funktioniert die Analyse so, dass zunächst die Habitusformationen ermittelt werden, um dann in den sozialen Raum und das religiöse Feld projiziert zu werden.
 15 Ludwig Wittgenstein würde in seinem Spätwerk vom Zusammenhang zwischen Sprachspiel und Lebensform sprechen.

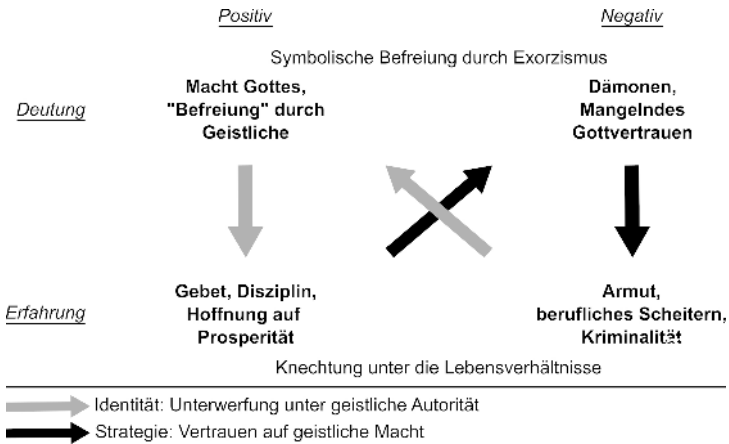
Die *neopfingstliche Formation* in der aufsteigenden oberen Mittelschicht und Oberschicht¹⁶ bearbeitet vornehmlich die negativen Erfahrungen von Kriminalität, Korruption und Unmoral in der Gesellschaft sowie vor allem von erheblichem Stress im Beruf. Die Gläubigen – nicht die Experten! – leiten die Ursachen der negativen Erfahrungen aus sozio-religiösen Phänomenen ab, wie der Säkularität von gesellschaftlichen Akteuren (wie etwa den Medien), die Gottesferne gleichkommt und einem allgemeinen Werteverfall Vorschub leistet. Beruflicher Stress wird thematisiert, dessen Gründe werden allerdings kaum erwähnt. Konterkariert werden die negativen Erfahrungen mit allgemein gehaltenen religiösen Repräsentanzen des Numinosen, der Moral und des sozialen Erfolges (Gott, Heiliger Geist, Prinzipien, Prosperität). Dabei sind die »Prinzipien« häufig religiös verbrämte pragmatische Verhaltensregeln, wie sie in der US-amerikanischen Motivationsliteratur des *Positive Thinking* und des Coaching verbreitet sind. Auf der Erfahrungsebene – in der Modellposition »positive Erfahrung« – ergibt sich aus dieser religiösen Orientierung ein methodisch auf beruflichen Erfolg ausgerichtetes Leben, das, ganz im Stil bürgerlicher Individualität, in einem intimen Verhältnis zu Gott gründet. Ohne dass die Gründe für beruflichen Stress benannt würden – was auf eine Kritik der neoliberalen Reproduktion hinauslaufen müsste –, kann so der Stress methodisch angegangen werden. In der gottesdienstlichen und gemeindlichen Praxis wird das motivationale Programm mit einem an emotionaler Wellness orientierten Stil begleitet. Was die gesellschaftlichen Probleme angeht, so soll deren »Heilung« mit einer Evangelisierung, also »Christianisierung«, der gesamten Gesellschaft erzielt werden, die die Säkularität einflussreicher Akteure als Ursache der Probleme bekämpft. Dieses unter Mitgliedern verbreitete Programm zielt auf christlichen Einfluss auf Regierungsebene, aber nicht unbedingt auf Theokratie. Es kann unter gegebenen Umständen allerdings leicht theokratisch radikalisiert werden. Alles in allem handelt es sich hier um einen religiösen Habitus, der den beruflichen und sozialen Handlungschancen von Freiberuflern wie Architekten und Ärzten, Softwareingenieuren, mittleren und höheren Angestellten, Managern oder auch Industriellen entspricht. Den sozialen Herausforderungen begegnet man mit Techniken, um sie zu beherrschen.

Von einem deutlichen Mangel an Handlungsmöglichkeiten ist der religiöse Habitus der *neopfingstlichen Formation in der Unterschicht* geprägt, so wie sie Arbeitslosen, Bauchladen-Verkäufern, Hausmädchen, Boten, *Maquila*-Arbeiterinnen, Taxifahrern, Pächtern kleiner Kioske und so weiter entsprechen.

Hier wird unter der Kategorie der negativen Erfahrung ebenfalls durchweg Kriminalität genannt. Doch dazu summieren sich sehr konkrete Erfahrungen von ökonomischer Knappheit oder gar Not, Krankheit, familiärer Dauerüberlastung und Chancenlosigkeit im Beruf – kurz, das umfassende Phänomen der Armut. Hier werden die Ursachen für die schwierige Lage sehr viel stärker auf die Personen der Glaubenden bezogen. Häufig wird genannt, dass sie mangelndes Gottvertrauen haben oder auch

16 Das hier dargestellte praxeologische Quadrat repräsentiert die *Fraternidad Cristiana*, eine baptistische geprägte Neopfingstkirche in Guatemala. Sie unterscheidet sich von anderen Organisationen der *Formation MANAGEMENT*, wie etwa *El Shaddai*, durch eine nüchternere Praxis und deutlich weniger Emphase auf »geistliche Kriegführung«. Das schlägt sich auch im praxeologischen Quadrat nieder.

Abbildung 2.6: Praxeologisches Quadrat: Neopfingstler, untere Mittelschicht

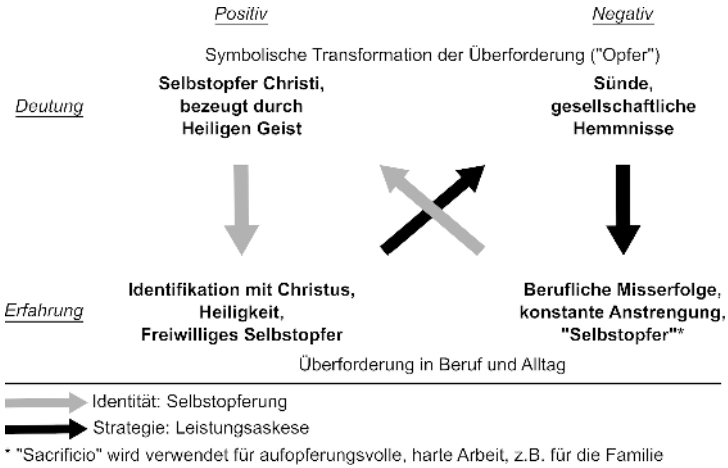


unter einem schädigenden und krankmachenden Einfluss von Dämonen leiden. Dieser Ursachenzuschreibung entsprechend hat es wenig Sinn, Armut und berufliches Scheitern etwa mit gewerkschaftlichem Engagement zu konterkarieren. Den negativen Erfahrungen wird vielmehr die Macht Gottes entgegen gehalten, die von den geistlichen Leitern der Kirchen repräsentiert wird und sich in deren Fähigkeit zur Befreiung von dämonischen Einflüssen konkretisiert. Hat man sich dieser Autorität unterworfen, so kann man ein Leben mit Gebet und Disziplin führen und damit auch wieder auf ein wenig Prosperität hoffen. Das Gebet stärkt das Gottvertrauen und wirkt gegen Dämonen; und die Disziplin soll Wunder wirken bei hoffnungslosen wirtschaftlichen Lagen. Auch wenn Evangelisierung auf der Ebene der kirchlichen Organisation weiterhin thematisch bleibt, liegt der Akzent der Strategiebildung für die Gläubigen dennoch auf dem persönlichen Handeln zur Verbesserung der eigenen Situation (Gebet, Disziplin und Änderung des Lebenswandels) sowie auf symbolischen Aktionen zur Verbesserung der Gesellschaft (Gebet). Unter dem Strich kann man eine Anpassung der Glaubenden an die untersten Bereiche der neoliberalen Reproduktion beobachten, die funktioniert über die Individualisierung und Selbstzuweisung von Schuld für wirtschaftliches Scheitern und vorübergehende psychische Restitution durch die Unterwerfung unter eine (geistliche) Autorität. Der Knechtung unter Marginalität wird die symbolische Befreiung durch Exorzismus entgegengesetzt. Das neopfingstliche Modell der geistlichen Kriegführung wird hier aus dem religiös-politischen Raum in den Bereich der Alltagsökonomie transponiert und – im Endeffekt – gegen die Glaubenden selbst zum Einsatz gebracht.

Die klassischen Pfingstkirchen wie beispielsweise die Asambleas de Dios oder die Iglesia Cuadrangular haben sich in den meisten lateinamerikanischen Ländern im Blick auf ihren religiösen Stil »evangelikalisiert«. Die Mitglieder der zweiten oder dritten Generation haben es zu einer Position der (unteren) Mittelschicht gebracht. Enthusiastische Praktiken in den Gottesdiensten haben durch Routinisierung nachgelassen, und der

religiöse Diskurs nimmt weniger Bezug auf den Heiligen Geist und damit auf charismatische Legitimation, sondern tendiert zur biblizistisch-rationalen Legitimation und zum thematischen Bezug auf die Person Christi.

Abbildung 2.7: Praxeologisches Quadrat: Klassische Pfingstler, (untere) Mittelschicht

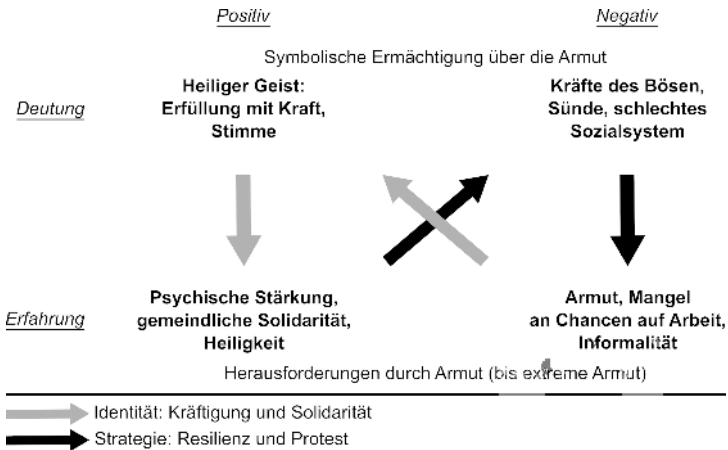


Die Lebenswelt der klassischen Pfingstler ist weniger von krasser Marginalität gekennzeichnet als von dem anstrengenden und andauernden Versuch, als Kleinbauer, Arbeiter, kleiner Büroangestellter, Warenhausverkäufer, Supermarktkassiererin oder Eigentümer eines *kleinen* Handwerksbetriebes den Alltag zu meistern und den Kindern eine passable Schulbildung zu ermöglichen. Ein solcher Mensch »opfert sich auf«, tagaus tagein, für ein bescheidenes Auskommen seiner Familie, um ein wenig sparen und vielleicht (auch erst in der nächsten Generation) ein wenig aufsteigen zu können. Diese Erfahrungswelt wird (harmonisch) konterkariert mit dem Selbstopfer Christi, der sich selbst für die pfingstlichen Gläubigen geopfert hat, um sie von ihren Sünden (Unzulänglichkeiten) zu befreien, was – hier eine pentekostale Reminiszenz – durch den Heiligen Geist bezeugt wird. Der stark am Heiligen Geist orientierte Enthusiasmus ist abgeebbt zugunsten einer eher evangelikalten Konzentration auf die Gestalt des gekreuzigten Erlösers. Dass die Gläubigen in ihrem Alltag »sich aufopfern« für ihre Familie und das tägliche Brot, wird symbolisch gespiegelt und in seiner Bedeutung invertiert: Christus opfert sich am Kreuz für die Gläubigen. Bezogen auf die Erfahrungsebene entsteht so eine Disposition zur Legitimation und Verstärkung der aufopfernden Anstrengung für ein besseres Leben. Durch die Identifikation mit Christus erhält das Leben in »Aufopferung« nun auch die Eigenschaft der Heiligkeit, die als moralisch einwandfreier Lebenswandel verstanden wird, der wiederum zum Erfolg beruflicher Anstrengung beiträgt. Durch Verstärkung des aufopferungsvollen Handelns werden die Sünden – verstanden im Wesentlichen als moralische Verfehlungen und Unzulänglichkeiten – beseitigt oder jedenfalls minimiert und dadurch, so das Versprechen, auch die sozioökonomischen Hemmnisse eines Aufstiegs zu bescheidenem Wohlstand beseitigt. Es

liegt auf der Hand, dass für diesen Habitus eine individualistische und relativ rigorose Ethik plausibel ist; aber auch die Sensibilisierung für die Lage von Menschen, die zu Opfern der gesellschaftlichen Lage geworden sind.

Opfer der gesellschaftlichen Lage sind zweifelsohne die Marginalisierten, unter denen *kleine unabhängige Pfingstgemeinden* arbeiten, wie etwa die im Modell des sozialen Raumes genannten.

Abbildung 2.8: Praxeologisches Quadrat: Unabhängige Pfingstler, Unterschicht



Diese unabhängigen, oft spontan gegründeten oder aus Abspaltungen der klassischen Pfingstkirchen entstandenen Gemeinden arbeiten unter Bedingungen der Marginalisierung ähnlich denen, unter denen die Mitglieder der an der Unterschicht orientierten Neopfungstkirchen leben. Allerdings ist es sehr wahrscheinlich, dass die Mitglieder der kleinen Kirchen in ihrem Alltag sehr viel stärker in ihre Stadtviertel und unmittelbaren Nachbarschaften integriert sind, ebenso wie in das Gemeindeleben dieser Kirchen. Dadurch besteht bei diesen Gemeinden von vornherein ein größerer Sinn für gegenseitige Verpflichtungen und Solidarität. Ihre negativen Erfahrungen sind geprägt durch die ihre nicht formalisierte Existenz (oft nicht einmal persönliche Dokumente, keine Grundstückstitel auf einstmals besetzte Kleinstgrundstücke, keine offizielle Eintragung prekärer Kleinstbetriebe wie Werkstätten usw.), Chancenlosigkeit auf dem Arbeitsmarkt und viele andere Probleme, die sich mit dem umfassenden Phänomen von Armut und extremer Armut verbinden. Diese Gemeinden konterkarieren die negative Erfahrung häufig mit enthusiastischen gottesdienstlichen Praktiken, die die Präsenz des Heiligen Geistes auf den Mitgliedern in Szene setzen sollen. Die Idee ist, dass die Mitglieder durch diese enthusiastischen Erfahrungen die Macht des Heiligen Geistes in sich selbst gegenwärtig empfinden. Dadurch werden die negativen gesellschaftlichen Erfahrungen nicht nur delegitimiert; sondern den Mitgliedern wird symbolisch die Fähigkeit zugesprochen, sich ihnen zu widersetzen. Der »Erfüllung« mit Kraft und Resilienz entspricht demgemäß auch der Zuspuch von »Stimme«, also Mitspracherecht, in religiösen aber auch in sozialen Angelegenheiten, rituell symbolisiert durch

Glossolie.¹⁷ Mit dieser »Erfüllung« durch den Heiligen Geist wird den Gemeindegliedern persönliche Würde zugesprochen, die ihnen in ihrem Alltagsleben konstant verweigert wird. Auf der Erfahrungsebene kommt dies einer psychischen Stärkung gleich, die eingebunden ist in eine praktische Logik gemeindlicher Solidarität. In diesem Zusammenhang wird auch die Heiligkeit – wengleich immer noch stark moralisch konnotiert – gemäß dem alten methodistischen Modell eher als Solidarität mit den anderen Gemeindegliedern sowie auch mit der weiteren Nachbarschaft verstanden. Für die Entwicklung von Strategien ist es notwendig, die Ursachen der negativen Erfahrungen zu benennen. Dies kann unterschiedlich erfolgen. Nicht selten werden profane Ursachen wie ein schlechtes, ungerechtes gesellschaftliches System und Gewaltakteure wie kriminelle Banden genannt. Diese Faktoren können allerdings auch religiös stark konnotiert werden, so etwa als dämonische Mächte, die als Geist der Ungerechtigkeit oder Geist der Gewalt und Korruption etc. aktiv sind. Damit findet praktisch eine »geistliche Kriegführung« von unten statt (ohne dass dies Konzept, jedenfalls in unseren Interviews und Gesprächen mit diesen Akteuren, programmatisch vertreten worden sei wie bei den Neopfingstlern). Im Unterschied zu den neopfingstlichen Organisationen werden hier die Mitglieder nicht kraft ritueller Akte von Geistlichen mit der »Macht des Heiligen Geistes erfüllt«, sondern kraft eigener ekstatischer Erfahrung. Es handelt sich hier also um religiöse Ermächtigung von marginalisierten Menschen. Wie sehr die strategischen Exorzismusgebete allerdings nicht nur gegen den Geist der Ungerechtigkeit sondern auch gegen ungerechte soziale Strukturen helfen, bleibt dahingestellt. Allerdings läuft die nicht-religiöse Ursachenzuschreibung (ungerechtes Gesellschaftssystem) mit der starken negativen Konnotation als dämonisch beeinflusst auch auf eine entschiedene Positionierung gegen systemisch bedingte Ungerechtigkeit hinaus. Dies wiederum schafft Offenheit für Kooperation mit nicht-religiösen Grassroots-Initiativen und für reformorientierte, linke politische Alternativen – vorausgesetzt, diese operieren nicht allzu stark mit Forderungen nach freier Entscheidung über Abtreibung und/oder homosexuellen Ehen.

Zu den *evangelikal*en Akteuren sei hier gesagt, dass sie dazu tendieren, negative gesellschaftliche Erfahrungen wie Kriminalität, Korruption oder Armut teils auf moralischen Verfall, teils aber auch auf strukturelle Probleme zurückzuführen. Konterkariert werden diese Erfahrungen und Ursachenzuschreibungen in der Regel auf rationalistische Weise mit dem biblischen, das heißt dem göttlichen Gesetz. Dies läuft auf einen Habitus der Disziplin und der moralischen Konsolidierung hinaus. Dabei werden allerdings nicht nur sozialmoralische Strategien (Stärkung der moralischen Kompetenz durch religiöse Erziehung) eingeschlagen, sondern in immer stärkerem Maße auch sozialpolitische Forderungen gestellt und entsprechende Initiativen ergriffen.

Der *Historische Protestantismus* ist mittlerweile in vielen lateinamerikanischen Ländern (vielleicht mit Ausnahme der Lutherischen Kirchen in Brasilien, Chile und Argentinien oder auch der Methodisten in Argentinien und Brasilien) dem Evangelikalismus sehr ähnlich geworden. Ein wichtiger Unterschied dürfte sein, dass nicht zuletzt durch

17 Ekstatisches Reden in unverständlichen Lauten, das als Sprache des Heiligen Geistes gedeutet wird.

die Einbindung in ökumenische Strukturen wie den Lateinamerikanischen Kirchenrat (CLAI) die Problematiken von sozialer Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung schon länger auf dem Programm stehen und intensiver adressiert werden. Allerdings muss man bei diesem Befund berücksichtigen, dass der Historische Protestantismus in Lateinamerika von Mitgliederschwund und Überalterung gekennzeichnet ist. Im Kampf um die stärkste Position im religiösen Feld ist er stark ins Hintertreffen geraten.

2.2.4 Religiöses Feld: Die Konkurrenz der Experten

Die vielfach festgestellte Diversifizierung des religiösen Feldes in Lateinamerika wirft Fragen nach den Machtverhältnissen im Feld und nach der Abgrenzung der religiösen Dynamik gegenüber anderen gesellschaftlichen Prozessen auf, wie etwa politischen oder ökonomischen (vgl. Schäfer 2020b, 730ff.).

Die Soziologie funktionaler Differenzierung ermöglicht es, relativ selbständige Funktionsbereiche gemäß ihrer eigenen praktischen Logik zu beschreiben, beispielsweise als Systeme (Luhmann). Statt mit dem Systembegriff arbeiten wir mit Bourdieus Begriff des Feldes, um die Bereiche differenzieren und beschreiben zu können. Es ist wichtig zu beachten, dass diese Differenzierung Modellcharakter trägt. Das heißt, sie ist das Resultat einer bestimmten Fragestellung, die bestimmte Faktoren zu sehen ermöglicht, andere aber ausdrücklich nicht. In diesem Sinne ermöglicht das Modell des religiösen Feldes die Darstellung der Konkurrenzverhältnisse zwischen Anbietern religiöser Güter (»Heilsgüter«, Max Weber), also religiösen Experten. Mit anderen Worten, das Modell bietet einen Blick auf die Architektur der Macht im Feld religiöser Angebote und deren Vertreter. Diese Macht – das religiöse Kapital der Experten – hängt von zwei Faktoren ab. Erstens müssen sie in der Öffentlichkeit Glaubwürdigkeit genießen, damit sie überhaupt in der Lage sind, Anhänger für sich zu mobilisieren. Zweitens müssen sie über eine effektive Organisationsstruktur verfügen, um sich präsentieren und Einfluss nehmen zu können. Damit lässt sich das Modell des Feldes mit zwei Dimensionen konstruieren: Glaubwürdigkeit und Organisiertheit.¹⁸ Je höher der Score einer Organisation unter beiden Hinsichten ist, umso mehr religiöses Kapital hat sie zur Verfügung.

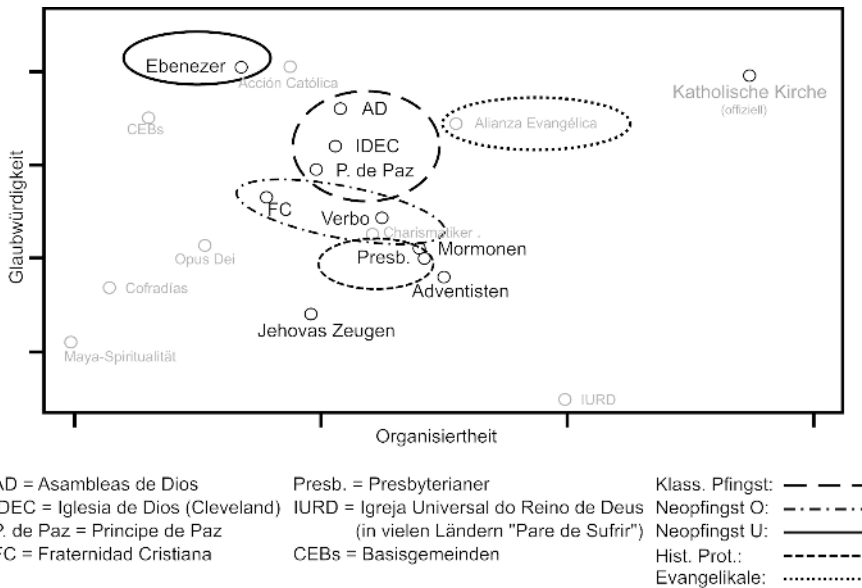
Auf diese Weise ergänzt das Modell des religiösen Feldes die Verortung des Leitungspersonals im sozialen Machtgefüge (dargestellt als sozialer Raum) um die weitere Information, wie gut oder schlecht die Repräsentanten der verschiedenen religiösen Organisationen zur öffentlichen Mobilisierung in der Lage sind. Die Fähigkeit zur Mobilisierung von Anhängerschaft kann als symbolisches und soziales Kapital der jeweiligen Experten verstanden werden. Dies wiederum kann in politisches Kapital konvertiert werden wodurch die das politische Feld und dessen Machtverhältnisse verschoben werden können. In diesem Sinne ist die gemeinsame Betrachtung der unterschiedlich

18 Erstere kann durch repräsentative Befragungen nach einem umgewandelten Muster aus der Wahlforschung ermittelt werden, letztere durch organisationssoziologische Analyse. Der Glaubwürdigkeitswert wird im Folgenden mit »GW« bezeichnet. Zu Details siehe Seibert 2010; 2018.

definierten Positionierungen ein wichtiger Schlüssel, um das Maß des politischen Einflusses religiöser Organisationen einzuschätzen.

Allgemeine Beobachtungen zum Wachstum des Protestantismus und zur Abnahme des katholischen Bevölkerungsanteils lassen vermuten, dass die Katholische Kirche gegenüber dem Protestantismus einen derartigen Machtverlust erleidet, dass ihre Machtposition im religiösen Feld tendenziell gefährdet sein könnte. Dies ist besonders der Fall im Blick auf Guatemala, wenn man sich allein auf die Information verlässt, dass fast die Hälfte der Bevölkerung mittlerweile protestantisch ist. Auch der soziale Einzugsbereich großer protestantischer Kirchen zeigt einen religiösen Kampf um die Mitte der Gesellschaft an. Die vom bloßen Bevölkerungsanteil und der Position im Sozialraum nahegelegte religiöse Schwächung kann im Feldmodell allerdings *nicht* bestätigt werden. Die Katholische Kirche Guatemalas ist zwar im lateinamerikanischen Vergleich schwach, ist aber dennoch trotz des hohen protestantischen Bevölkerungsanteils im religiösen Feld des Landes exzellent positioniert.

Abbildung 2.9: Religiöses Feld, Guatemala 2013



Im religiösen Feld geht es letztlich darum, wer definieren kann, was die legitime Zivilreligion ist. Und damit geht es auch um politischen Einfluss. Wenngleich dieser Kampf härter geworden ist, hat die Katholische Kirche (mit ihren vielen religiösen Bewegungen) weiterhin die Position des Hegemons im religiösen Feld inne. Sie verbindet nach wie vor einen hohen relativen Glaubwürdigkeitswert (GW 2,79)¹⁹ mit gewohnt

19 Bei einer Streuung im gesamten Feld zwischen 2,22 und 2,81; nur die IURD liegt mit 1,84 weit darunter.

komplexer und öffentlichkeitswirksamer Organisation. Dazu dürfte auch die charismatische Mobilisierung (Charismatiker) der letzten Jahrzehnte beigetragen haben, wenn auch nicht so stark wie vermutet (GW 2,47 versus *Acción Católica* [Katholische Aktion] 2,81). Eine Stärke der Katholischen Kirche liegt eben auch darin, dass sie unterschiedliche religiöse Stile für verschiedene Zielgruppen in einer Institution integriert. Mit hoher Glaubwürdigkeit und nicht sehr ausgeprägter Organisationskomplexität praktiziert etwa die *Acción Católica*, die tief in der ländlichen Bevölkerung verankert ist und sich stark für soziale Fragen einsetzt. Ebenfalls einen hohen Glaubwürdigkeitswert genießen die katholischen Basisgemeinden (CEB), allerdings bei noch niedrigerer Organisiertheit. Der *Opus Dei* kann nur einen Glaubwürdigkeitswert unterhalb des Durchschnitts auf sich vereinen, vermutlich da das partikulare Interesse der Organisation allzu deutlich ist.

Nimmt man an, dass in diesem Modell die ideale Linie für ein stabiles religiöses Feld von links unten nach rechts oben verläuft, so bestätigt die Position der Katholischen Kirche rechts oben ihre hegemoniale Stellung. Ihr hoher Glaubwürdigkeitswert wird flankiert von der starken Organisiertheit ihres Apparats und damit von einer Kapazität zur Entscheidungsgeneralisierung, die allen anderen religiösen Akteuren weit vorausliegt.

Im Blick auf die *protestantischen Organisationen* zeigt sich nun ein interessantes Bild. Insbesondere die neopfingstlichen Kirchen der Unterschicht, hier repräsentiert durch Ebenezer, nehmen eine bemerkenswerte Position ein mit einem Glaubwürdigkeitswert (GW 2,81) so hoch wie die Katholische Aktion, allerdings mit niedrigerer Organisationskomplexität. Als Ausreißer aus der Ideallinie stören sie die Stabilität des Feldes und damit die katholische Hegemonie, ohne sie aber ernsthaft zu gefährden. Deutlich stärker präsent – wenn auch mit leicht geringeren Glaubwürdigkeitswerten – ist der Block aus klassischen Pfingstkirchen,²⁰ insbesondere wenn man ihn zusammen sieht mit der Evangelischen Allianz. Interessanterweise ergeben sich in der religiösen Praxis immer wieder Gelegenheiten zur Zusammenarbeit zwischen diesen Pfingstkirchen und der Evangelischen Allianz, und das in ganz Lateinamerika. Mit nur mittleren Glaubwürdigkeits- und Organisationswerten bilden die Neopfingstkirchen der Oberschicht einen eigenen Block unterhalb der klassischen Pfingstkirchen. Diese erstaunlich niedrige Positionierung im Blick auf die Glaubwürdigkeitswerte scheint Kritiken zu reflektieren, die man in Interviews und Gesprächen immer wieder gegen die »Oberschichtskirchen« zu hören bekommt: es seien nur Kirchen für die Reichen, man werde dort dauernd zum Spenden aufgefordert, man könne sich nicht angemessen kleiden, und Ähnliches. Die Tatsache, dass aber jedenfalls diese Werte erreicht werden, lässt sich vermutlich nicht zuletzt auf die Medienpräsenz charismatischer Führungsgestalten zurückführen. Das immerhin mittlere Mobilisierungspotenzial lässt sich über die Medienpräsenz relativ leicht auch für politische Kooptations- und Repräsentationsstrategien nutzen. An dieser Stelle kommt nun die Tatsache ins Spiel, dass die Mitglieder dieser Kirchen zu einem großen Anteil der oberen Mittelschicht und, in geringerem

20 *Asambleas de Dios*, *Iglesia de Dios*, und *Principe de Paz*. Die Letztere ist eigentlich eine unabhängige Pfingstkirche, aber seit der Abspaltung von den *Asambleas* 1955 bis heute ähnlich etabliert wie klassische Missionskirchen.

Maße, der Oberschicht angehören. Damit steigen über nichtreligiöse Faktoren wie Finanzaufkommen und informelle politische Kontakte die Handlungschancen dieser Organisationen, wenn es darum geht, das politische Feld zu beeinflussen. Dies gelingt besonders dann, wenn Führungspersonal der Neopfingstkirchen aus der Unterschicht für gemeinsame Unternehmungen wie etwa Wahlwerbung gewonnen werden kann, da damit eine wesentlich höhere Mobilisierungskapazität erreicht wird.

In diesem Zusammenhang ist ein anderer Ausreißer von besonderer Bedeutung. Die brasilianische Igreja Universal do Reino de Deus (IURD in der Grafik) operiert in allen lateinamerikanischen Ländern, häufig mit dem Slogan »Pare de sufrir« (Hör auf zu leiden). In Guatemala und Nicaragua hat sie bei unseren Surveys den weitaus niedrigsten Glaubwürdigkeitsscore erzielt. Dies entspricht meinen Informationen, Gesprächen und Interviews in anderen lateinamerikanischen Ländern, außer in Brasilien. Meist wird der exzentrische Rekurs auf Magie kritisiert.

Was den Historischen Protestantismus angeht (in Guatemala vor allem Presbyterianer), sind Glaubwürdigkeits- und Organisationswerte ähnlich wie die der neopentekostalen Organisationen aus der Oberschicht. Dies liegt allerdings eher daran, dass die Praxis der Historischen Kirchen aufgrund ihrer langen Dauer bekannt ist und tendenziell zum nationalen Kulturerbe gerechnet wird. Jedenfalls kann man kaum annehmen, dass die Öffentlichkeitswirksamkeit und Effizienz ihrer zum großen Teil ökumenischen Projekte vor einer finanzstarken Klientel gefördert werden.

Die schwächste Position im Feld hat aufgrund ihres Glaubwürdigkeitwertes (GW 2,22) und sehr schwacher Organisiertheit die nichtchristliche guatemaltekeische Maya-Bewegung inne. Dies kann klar auf deren ethno-religiöse Spezifik zurückgeführt werden. Diese wird von vielen rassistisch orientierten Guatemalteken aus ethnischen Gründen abgelehnt sowie von indigenen Pfingstlern und Evangelikalen aus religiösen Gründen.

Wenn man an dieser Stelle Bezug nimmt auf die Proliferation von kleinen, selbständigen Gruppierungen, dann kann man annehmen, dass im Modell des Feldes die »linke Seite«, also die der geringsten Organisationswerte, gewissermaßen immer stärker bevölkert wird, teilweise unter Mitgliederverlust der großen Denominationen. Dabei dürften die Glaubwürdigkeitwerte der Gruppierungen insgesamt steigen.²¹ Die quantitative Zunahme religiös wenig schlagkräftiger Kleinstorganisationen bei gleichzeitiger Schwächung großer protestantischer Denominationen könnte im Effekt zu einer relativen Stärkung der hegemonialen Position der Katholischen Kirche beitragen. Was die politische Mobilisierung angeht, lassen sich solche Gruppen teilweise für Identitätspolitik der religiösen Rechten sowie teilweise für linksliberale soziale und politische Aktivitäten mobilisieren. Die entscheidenden Protagonisten der Mobilisierung sind religiöse Experten.

21 In Bosnien-Herzegowina haben wir aufgrund der spezifischen Bedingungen der interreligiösen Auseinandersetzungen und des Krieges eine invertierte Struktur des Feldes vorgefunden mit hohen Glaubwürdigkeitwerten für schwach organisierte Gruppen. Siehe Seibert 2018, 235.

2.2.5 Refeudalisierung

Bei Fortdauern neoliberaler Grundorientierung in Wirtschaft und Gesellschaft lässt sich – wenn nicht weltweit, so doch auf jeden Fall in der westlichen Hemisphäre – eine Refeudalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse beobachten. Der Begriff der Refeudalisierung meint natürlich nicht, dass das Rad der Geschichte zurückgedreht wird und Lateinamerika beispielsweise bis vor die liberalen Reformen des 19. Jahrhunderts zurückfiele. Vielmehr adressiert er gesellschaftliche Veränderungen, die bestimmte Strukturhomologien zum Feudalismus aufweisen. Neckel (2010) nennt vier Merkmale, auf die in den folgenden Zeilen Bezug genommen wird. (1) Die quasi-ständische Verfestigung von Herkunft und dem damit verbundenen Besitzstand; (2) arbeits- oder risikofreies Einkommen; (3) damit verbunden eine Erosion des Leistungsprinzips; (4) Umwandlung von Sozialpolitik in freiwillige Gaben. Unseres Erachtens ist ein weiteres Indiz für diesen Trend (5) eine fortschreitende Entdifferenzierung der Gesellschaft. Das heißt in strenger systemtheoretischer Lesart: »die Durchdringung mehr oder weniger selbstreferentiell operierender Teilsysteme durch Sinnorientierungen, die bis dato als systemische Fremdrationalitäten galten« (Gerhards 1991, 271-272).²² Unter der Bedingung eines global ausgebreiteten Neoliberalismus' mit seinem Zentrum in den USA und der so genannten westlichen Welt bedeutet Refeudalisierung, dass jene Akteure mit dem meisten ökonomischen Kapital die Prozesse in verschiedensten gesellschaftlichen Feldern im eigenen Interesse beeinflussen und kompromittieren können. Ausgerechnet der Kapitalist wird zum Feudalherrn.

Was die religiösen Akteure in den USA und Lateinamerika betrifft, so werden wir in unseren Studien sehr deutlich sehen, dass eine Entdifferenzierung zwischen Religion und Politik sowie Wirtschaft von den Akteuren der religiösen Rechten betrieben und von der politischen Lobby-Organisationen sowie Großfinanziers unterstützt wird. Dafür stehen traditionell Namen wie Rockefeller, J.P. Grace, Richard deVos, Arthur de Moss, Adolph Coors, die John Birch Society, das American Enterprise Institute, die American Heritage Foundation und viele andere; besonders stark religiös konnotiert und einflussreich das National Prayer Breakfast; und unmittelbar politisch die Verflechtungen zwischen der religiösen Rechten und der Republikanischen Partei. Für Lateinamerika seien exemplarisch das Gebaren der Igreja Universal do Reino de Deus (Universale Kirche des Reiches Gottes, IURD) und der parlamentarischen Front Bancada Evangélica in Brasilien genannt sowie die religiösen Wahlforen und die Praxis des Te Deum zur Einführung eines neuen Präsidenten in verschiedenen Ländern. Man kann auch auf Geschäftsverbindungen zwischen religiösen Organisationen und Drogenhandel verweisen. Die Lo-

22 Dort heißt es weiter: »Bezieht man Entdifferenzierung auf den Begriff der funktionalen Differenzierung, dann meint Entdifferenzierung, daß die Differenzierung der Gesellschaft in ungleichartige, auf Dauer gestellte Kommunikationszusammenhänge durch eine Vermischung der Sinnrationalitäten der Teilsysteme ersetzt wird. Wenn in die selbstreferentielle Operationsweise des Wissenschaftssystems systemfremde Rationalitäten eingebaut werden, indem z.B. nach Geldzahlungen über die Richtigkeit eines Versuchsergebnisses entschieden wird, oder Leistungen im Erziehungssystem nach Liebesbeziehungen honoriert werden, oder das Recht je nach politischem Parteibuch des Angeklagten unterschiedlich entscheidet, dann sind dies Entdifferenzierungsprozesse in einer funktional differenzierten Gesellschaft.«

gik der Refeudalisierung wird in einem großen Teil unserer Beobachtungen deutlich werden.

2.3 Experten: religiös-politische Identitäten und Strategien

Wie bereits zu Beginn des Kapitels erwähnt, geht es im vorliegenden Buch nicht um die religiöse Praxis der Laien, sondern um die *politische* und *soziale* Mobilisierungsarbeit religiöser *Experten*. Die Positionen der unterschiedlichen Expertengruppen im religiösen Feld sind hier zwar insofern von Bedeutung, als sie *religiöses* Mobilisierungspotenzial anzeigen. Ob und in welchem Maße religiöse Experten in politischer Hinsicht mobilisieren können, hängt allerdings von weiteren Faktoren ab wie etwa Geld, Medienzugang und politischen Kontakten. Es ist also sinnvoll, religiöse Experten im Hinblick auf politische und gesellschaftliche Aktivitäten zu differenzieren, das heißt politisch relevante Formationen von Experten zu bilden. Ein religiöser Experte ist eine Person bzw. eine Gruppe, die beruflich oder ehrenamtlich den Bedarf der Gläubigen einer religiösen Organisation nach religiösem Sinn mit religiösem Wissen und religiösen Handlungen bedienen.

Sie stehen als Spezialisten für das Numinose, das Göttliche, und als Anbieter ihres Wissens den nachfragenden und konsumierenden Gläubigen gegenüber. Die Vielzahl der unterschiedlichen Experten und deren Konkurrenz untereinander machen das religiöse Feld aus. Für gewöhnlich richtet sich die Stärke einer Expertenposition im religiösen Feld danach, wie groß die Zahl und wie hoch die gesellschaftliche Position der von ihnen mobilisierten Anhänger ist. Die politische Relevanz von religiösen Experten hängt, wie gesagt, nicht vornehmlich von ihrer Position im religiösen Feld ab, sondern vor allem von ihrer Kapazität, religiöses Kapital in politisches zu umzuwandeln – also beispielsweise das Wahlverhalten ihrer Anhänger auf eine bestimmte Partei einzuschwören und so eventuell selbst eine Kandidatur als Abgeordneter der entsprechenden Partei zu ergattern. Das religiöse Expertentum birgt also die Chance des Aufstiegs zur religiösen, zur politischen oder gar zur Wirtschaftselite – wie Beispiele aus den USA und Brasilien besonders deutlich belegen.

Im Zusammenhang der politischen Mobilisierung sprechen wir eher von Identitäten und Strategien als von Dispositionen und Praktiken.²³ Damit deuten wir an, dass die Experten die Mobilisierung der religiösen Öffentlichkeit durch ein Explizitmachen bestimmter religiöser Dispositionen in der Form von Identitätsbehauptungen sowie politisch-strategisch orientierten Praktiken vollziehen. Dies wiederum zeigt eine Affinität religiöser Politikstrategien zur Identitätspolitik. Wie die Formationen der Laien werden auch die Expertenformationen durch Habitusanalyse ermittelt. Es handelt sich folglich um Formationen von Akteuren, die bestimmte Auffassungen und Strategien miteinander teilen und von anderen Handelnden durch eine kohärente Praxis unterscheidbar sind. Dabei gehören die Akteure einer bestimmten Formation für gewöhnlich durchaus unterschiedlichen Konfessionen an. Anders gesagt: Eine Formation religiös-politischer

23 Zur theoretischen Grundlegung dieser Unterscheidungen siehe Schäfer 2015b.

Mobilisierung kann mit verschiedensten konfessionellen Einheiten Schnittmengen aufweisen.²⁴

Entscheidend für eine »Kartographie« der unübersichtlichen religiösen Landschaft in den USA und in Lateinamerika im Blick auf politische Mobilisierung ist es, dass die religiös und politisch wirksamen Handlungseinheiten erfasst werden. Deshalb war die leitende Frage bei allen empirischen Recherchen für das vorliegende Buch, welche in sich einheitlichen und durch ihre politischen sowie religiösen Strategien von anderen unterscheidbaren Formationen von Akteuren sich identifizieren lassen. Die klassische Unterscheidung der Konfessionen ist hierbei wenig hilfreich, da sie politische Aktionsdynamiken nicht erfasst. Es gilt vielmehr, in einer vereinfachten Anwendung der Habitusanalyse die Problemwahrnehmung der Akteure mit deren zentralen religiösen Orientierungen und politischen Strategien in Beziehung zu setzen und diese Wechselbeziehung als religiös-politische Identität zu interpretieren. Auf dieser Grundlage lässt sich dann mit einem Begriff ein Operator benennen (zu Operatoren vgl. Schäfer 2020b, 55ff.), der für die Religiosität und die politisch relevanten Strategien der jeweiligen Formation bezeichnend ist. Aus den empirischen Untersuchungen haben sich – mit wenigen Ausnahmen – vier solche Formationen herauskristallisiert: JENSEITSHOFFNUNG für Gruppen, die der Welt den Rücken gekehrt haben; GESETZ GOTTES, für biblizistische Law and Order-Praxis; MANAGEMENT & PROSPERITY für neoliberal-charismatische Akteure; sowie WERTE DES REICHES GOTTES für progressive Sozialreformer.

Obgleich ein Resultat der Recherchen und nicht deren Voraussetzung, schicken wir eine Skizze der Formationen für die USA und für Lateinamerika hier voraus. Wir stellen sie zusammen mit der konventionellen Taxonomie der Konfessionen dar, da wir in den Länderanalysen die konventionelle Taxonomie für die historischen Entwicklungen mit der Mobilisierungstaxonomie für das Mapping der gegenwärtigen Akteure kombinieren. Dies ist nicht anders möglich, da vor allem die historische Literatur sich an der konventionellen Unterscheidung von Konfessionen orientiert. Was unter den einzelnen Formationen im Detail zu verstehen ist, wird sich im Laufe der Lektüre des Buches immer weiter erschließen.

2.3.1 Die Taxonomie der Konfessionen

Hier seien nur ganz knapp die wichtigsten traditionellen Zuordnungen skizziert. Unter die Kategorie der *Mainline Churches* fallen in den USA beispielsweise viele methodistische Kirchen, viele der nördlichen Baptisten sowie Presbyterianer, Episkopale und andere – also verschiedene Denominationen, die ihrerseits auch wieder einer so genannten Denominationsfamilie angehören. In Lateinamerika werden diese Kirchen gemeinhin als *Historischer Protestantismus* bezeichnet. Diese Traditionslinie ist stark mit dem Protestantismus der Kolonien und dessen liberaler Transformation im späten 19. und

24 Dies relativiert zwar die Abbildbarkeit der Statistiken über Konfessionen und Denominationen (oder auch ethnische Gruppen) auf die Formationen. Was aber nützen andererseits Statistiken, wenn sie die real wirksamen Mobilisierungsdynamiken nicht abbilden? Wir werden bei unserer Verarbeitung von Statistiken deren Aussagekraft für politische Mobilisierung beachten.

frühen 20. Jahrhundert verbunden. Entscheidend ist hier, dass im *Mainline* Protestantismus sich seit dem späten 19. Jahrhundert in Abhebung vom Biblizismus der Evangelikalen eine liberale Schrifthermeneutik und damit ein insgesamt liberaler Ansatz im theologischen und im sozialen Denken etabliert hat. Diese Kirchen sind zu Vertreterinnen des sozial engagierten *Social Gospel* geworden – ein Begriff, der sie in den USA auch heute noch besser charakterisiert als *Mainline*. Diese Kirchen sind seit Mitte des 19. Jahrhunderts mit einer zivilisatorischen Zielsetzung in der Lateinamerika-Mission engagiert, wo sie im Unterschied zu jüngeren Strömungen als »Historischer Protestantismus« bezeichnet werden. *Evangelikale Kirchen* – wie zum Beispiel viele Baptisten, insbesondere aus dem US-amerikanischen Süden, südliche Methodisten, Heiligungskirchen wie die Nazarener oder Vereine wie die Heilsarmee – haben sich im späten 19. Jahrhundert gegen den *Mainline*-Liberalismus profiliert und unter anderem die fundamentalistische Strömung des Protestantismus hervorgebracht. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts arbeiten diese Organisationen in Lateinamerika mit dem Konzept der Bekehrungsmission. Eine starke Bibelorientierung und eine ahistorische Hermeneutik sind bis heute in den USA und in Lateinamerika in dieser Strömung immer noch bestimmend – auch wenn für gewöhnlich Abstand zum harten biblizistischen Fundamentalismus gesucht wird. Die *klassische Pfingstbewegung* entstand als charismatisch legitimierte Erweckungsbewegung um 1900 und schließt vor allem große weiße Kirchen ein wie die Assemblies of God, Church of God (Cleveland), Foursquare Gospel und andere. Als Bewegung von Marginalisierten beginnend, haben die meisten dieser Organisationen heute den Sprung in die weiße Mittelschicht getan. Sie sind seit Mitte des 20. Jahrhunderts ebenfalls mit Bekehrungsmission in Lateinamerika unterwegs und mittlerweile sehr einflussreich. Die *Neopfungstbewegung* ist in den 1950er Jahren als eine Erweckungsbewegung der oberen Mittelschicht und Oberschicht aus der Pfingstbewegung hervorgegangen. Sie ist heute sehr amorph sowie *Prosperity*-affin und setzt sich zusammen aus »Klassikern« wie der Full Gospel Businessmen's Fellowship International und Newcomern wie Benny Hinn Ministries. Die Bewegung ist auch in Lateinamerika seit den 1970er Jahren zunächst in der oberen Mittelschicht aktiv. Im Laufe der Zeit hat sie sich allerdings diversifiziert und hat Unterschichtsvarianten herausgebildet. Den *Katholizismus* adressieren wir in der folgenden Grafik lediglich als Kontextphänomen mit nur drei Untergruppen: der postkonziliaren *Mainline*, den Traditionalisten wie etwa Opus Dei und den katholischen Charismatikern.

Schließlich stellt sich die Frage, warum in der konfessionskundlichen Taxonomie die ethnischen Kategorien »*Black Churches*« und »*Hispanic Churches*« an der Seite von religiösen Kategorien verwendet werden. Im Blick auf die *Black Churches* gibt es eine Diskussion, die die bereits erwähnte Problematik in der Statistik als ein Politikum ausweist. Es ist gewiss aus konfessionskundlicher Perspektive richtig, sich zu fragen, ob *Black Pentecostals* nicht eher der Pfingstbewegung zuzurechnen seien und *Black Methodists* mit fortschrittlichen Ansichten nicht den *Mainline Protestants*. Auch kann man beobachten, dass aufgrund rein theologischer Kategorien heutige Evangelikale (unter anderem auch die National Association of Evangelicals) immer wieder Martin Luther King als einen Evangelikalen reklamieren und damit die Bürgerrechtsbewegung für sich zu kooptieren suchen. In diesem Konfliktfeld spielt sich eine Diskussion über die Frage der statistischen Kategorien zur Messung religiöser Praxis in den USA ab. Entgegen neue-

ren Vorschlägen, die die ethnische Differenzierung unter »sauberen« konfessionskundlichen Kategorien verschwinden lassen, weist die schon länger im Gebrauch befindliche so genannte RelTrad-Variable *Black Churches* als solche aus.²⁵ Jason Shelton, ein schwarzer Soziologe mit eigener kirchlicher Historie bei den *Black Methodists* und *Black Pentecostals* bringt die Debatte aus Sicht der schwarzen Kirchen wie folgt auf den Punkt: »For blacks, the legacy of racial discrimination and inequality in America overshadows consequences of contrasting denominational affiliations« (Olsen 2018; auch Shelton und Cobb 2017; Shelton 2018) Beim Studium der religiösen Geschichte und Praktiken der US-amerikanischen schwarzen Kirchen zeigt sich genau dies immer wieder. Beispielsweise unterscheidet der starke Akzent auf Exodus und Befreiungsthematik schon im 19. Jahrhundert und bis heute die schwarzen Kirchen von Evangelikalen, Pfingstlern und *Mainline*-Protestanten. Dies heißt aber nicht, dass es nicht auch schwarze Kirchen gibt, die sich von dieser Tradition verabschiedet haben und sogar in Donald Trumps kirchlichem »Hofstaat« (Fea) mitjubeln. Ähnliches gilt für die *Hispanos*, wenn auch diese Formation des US-amerikanischen Protestantismus jünger ist und dem entsprechend weniger deutlich konturiert. In Lateinamerika verdient zudem der *indigene Protestantismus* als eine ethnisch-religiöse Kategorie Beachtung. In verschiedenen Ländern, insbesondere Guatemala und Ecuador, ist er schon jahrzehntelang in eigenen Organisationen aktiv und mit eigenen Positionen ausgewiesen.

Mit dieser klassischen, konfessionskundlichen Taxonomie verbinden wir jetzt die selbst erarbeiteten religiös-politischen Formationen, zunächst für die USA und dann für Lateinamerika.

2.3.2 Formationen religiös-politischer Mobilisierung: USA

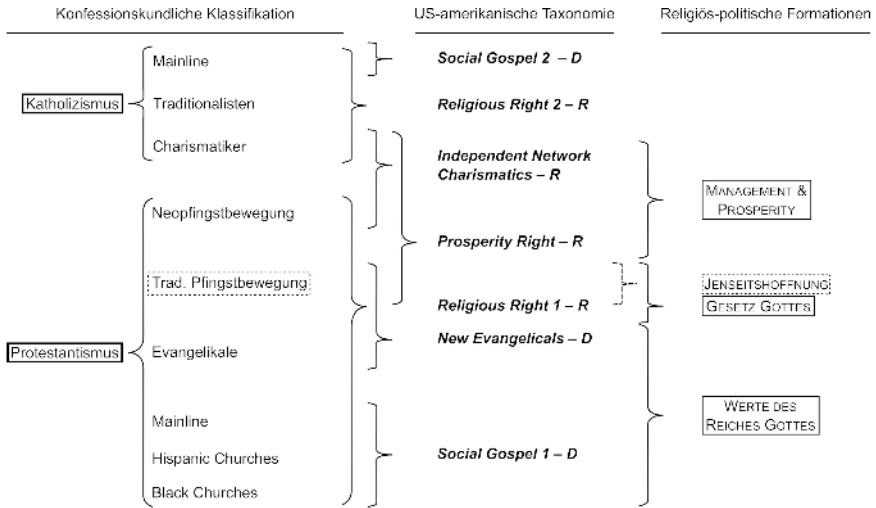
Die kombinatorische Gesamtsicht der konfessionellen mit der mobilisierungsorientierten Taxonomie entspricht der Tatsache, dass die konfessionelle zwar wenig bis nichts über Mobilisierung einer Denomination aussagt, aber wohl etwas über deren theologisch-diskursive Ausrichtung, die für die politische Mobilisierung nicht unerheblich ist.

Entscheidend für das in diesem Buch behandelte Thema ist gleichwohl, in welcher aktuell relevanten politisch-religiösen Formation welche konfessionskundliche Formation mehrheitlich mobilisiert ist. Während die Literatur zu Lateinamerika sich an den konfessionskundlichen Kategorien orientiert (oder gar keine weitere Unterscheidung unter den »evangélicos« trifft) werden in der Literatur zu den USA Differenzierungen eingeführt, die sich mehr oder weniger direkt an politischer Mobilisierung orientieren, wie etwa »*Religious Right*« oder »*Prosperity Right*«. Wir werden solche Begriffe nach Möglichkeit in unsere Taxonomie unter einer eigenen Klassifizierungskategorie aufnehmen, um Vergleichbarkeit unserer Analysen mit anderen wissenschaftlichen Studien über politisch mobilisierte Gläubige in den USA zu ermöglichen. Die folgende Grafik besteht

25 Zur RelTrad-Variable vgl. Steensland et al. 2000. Mit dieser Variable wird vorgeschlagen, folgende Gruppen für statistische Untersuchungen voneinander zu unterscheiden: Evangelikale, *Mainline*-Protestanten, schwarze Protestanten, Juden, Katholiken, andere Religionen und nicht Religiöse.

demnach aus drei Kategorien: der konfessionskundlichen, der »US-amerikanischen« und unserer Taxonomie nach religiös-politischen Formationen.

Abbildung 2.10: USA: Taxonomie religiös-politischer Mobilisierung



Hispano-Religiosität und Gemeindebildung ist in der Phase der Herausbildung. Sie speist sich vorwiegend aus charismatischem und Mainline-Katholizismus sowie evangelikalem, Mainline- und traditionell-pfingstlichem Protestantismus. Die Zuordnung ist noch sehr vorläufig.

Liest man die Grafik von links nach rechts, so betrachtet man die Klammern als Indikatoren dafür, aus welchen konfessionellen Gruppen Akteure kommen, die mehrheitlich in bestimmten politisch-religiösen Formationen aktiv sind. Man liest also: Aus den Mainline Churches sind signifikant viele Personen in der von US-Amerikanern Social Gospel genannten religiös-politischen Einheit mobilisiert; und diese entspricht in unserer Taxonomie der Formation WERTE DES REICHES GOTTES. Das heißt aber nicht, dass nicht auch ein beachtlicher Anteil von Personen aus Mainline Churches zusammen mit Neopfingstlern, traditionellen Pfingstlern und Evangelikalen in der Religious Right kooperieren und religiös-politische Mobilisierung nach der Logik des GESETZES GOTTES betreiben. Diese Tatsache wird dargestellt durch überlappende Klammern.

Liest man die Grafik von rechts nach links, so kann man ableiten, aus welchen konfessionellen Gruppen sich bestimmte religiös-politische Formationen speisen. Man sieht auf diese Weise, dass etwa die New Evangelicals – die ihrerseits der Formation WERTE DES REICHES GOTTES zugeordnet werden können – sich vor allem aus Evangelikalen und traditionellen Pfingstkirchen rekrutieren. Die Formation JENSEITSHOFFNUNG ist im Blick auf die US-amerikanische Taxonomie politischer Aktionsweisen indifferent, da die Gläubigen sich von Politik weitgehend fernhalten. Diese Formation rekrutiert sich zum größten Teil aus der traditionellen Pfingstbewegung und ist für uns nicht von Bedeutung. Die US-amerikanischen Typen des »Social Gospel 2« und der »Religious Right 2« ordnen wir keiner Formation zu, weil sie sich aus dem Katholizismus rekrutieren.

tieren und wir uns in diesem Buch auf den Protestantismus konzentrieren. Politisch relevante protestantische Formationen sind die folgenden.

Die religiös-politischen Formationen wurden aus diverser Literatur sowie aus eigener Beobachtung entwickelt. Besonders John Fea (2018) war mit seiner Gliederung verschiedener Formationen, die derzeit zu Präsident Trumps »Hofstaat« gehören, hilfreich für eine aktuelle Fassung der US-amerikanischen Taxonomie. Ebenso hat sich Marcia Pallys Begriff der *New Evangelicals* als fruchtbar erwiesen (Pally 2010). Die politische Komponente ist für die Formationen in den USA durch den politischen Zwang des Zweiparteiensystems ohne sozialdemokratische oder linksgerichtete Alternative sehr leicht zu bestimmen. Sie beschränkt sich auf die Neigung zu entweder den Republicans (R) oder den Democrats (D). Jede andere Option wäre in den USA in politischer Hinsicht eine unmögliche Möglichkeit, die immer nur zulasten einer der großen Parteien ginge. Deshalb reicht – anders als in Lateinamerika – die dichotome Klassifizierung.

Welches sind nun die relevanten religiös-politischen Formationen?

Unter der Formation GESETZ GOTTES kann der evangelikale Teil der religiösen Rechten gefasst werden. Die religiöse Rechte ist die konfessionell amorphste, damit aber am weitesten verbreitete religiös-politische Formation. Ihre Wurzeln gehen bereits in die 50er Jahre zurück. Ihre religiös-politische Mobilisierungslogik bedient sich eines 'Biblizismus', der das Gesetz Gottes (mit Schwerpunkt auf dem Alten Testament) in eine Law and Order-Politik transformiert. Es haben auch konservative Katholiken wie etwa Paul Weyrich oder Richard J. Neuhaus (vom Luthertum konvertiert) in der religiösen Rechten eine wichtige Rolle gespielt.²⁶ Auch sie zeigen vor allem religiös-legalistische Strategien. Es lässt sich beobachten, dass der Einfluss dieser in der Republikanischen Partei stark verwurzelten Formation heute nachlässt. Im rechten politischen Spektrum sind indes zwei weitere Gruppierungen von religiösen Akteuren wichtig geworden, die sich voneinander am deutlichsten durch ihre religiösen Dispositionen unterscheiden.

Beide lassen sich unserer Formation MANAGEMENT&PROSPERITY zuordnen. Zum ersten ist dies die ebenfalls schon ältere *Prosperity Right*, die eine starke Affinität zur Neopfungsbewegung hat. *Prosperity*-Prediger wie Kenneth Copeland, Pat Robertson, Jim und Tammy Bakker und viele andere haben der schon seit Mitte des 20. Jahrhunderts existierenden *Prosperity*-Bewegung (mit Vorläufern im 19. Jahrhundert) in den 1980er Jahren zu einem expliziten und rechtsgerichteten politischen Profil verholfen. Diese Fraktion der religiösen Rechten brachte theokratische Strategien in das religiös-politische Geschäft, die besonders in den Bush-Cheney-Jahren politische Bedeutung erlangten. Im neuen Millennium hat sich zudem die Habitusformation der Independent Network Charismatics (INC) herausgebildet. Es handelt sich hier um konfessionell unabhängige Religionsunternehmer, die tendenziell für Menschen aus dem neopfungstlichen und charismatischen Umfeld attraktiv sind. Die Klientel ist zwischen dem Jugend- (Millennials) und dem mittleren Alter, meist beruflich erfolgreich und technologiebegeistert. Die Botschaft zielt auf spirituelle Wellness und eine neoliberal, teilweise theokratisch konzipierte Gesellschaft. Diese drei Gruppierungen stehen kompromisslos (religiöse Rechte, *Prosperity*) oder stark sympathisierend (INC) auf Seiten der Republikaner.

26 Siehe dazu insbesondere die Kämpfe während der 1980er Jahre in Schäfer, 99ff.

Die Gemeinsamkeit der religiösen Rechten als Ganzer liegt eher in ihren politischen Dispositionen als in den religiösen. Die Unterschiede sind deutlich bereits im Vergleich des äußeren Erscheinungsbildes der wie Regierungsbeamte wirkenden Anzugträger der alten religiösen Rechten mit den glamourösen Vertretern des *Prosperity Gospel* und den legeren Spontaneisten der INC-Gruppen. Allerdings sind bei aller Differenz auch mindestens zwei religiöse Dispositionen ihnen allen gemeinsam: der *God Talk* mit dem damit verbundenen unvermittelten Wahrheitsanspruch sowie die Zentralität von Erfolg, Sieg (*victory*), Wohlstand und Macht im gegenwärtigen Leben. Bei den INC-Gruppen wird der absolute Wahrheitsanspruch ganz unverhohlen zelebriert. Er besteht aber auch bei den anderen beiden Strömungen, denn deren Bibelauslegung ist vollkommen willkürlich und dekontextualisiert, so dass sich – wie es schon im klassischen Fundamentalismus der Fall war – immer die Person bzw. Gruppe mit der stärkeren Position im Feld durchsetzt – und zwar einfach, weil sie die stärkere Position innehat und meist auch den größeren Lautsprecher besitzt.²⁷

Das linksliberale Spektrum, bezeichnet mit der Formation WERTE DES REICHES GOTTES, ist deutlich kleiner als die religiöse Rechte. Wären allerdings die religiös nicht gebundenen Menschen, Agnostiker und Atheisten mit berücksichtigt, so wäre es um Einiges größer. Es setzt sich zusammen aus Akteuren des liberalen *Mainline* Protestantismus, der *Black Churches* und der *Hispanic Churches*, die die Tradition des *Social Gospel* heute fortsetzen. Wir haben unter anderem aufgrund der Lage in Lateinamerika und deren Vergleichbarkeit mit den USA die Formation WERTE DES REICHES GOTTES gebildet.

Im Blick auf die USA kann man zwar *Social Gospel* vollständig unter dieser Formation subsummieren. Aber die Formation ist weiter, denn sie schließt auch die *New Evangelicals* und einige andere Gruppen ein. Im Blick auf Lateinamerika genügt der Begriff deshalb nicht, weil das *Social Gospel* in den USA stark mit einer historisch-protestantischen Mittelschicht verbunden ist. In Lateinamerika wollen aber verschiedenste religiöse Akteure vom unteren Rand der Gesellschaft und nicht nur Historisch-protestantische Kirchen die WERTE DES REICHES GOTTES zur Geltung bringen. Und schließlich trifft der Reich Gottes-Bezug die Mobilisierungslogik sowohl des *Social Gospel* wie auch der lateinamerikanischen Basisgruppen sehr gut. Der Position des *Social Gospel* sind auch *Mainline* Katholiken affin, die aus einem anderen religiösen Hintergrund ähnliche soziale Einstellungen und Praktiken ableiten. Katholiken werden in unseren Formationen allerdings nicht berücksichtigt. Die zweite linksliberale Gruppierung in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES ist die der *New Evangelicals*. Während dieser Begriff bereits zu Zeiten des New Deal schon einmal verwendet wurde, bezieht er sich heute auf eine Formation sozial engagierter Evangelikaler, deren Wurzeln zwar bis in die 70er Jahre zurückreichen (Sojourners), die aber erst nach dem »Religions-Schock« der Bush-Cheney-Jahre zu größerer öffentlicher Bedeutung aufgestiegen sind. Diese Akteure kommen zwar aus einer religiösen Tradition, die den Formationen GESETZ UND JENSEITSHOFFNUNG nahesteht; ihre Dispositionen und Praktiken zeigen allerdings eine Mobilisierungslogik nach Art der Formation WERTE DES REICHES GOTTES. Die einzige

27 Im Kapitel über die USA setzen wir die drei Positionen mit einer knappen Habitusanalyse voneinander ab.

politische Option für diese Formationen sind die Demokraten. Der Begriff »Reich Gottes« ist in jüngerer Zeit allerdings von der religiösen Rechten gekapert worden, meint dort aber etwas völlig anderes (vgl. unten, 8.3.1.3 und 8.3.2.1). Während er in der Formation Werte die Utopie einer gerechten Gesellschaft bezeichnet, wird ihm in der religiösen Rechten Theokratie konnotiert.

Aus europäischer Sicht sollte man sich klarmachen, dass allenfalls die dem *Social Gospel* nahen Protestanten der Formation WERTE DES REICHES GOTTES und die Katholiken für Europäer unmittelbar verständliche religiöse Vorstellungen pflegen. Auf die Katholiken trifft dies zu aufgrund ihrer hierarchischen Kirchenstrukturen und ihres universalen Vokabulars, welches selbstverständlich auch in Europa bekannt ist, sowie auf die Verankerung ihrer ethischen Positionen in der ebenfalls weltweit vertretenen katholischen Soziallehre. Auf die linksliberalen Protestanten trifft dies zu, weil die *Mainline*-Tradition und vor allem das *Social Gospel* sowie die anderen Akteure der Formation WERTE mit europäischer Theologie wichtige hermeneutische Voraussetzungen teilen. Dies trifft insbesondere für die Distinktion zwischen Glaubensinhalten zu, die nur für Gläubige relevant sind, und theologisch-ethischen Orientierungen, deren Relevanz über Vernunftargumente für die Öffentlichkeit plausibilisiert werden muss.

Der Protestantismus in den USA ist seit Beginn der Eroberung des Kontinents eine politische Religion, was Jefferson vergebens mit seiner Interpretation des Ersten Verfassungszusatzes zu verhindern suchte. In unserer Taxonomie ist das nicht unmittelbar ersichtlich. Es zeigt sich allerdings in der empirischen Untersuchung. Grob gesagt existiert eine über religiösen Diskurs vermittelte politische Spannung zwischen den Formationen MANAGEMENT&PROSPERITY und GESETZ auf der einen Seite und WERTE DES REICHES GOTTES auf der anderen Seite. Diese Spannung übersetzt sich relativ direkt in Parteiensympathie, für die *Republicans* auf der einen und die *Democrats* auf der anderen Seite.

Eine zweite Spannung ist für die Handlungsmotivation der religiösen Rechten allen Daten nach zu urteilen noch stärker als die religiös-politische: es ist die ethnische (»racial«) Spannung zwischen dem weißen Evangelikalismus der Formationen GESETZ sowie MANAGEMENT und allen nicht-weißen Positionen, insbesondere den Hispanos – ganz gleich, ob diese auch evangelikal oder pfingstlich sind oder nicht. Es hat den Anschein, dass rassistische Urteils- und Handlungslogiken unter den weißen Evangelikalen mit zunehmender Einwanderung ebenfalls zunehmen.

2.3.3 Formationen religiös-politischer Mobilisierung: Lateinamerika

Im Vergleich mit der Kategorisierung für die USA ist die Aufgabe für Lateinamerika komplizierter, ergibt aber dennoch gute Resultate.

Zunächst handelt es sich um verschiedene Länder, die untereinander deutlich unterschiedlicher sind als die Bundesstaaten der USA, und zudem nicht mit einer gemeinsamen Verfassung aneinander gebunden sind. Zweitens spielt der Katholizismus in seinen unterschiedlichen Ausprägungen eine stark strukturierende Rolle, während der Protestantismus in allen Fällen nur einen sekundären Einfluss ausübt.

Drittens haben die meisten Länder ein diversifiziertes Parteiensystem. Selbst wenn, wie in Guatemala, die Parteien aktuell lediglich Wahlbündnisse darstellen, oder wenn,

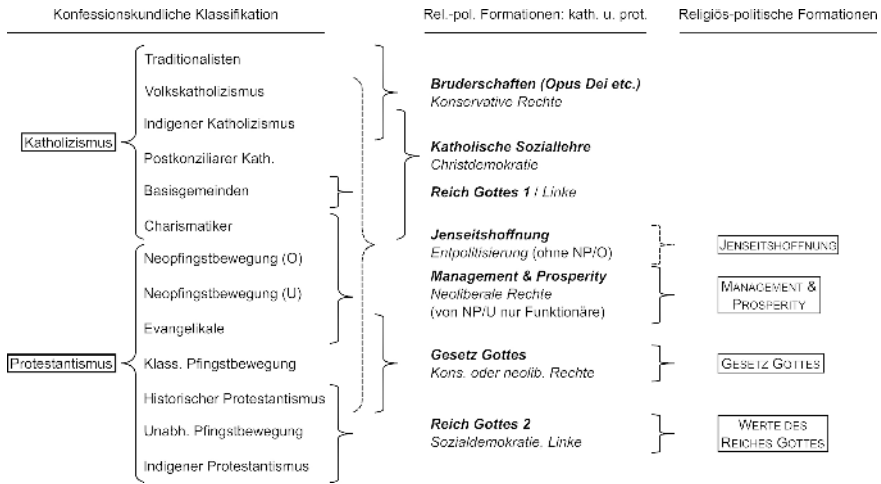
wie in Kolumbien, eine starke 2-Parteien-Struktur besteht, so sind dennoch in allen Ländern historisch gewachsene und diversifizierte Traditionslinien politischer Organisationen in der politischen Landschaft präsent: von marxistischem Sozialismus über Sozialdemokratie, Christdemokratie, unterschiedlichen Strömungen des Liberalismus bis hin zum militaristischen Faschismus. Dies führt dazu, dass politische Haltungen und Aktivitäten von religiös Gläubigen verschiedenster Richtungen sich relativ unmittelbar und individuell sehr unterschiedlich in parteipolitische Aktivitäten übersetzen können. Das heißt aber auch, dass parteipolitische Loyalitäten, wie sie etwa zwischen der religiösen Rechten und den Republikanern in den USA existieren, bei religiös-politisch mobilisierten Formationen in Lateinamerika, etwa den katholischen Basisgemeinden, so nicht oder nur selten vorkommen. Bei einem breiteren Spektrum von politischen Parteien und Bewegungen ist die politische Umsetzung religiöser Interessen wesentlich flexibler als in den USA.

Habituell verankerte politische Loyalitäten verbinden sich deswegen auch in relativ flexibler Weise mit unterschiedlichen konfessionellen Formationen; was umgekehrt wiederum heißt, dass Mitglieder ein und derselben Denomination in sehr unterschiedlichen religiös-politischen Aktionsgruppen sowie politischen Parteien engagiert sein können und Experten bei ihren Mobilisierungsbemühungen mit dieser Diversität zu rechnen haben. Unterschiedliche Angehörige der unabhängigen Pfingstbewegung beispielsweise können für Jenseitsorientierung und Entpolitisierung religiöser Praxis eintreten (JENSEITSHOFFNUNG) oder aber mit ökologischen Parteien sympathisieren und solidarische Sozialpolitik unterstützen (WERTE DES REICHES GOTTES). Historische Protestanten finden sich in unterschiedlichsten religiös-politisch mobilisierten Bewegungen: der konservativen oder neoliberalen Rechten, den Sozialdemokraten oder auch linken Basisgruppen.

In der zweiten Spalte der Abbildung (2.10) haben wir dies mit beschreibenden Kategorien zu reproduzieren versucht. Anders als in der Abbildung zu den USA stellen die den Protestantismus betreffenden Kategorien keine eigene, in Lateinamerika entstandene Taxonomie religiös-politischer Akteure dar, weil sich eine solche Klassifikation meines Wissens bisher im wissenschaftlichen Vokabular des Subkontinents noch nicht herausgebildet hat. Die Kategorien in der zweiten Spalte sind folglich identisch mit unseren religiös-politischen Formationen. Der Übergang von der zweiten zur dritten Spalte ist damit eine reine Formalität.

Im Blick auf die konfessionskundliche Klassifikation zeigen sich einige Unterschiede zu den USA. Zunächst sollte der Katholizismus als eine wichtige Kontextbedingung etwas stärker ausdifferenziert werden, was mit dessen längerer Geschichte und hegemonialer Stellung zu tun hat. Die Kategorie des Volkskatholizismus bezieht sich auf die in Unter- und Mittelschicht, nicht zuletzt auf dem Land, weit verbreitete ritualistische Alltagsreligiosität mit ihrer Heiligenverehrung, dem Glauben an die Kompensation irdischen Leidens im Jenseits und einer Tendenz zur lokalen Organisation in Bruderschaften und zur Pflege des Lokalpatriotismus. Der indigene Katholizismus hat sich aus dem Volkskatholizismus herauskristallisiert als Resultat indigener Revitalisierungsprozesse, die von der Katholischen Kirche rasch mit einer »Indianerpastoral« beantwortet und institutionell eingefangen wurden. Von großer Bedeutung für den lateinamerikanischen Katholizismus sind die Basisgemeinden als parochiale Kristallisationspunkte der Theo-

Abbildung 2.11: Lateinamerika: Taxonomie religiös-politischer Mobilisierung



logie der Befreiung. Auch wenn die öffentliche Bedeutung dieser Gruppen nachgelassen hat, sind sie immer noch ein wichtiger Referenzpunkt katholischer Sozialethik. Offizieller postkonziliärer Katholizismus, die programmatischen Traditionalisten (z.B. Opus Dei) und die Charismatiker unterscheiden sich nicht kategorisch von diesen Strömungen in den USA – wohl aber im Blick auf ihre praktische Ausprägung in einem deutlich anderen sozialen Kontext.

Die konfessionskundliche Taxonomie unter der Rubrik Protestantismus zeigt ebenfalls leichte Differenzen zu den USA. Im Unterschied zu den USA mit einem starken Politisierungsgrad des Protestantismus und einem kleinen Anteil an rein jenseitsorientierten Gruppierungen ist die Hoffnung auf das Jenseits in der lateinamerikanischen Religiosität vieler Konfessionen verbreitet (außer bei den Neopfingstkirchen der oberen Mittelschicht und Oberschicht). Dementsprechend hat die Formation JENSEITSHOFFNUNG einen breiten konfessionellen Einzugsbereich. Politisch ist sie allerdings nicht von Bedeutung – außer in der klassischen systemstabilisierenden Funktion der politischen Demobilisierung. Auch Neopfingstkirchen der Unterschicht gehören zu dieser Formation. Die Neopfingstbewegung muss aufgrund des starken Effekts sozialer Positionsunterschiede differenziert werden in eine Fraktion in der (oberen) Mittelschicht bis hinein in die Oberschicht (NP/O) (MANAGEMENT) sowie eine andere in der Unterschicht (NP/U) (JENSEITSHOFFNUNG): religiös motiviertes Selbstmanagement in der oberen Mittelschicht und Oberschicht gegenüber kompensatorischer Jenseitserwartung zusammen mit autoritärem Exorzismus in der Unterschicht. (Da die grafische Darstellung hier an ihre Grenzen kommt, muss dies in der zweiten Spalte der Abbildung durch die zusätzliche Kommentare festgehalten werden.) Von der klassischen Pfingstbewegung (meist Missionskirchen) müssen unabhängige, in Lateinamerika entstandene und in der dortigen Kultur verankerte Pfingstkirchen unterschieden werden, die ein eigenes Profil entwickelt haben. Ähnlich wie im Katholizismus hat sich auch im Pro-

testantismus eine indigene Strömung herausgebildet, deren Aktivisten eine mehr oder weniger eigenständige religiöse Praxis entwickelt haben; dies mit einer größeren Vielfalt als im indigenen Katholizismus, da keine zentrale institutionelle Kontrolle vorhanden ist. Der Historische Protestantismus steht in der Tradition der US-amerikanischen *Mainline Churches*, so wie die Evangelikalen in der des US-amerikanischen Evangelikalismus – dies freilich nicht, ohne dass in den Kirchen dem veränderten Kontext entsprechende Latinisierungsprozesse stattgefunden hätten.

Schaut man auf die Dynamiken religiös-politischer Mobilisierung, so sollte man zunächst auf die seit Langem existierende und weit verbreitete Tendenz zur Demobilisierung aufmerksam machen. Im lateinamerikanischen Protestantismus hat es Tradition, sich unter Verweis auf eine (religiös auf unterschiedliche Weise codierte) Jenseitshoffnung aus der Politik herauszuhalten; dem entspricht die Formation *JENSEITSHOFFNUNG*. Dies kann zum Teil gewiss unter Anwendung religionssoziologischer Regeln mit mangelnden politischen Handlungschancen erklärt werden. Die Distanz zur Politik liegt – so unsere empirischen Beobachtungen – allerdings auch daran, dass die gelebte Religiosität in der Bevölkerung stärker an Alltagsvollzügen orientiert und weniger politisiert ist, als dies in den USA der Fall ist. Der protestantische Glaube (ebenso wenig wie der Volkskatholizismus) ist kein Operator für ein konservativ-revolutionäres Projekt wie einem Puritanerstaat (und der entsprechenden heutigen Nostalgie). Dazu kommt, dass gerade in religiösen Gruppen der Unterschicht die Einmischung in Politik unter tendenziell autoritären Verhältnissen häufig als nachteilig für die Stabilisierung der persönlichen Lebensverhältnisse erachtet wird. Trotz der in den letzten zwei Jahrzehnten um sich greifenden politischen Mobilisierung ist Abstinenz bzw. Skepsis gegenüber politischem Engagement von Kirchen und deren Repräsentanten insbesondere unter Mitgliedern der unabhängigen und der klassischen Pfingstbewegung sowie des Evangelikalismus verbreitet. Das ist auch der Fall bei Anhängern der Neopfungstbewegung in der Unterschicht²⁸ oder auch bei Mitgliedern der katholischen Charismatiker. Unter den Führern, den Experten, dieser Bewegungen ist politisches Engagement allerdings nicht ausgeschlossen. Freilich ist die politische Demobilisierung einer bestimmten Gruppe von Akteuren unter der Bedingung einer breiten politischen Mobilisierung in einer gegebenen Gesellschaft auch ein politisches Statement. Dies alles heißt allerdings nicht, dass in denselben konfessionellen Formationen nicht auch Personen, Gruppen und Kirchenleitungen deutlich politisiert sein können.

Ganz im Gegensatz zur Demobilisierung propagiert eine wachsende Fraktion protestantischer Akteure stark ein politisches Engagement sowie die Gestaltung der Gesellschaft (bspw. Bildungseinrichtungen) in neoliberaler Linie. Diese Formation bezeichnen wir als *MANAGEMENT&PROSPERITY* oder einfach als *MANAGEMENT*. Das Zentrum dieser Bewegung liegt eindeutig in der Neopfungstbewegung der oberen Mittelschicht und Oberschicht. Aber auch Mitglieder und Funktionäre von evangelikalen Kirchen sowie Leitungspersonal der Neopfungstler der unteren Mittelschicht sind hier mobilisiert. Diese Formation steht der neoliberalen Rechten nahe, die im politischen Geschäft verschiedenster Länder einen starken Einfluss ausübt. Beispiele wie der guatemaltekische

28 In Neopfungstkirchen der oberen Mittelschicht ist politische Abstinenz hingegen sehr selten.

Diktator Rios Montt, die Kooperation der Catedral Evangélica Jotabeche in Chile mit Pinochet oder auch die Wahlhilfe für Präsident Bolsonaro in Brasilien zeigen, dass dieser neoliberale Ansatz durchaus auch für (proto-)faschistische Politik offen ist. Der charismatische Legitimationstyp, der hier gepflegt wird, weist gewisse Affinitäten zum Autoritarismus auf. Innerkirchlich verstärkt er entsprechende Tendenzen (Apostolat!), während er im politischen Bereich autoritäre Positionen plausibilisiert.

Eine zweite (aus einer großen Zahl an Interviews hervorgegangene) Kategorie religiös-politischer Formierung kann auch in Lateinamerika mit *GESETZ GOTTES* oder einfach mit *GESETZ* bezeichnet werden. Dieses Stichwort verweist auf eine legalistische Konzeption des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, die auf die Regelung gesellschaftlicher Verhältnisse einfach übertragen wird und in der Folge biblizistische Law and Order-Positionen plausibilisiert. Im Blick auf die konfessionellen Kategorien neigen besonders Mitglieder von evangelikalen und klassischen Pfingstkirchen sowie gelegentlich Historische Protestanten zu dieser religiös-politischen Auffassung. Damit entspricht ihr religiöser Habitus in hohem Maße einem in den lateinamerikanischen Gesellschaften unter den Bedingungen von zunehmender Prekarisierung und Refeudalisierung weit verbreiteten Bedarf nach festen und verlässlichen Regeln sowie nach deren Durchsetzung, kurz: nach dem biblischen Gesetz »wörtlich« genommen. In der Regel ist diese Mobilisierungs-Formation mit Parteien und Aktivistengruppen der Rechten assoziiert, die – jedenfalls in ihrem Diskurs – der autoritären Durchsetzung legalistischer Ordnung und der Simplifizierung gesellschaftlicher Prozesse verpflichtet sind. Angesichts eines wahrgenommenen Verfalls soll mit der Rückkehr zu Gottes Gesetz Stabilität erzeugt werden. Dementsprechend finden sich auch in dieser Formation Sympathien für Haltungen von aggressivem Konservatismus bis hin zu faschistischer und militaristischer Programmatik – was in Brasilien auf Unterstützung für Bolsonaro hinauslief.

Eine dritte starke Strömung im Protestantismus (und im Katholizismus) bezeichnen wir als *WERTE DES REICHES GOTTES* oder einfach als *WERTE*. Die Historischen Protestanten in dieser Formation haben ihre Wurzeln in den Missionskirchen des *Social Gospel*, die sich allerdings Lateinamerika-spezifisch transformiert haben. Der politisch-ethische und der sozialetische Ansatz dieser Formation verstehen religiöse Organisationen als Teile der Gesellschaft mit einer speziellen, auf Sozialreformen struktureller Art ausgerichteten Funktion. Neben Historischen Protestanten gehören auch Gruppen des indigenen Protestantismus, der unabhängigen Pfingstbewegung sowie in geringerem Ausmaß der klassischen Pfingstbewegung und der Evangelikalen dieser Formation an; repräsentiert wurden sie in den letzten 40 Jahren vom ökumenisch orientierten Lateinamerikanischen Kirchenrat (Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI). Politisch tendiert diese Formation zu sozialdemokratischen oder auch linken Konzepten. Die tragende theologische Idee ist, die Werte von Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung und universaler menschlicher Solidarität in der Gesellschaft Wirklichkeit werden zu lassen – und zwar nicht, wie bei den Formationen *GESETZ* und *MANAGEMENT*, durch Oktroyierung religiöser Normen, sondern durch eigenes Verhalten und ethisch vermittelte Strukturreformen im Interesse der unteren Klassen. Die Orientierung an den »Werten des Reiches Gottes« verbindet diese protestantischen Gruppierungen gegenwärtig mit weiteren Akteuren, die dasselbe wollen, aber aus einer radi-

kaleren Opposition heraus agieren. In konfessioneller Hinsicht kann man eine katholische von einer protestantischen Opposition unterscheiden. Im Katholizismus handelt es sich um die bekannten katholischen Basisgemeinden, die, wie schon gesagt, wichtiger Kristallisationspunkt sozialetischer Praxis mit einer theologischen Orientierung an der Theologie der Befreiung sind. Die protestantischen Basisgruppen finden ihre Aktivisten vor allem im Historischen und im indigenen Protestantismus, unter afro-amerikanischen Protestanten sowie in der unabhängigen Pfingstbewegung. Bei einer klaren Selbstverortung der Akteure in der Unterschicht und einer Ablehnung der herrschenden Gesellschaftsstrukturen lassen sich zwei sehr unterschiedliche Strategien in dieser Formation finden. Zum einen wird ein Projekt konkreter Veränderung gesellschaftlicher Strukturen verfolgt; die Strategien sind fest umrissen und umsetzbar; die Legitimation ist rational; die Beteiligung an politischen Prozessen wird als gangbarer Weg aufgefasst. Zum anderen wird die Notwendigkeit radikaler Veränderung performativ thematisiert durch die Bildung von religiös-symbolischen Gegengesellschaften in Gestalt von kleinen unabhängigen Kirchen. Diese symbolische Praxis findet sich vor allem in unabhängigen Pfingstgemeinden der Unterschicht in den Slums des Kontinents und kreist um kommunitaristische Gemeindebildungen und Beziehungen dichter Reziprozität. Soziale Aktion erfolgt hier eher spontan anlässlich konkreter Notwendigkeit. Die Akteure dieser letzten Facette der Formation WERTE orientieren sich ebenfalls eher nach links. Eine kirchliche Organisationsform wie die katholischen Basisgemeinden und formelle theologische Reflexion wie die Theologie der Befreiung haben die protestantischen Basisgruppen oft nicht. Sie sind aber häufig offen für Kooperation mit katholischen oder auch rein indigenen Basisgruppen sowie mit ökumenischen Dachverbänden.

Durch entsprechende innerkirchliche Strukturmaßnahmen haben katholische Basisgemeinden, anders als viele Protestanten, nicht selten eine institutionell abgesicherte Position, was umgekehrt allerdings auch eine gewisse klerikale Kontrolle impliziert. Die politische Orientierung in den Basisgemeinden geht ebenfalls eher nach links. Allerdings gewinnt in den letzten zwei Jahrzehnten die katholische Soziallehre auch hier an Einfluss.

Eine religiös-politische Formation von steigender Bedeutung orientiert sich an der katholischen Soziallehre und ist politisch tendenziell mit der lateinamerikanischen Christdemokratie assoziiert. Mit dieser Position sympathisieren selbstverständlich Vertreter des postkonziliaren offiziellen Katholizismus', aber auch Anhänger der charismatischen Bewegung, der Basisgemeinden und des indigenen Katholizismus'. In vielerlei Hinsicht ähnelt dieser Ansatz dem der lateinamerikanischen Sozialethik, wie sie von Historischen Kirchen der Formation WERTE DES REICHES GOTTES vertreten wird. Traditionalistische Bruderschaften wie etwa das Opus Dei oder die Legionäre Christi propagieren die politische Programmatik der Rechten, was mit einer Neigung zu autoritärer Politik einhergeht. Bevorzugt werden hier politische Angebote, die der Katholischen Kirche nahe stehen, wie etwa Yunque in Mexiko, ähnlich dem spanischen Franco-Faschismus. Spuren dieser Ausrichtung finden sich auch im indigenen Katholizismus, insbesondere in der gehobenen indigenen Mittelschicht, sowie in geringerem Maße auch im Volkskatholizismus. Dieser Traditionalismus ist allerdings nur im Blick auf die propagierten Glaubensinhalte und Praxisformen traditionalistisch; nicht im

Blick auf deren politische Verwendung. Die Organisationen fungieren als Antwort auf Veränderungen der Moderne wie etwa Demokratisierung und gesellschaftliche Pluralisierung. Sie setzen die traditionalistischen Inhalte strategisch ein (nicht unähnlich dem Islamismus; Schäfer 2008), um die genannten Entwicklungen zu unterlaufen und privilegierte Positionen zu verteidigen bzw. zu restituieren. In diesem Sinne gebärden sie sich fundamentalistisch – wie im Übrigen auch Teile der Formationen *GESETZ GOTTES* und *PROSPERITY&MANAGEMENT*. Ihre Legitimationsstrategie ist legalistisch unter Einsatz traditionaler Diskurse.

Der in Lateinamerika wichtigste Legitimationstypus ist die charismatische Legitimation. Ähnlich wie in den USA hat sie sich in Lateinamerika in den letzten Jahrzehnten weit verbreitet. Sie ist affin zu den Formationen *MANAGEMENT&PROSPERITY* und *JENSEITSHOFFNUNG*. Widerstand gegen diese Entwicklung leisten vor allem der Katholizismus (postkonziliar, traditionalistisch, indigen und basiskirchlich), der Evangelikalismus und der Historische Protestantismus. Was die Evangelikalen angeht, driften allerdings einige Gemeinden in eine charismatische Praxis hinüber, insbesondere wenn sie Gemeindeautonomie genießen, wie dies im Baptismus der Fall ist.²⁹ Auch in dem am Zweiten Vaticanum orientierten Katholizismus und in verschiedenen Kirchen des Historischen Protestantismus tauchen charismatische Elemente in der Liturgie auf, ohne jedoch das herrschende traditionale bzw. rationale Legitimationsmuster als Ganzes infrage zu stellen. Mit den Charismatikern hat die Katholische Kirche indes einen neuen Flügel, der die traditionale Legitimation der katholischen Institutionen mit der charismatischen Legitimation der Gläubigen und einzelner herausgehobener Prediger kombiniert – und damit tendenziell infrage stellt. Der charismatische Katholizismus bewegt sich auch im Blick auf politische Mobilisierung in der Nähe der Neopfingstbewegung. Man findet in seinen Reihen sowohl eine orthodoxe Orientierung an der katholischen Soziallehre (und damit im Wesentlichen an der Christdemokratie) als auch die *Prosperity*-Doktrin (und damit mehr oder weniger deutlich die neoliberale Rechte).

Abschließend sei noch eine Bemerkung zum Modell des Verhältnisses zwischen konfessionellen Kategorien und religiös-politischen Formationen angefügt: Für die empirische Arbeit sollte man sich klarmachen, dass die Gruppen, die den einzelnen Kategorien wie etwa »evangelikal« und »neopfingstlich« zugeordnet werden, in der sozialen Wirklichkeit diesen idealtypischen Kategorien selbstverständlich nie zu 100 % entsprechen. Aus der Sicht der Theorie von Identität als Netzwerk (Schäfer 2015b; 2005) sind die Übergänge fließend. Somit gibt es immer auch einige Ähnlichkeiten und überlappende Dispositionen zwischen einzelnen Gruppen, die als Ganze aber unterschiedlichen Formationen zugeordnet werden.

2.3.4 Übertragbarkeit

Die Taxonomie der Konfessionen und die unserer religiös-politischen Formationen haben Erklärungspotenzial für die USA und alle lateinamerikanischen Länder. Das interpretative Potenzial überzeugt dann besonders, wenn beide Taxonomien in Kombination

29 Für dieses Phänomen ist von evangelikalen Missionswissenschaftlern die Bezeichnung »Dritte Welle« geprägt worden.

eingesetzt werden. Selbstverständlich darf man dabei nicht vergessen, dass es sich um Modelle handelt, die nur darin ihren Wert haben, dass sie beobachtete Wirklichkeit in einer sinnvollen Weise zu strukturieren in der Lage sind. Sie sind weder die Wirklichkeit selbst noch zeichnen sie ein quasi »fotorealistisches« Bild der Wirklichkeit.³⁰

Damit stellt sich die Frage nach der Übertragbarkeit der am Beispiel Guatemalas entwickelten sozialstrukturellen und Habitus-Modelle auf andere lateinamerikanische Länder und die USA. Die formale Funktionalität der Modelle als analytische Instrumente ist selbstverständlich überall anwendbar. Was die ermittelten Inhalte betrifft – wie beispielsweise die verschiedenen Habitusformationen –, hängt die Übertragbarkeit von den empirischen Befunden ab. Nach verschiedenen Länderanalysen und einigen Jahrzehnten Erfahrung mit der religiösen Szene in verschiedensten Ländern Lateinamerikas und den USA kann ich sagen, dass auch ein großer Teil der Ergebnisse übertragbar ist. Dabei sind vor allem die Unterschiede interessant. Diese betreffen allerdings nicht das Vorhandensein bestimmter Konfessionen oder religiös-politischer Formationen, sondern die spezifischen Semantiken ihrer Habitus sowie ihre relative Stärke und Positionierung im religiösen Feld und im sozialen Raum.

Die Organisationen des MANAGEMENT-Typs etwa reichen in Guatemala und den USA weiter hinein in die Oberschicht als dies in Nicaragua, Chile oder Mexiko der Fall ist. Gleichwohl sind in allen Ländern neopfingstliche Kirchen mit Schwerpunkt auf *Prosperity Gospel* in Teilen der oberen Mittelschicht aktiv.

Im religiösen Feld hat beispielsweise die Evangelische Allianz – fast immer Formation GESETZ – in vielen Ländern eine weniger starke Position als in Guatemala oder in den USA die National Association of Evangelicals. Oder das religiöse Feld als Ganzes ist, wie in Paraguay oder Costa Rica, deutlich stärker von der Katholischen Kirche dominiert als in anderen Ländern. In den USA hat die Katholische Kirche im Gegenteil die relativ schwache Position einer mittleren Denomination und damit das religiöse Feld als Ganzes eine andere Struktur als in den lateinamerikanischen Ländern, in denen die Katholische Kirche die hegemoniale Position innehat. Das Modell des religiösen Feldes funktioniert also gerade darin, dass es diese Strukturdifferenz zu modellieren erlaubt.

Im Blick auf die Habitus der Akteure sind tendenziell leicht unterschiedliche Ausprägungen zu erwarten, so zum Beispiel eine stärkere Rolle charismatischer Elemente in den klassischen Pfingstkirchen Brasiliens im Vergleich zu vielen lateinamerikanischen Ländern und den USA. Gleichwohl kann man von einem beachtlichen Grundstock geteilter religiöser Dispositionen ausgehen wie beispielsweise individuelle Konversion, Wohlstand, geistliche Kriegführung, restriktive Sexualmoral, »Gott« als leerer Signifikant oder auch die unbedingte Ablehnung der Abtreibung. Hier ist die Ähnlichkeit zwischen Lateinamerika und den USA offensichtlich, denn die meisten Operatoren des in Lateinamerika verwendeten protestantisch-religiösen Diskurses sind »made in USA«. Allerdings – und das ist in der Tat von Bedeutung –, wenn der Verwendungskontext von Diskursen variiert, ändert sich damit auch deren Bedeutung.³¹

30 Zur Modelltheorie im Rahmen relationaler Ontologie vgl. Schäfer 2015a.

31 Zur Transformation religiöser Operatoren durch die Übertragung von den USA nach Lateinamerika siehe unten »3.3.1 Historisch gewachsene Dispositionen« sowie »4.1.2.8 Historisch gewachsene

2.4 Leseanleitung: Formationen als Netzwerke von Dispositionen

Damit unsere Länderanalysen nicht in einer geschlossenen Welt bloßen Diskurses verbleiben – wie es häufig beim symbolischen Interaktionismus und der »qualitativen« Soziologie deutscher Prägung der Fall ist –, werden wir so gut wie möglich die Akteure bestimmten Positionen in der weiteren Gesellschaftsstruktur und im religiösen Feld zuordnen. Das können wir aufgrund früher erhobener Daten besonders präzise im Falle Guatemalas; es ist aber auch für die anderen Länder recht gut möglich. Damit sind weiterführende und im eigentlichen Sinne soziologische (und nicht nur semiologische) Interpretationen erlaubt, aber praxiswissenschaftliche Diskursanalyse ist gerade nicht ausgeschlossen, sondern konstitutives Element des Verfahrens. Das analytische Verfahren kann hier nicht eigens erklärt werden. Es scheint aber angebracht, die Folgen unserer dispositionstheoretischen Konzeption von Habitus und Identität – die Theorie von Identität als Netzwerk von Dispositionen (Schäfer 2015b; 2016; 2020b, 134ff., 296ff.) – für die Analysen und deren Lektüre in Form einer Leseanleitung zu thematisieren.

Zunächst sei an dieser Stelle noch einmal betont, dass Formationen wie zum Beispiel MANAGEMENT oder GESETZ nicht als geschlossene Einheiten konzipiert sind, das heißt, nicht als voneinander strikt getrennte Substanzen. Wir lesen sie hingegen als wandlungsoffene Netzwerke von Dispositionen der jeweiligen Akteure, die zwischen unterschiedlichen Akteuren und Akteursformationen partiell ähnlich oder nahezu gleich sein können, das heißt bildlich ausgedrückt: überlappen können. Für die Beobachtung der Praxis von Akteuren ist damit eine theoretische Voraussetzung gegeben (und übrigens auch eine Methode zur Analyse), fließende Übergänge und mehr oder weniger überraschende strategische oder taktische Allianzen wahrnehmen, gebührend würdigen und interpretieren zu können.

Nehmen wir als Beispiel zwei so verschiedene religiöse Organisationen wie die neopfingstliche *Fraternidad Cristiana* (MAN) und die konservativ-evangelikale *Iglesia Centroamericana* (GES), eine Gründung der *Central American Mission* (GES). Das *Prosperity Gospel*, *Fraternidad Cristiana* oder auch *El Shaddai*, wird in der *Centroamericana* mit großer Skepsis betrachtet; die Dispositionen differieren stark. Dagegen gibt es breite Gemeinsamkeiten im Verständnis des »Gesetzes Gottes«, wenn es um Angelegenheiten der »christlichen Familie« geht; die entsprechenden Dispositionen überlappen also zwischen den beiden Organisationen und Formationen. Derlei Ähnlichkeiten – »Überlappungen« von Bereichen des Dispositionsnetzes – bilden in der organisatorischen Praxis die Grundlage für die Mobilisierung zu gemeinsamen oder zumindest gleichsinnigen identitätspolitischen Aktionen, wie etwa Demonstrationen und/oder Medienkampagnen gegen die LGBT-Bewegung und für die patriarchale Kleinfamilie.

Aufgrund unseres theoretischen Modells von Identität als Netzwerk gilt Ähnliches auch für die Innenverhältnisse von Formationen (oder auch von konfessionellen Kategorien, wenn sie auf die von uns vorgeschlagene Weise verstanden werden). Die Organisationen, die einer bestimmten Formation oder einer konfessionellen Kategorie zugerechnet werden, müssen keineswegs in jeder Hinsicht identisch sein. Es reichen

Dispositionen«. Zur religiösen Verflechtung zwischen den USA und Lateinamerika siehe Schäfer 2020a.

»Familienähnlichkeiten« – um es mit dem späten Wittgenstein zu sagen –, die als Überlappungen von zentralen Dispositionen beobachtet werden können. Dispositionen, die für die jeweiligen kollektiven Akteure weniger wichtig sind und wenig häufig verwendet werden, können durchaus differieren. In der Formation MANAGEMENT oder, spezifischer, in der Kategorie »neopfingstlich« findet sich neben der Fraternidad Cristiana beispielsweise El Shaddai. Die immer wiederkehrende Emphase von El Shaddai auf der Doktrin der geistlichen Kriegführung wird von der Fraternidad nicht geteilt. Das heißt aber nur, dass die entsprechenden religiösen Dispositionen in der Fraternidad seltener zum Zuge kommen und im Dispositionsnetz der Akteure daher eher randständig sind; sie können unter gegebenen Umständen durchaus aktiviert werden. In einer jeden der Organisationen zentral und beiden gemeinsam sind Dispositionen, die verbunden sind mit der *Prosperity*-Doktrin, dem positiven Denken, dem sozialen Aufstieg, dem Erwerb von Management-Qualitäten, dem Individualismus und so weiter.

Zu diesen fließenden Übergängen in der Momentaufnahme kommen noch die Veränderungen im Zeitlauf hinzu. Eine jede der hier genannten Organisationen hat selbstverständlich ihre Dispositionen, Praktiken und Glaubensinhalte im Laufe der Zeit entsprechend dem Wandel der gesellschaftlichen Bedingungen verändert. Nichts Anderes geschieht, wenn nach dem Ende des Krieges und mit dem Durchschlagen der neoliberalen Reformen die geistliche Kriegführung gegenüber dem Wohlstandsevangelium an Bedeutung verliert; oder wenn immer seltener ein nahes Weltende erwartet wird.

Schließlich sei noch einmal betont, dass es im vorliegenden Buch um politische Strategien religiöser *Experten* und um politische Effekte unterschiedlicher religiöser Praxisformen geht. Nicht zur Debatte stehen die Frömmigkeit und religiöse Praxis der Laien, die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Organisation und damit die Fähigkeit von Organisationen, diese Nachfrage zu bedienen. In methodischer Hinsicht heißt das, dass die Bezüge auf religiöse Dispositionen von Laien (der Anhängerschaft einer Organisation) nur als grobe Richtwerte gelesen werden können. Es lassen sich also keine Schlüsse ziehen darüber, warum eine bestimmte Organisation in der Lage ist, Mitglieder zu mobilisieren, was sie bei ihren Anhängern anspricht, welche Bedürfnisse nach Sinn oder sozialer Positionierung sie bedient oder wie sie sie manipuliert. Für die untersuchten Experten gilt Ähnliches. Unser Material erlaubt, aus der Analyse von Diskursen und praktischen Strategien auf religiöse Dispositionen zurückzuschließen und politische Mittel und Ziele zu thematisieren. Mehr nicht. Die in Gesprächen über unseren Gegenstand und in der Lehre ständig auftauchende Frage nach der Ehrlichkeit der religiösen Motive der Experten mag sich jede Leserin und jeder Leser selbst beantworten.

3. Rasse und *God Talk*: Vereinigte Staaten von Amerika

Die Vereinigten Staaten von Amerika
sind für den Kapitalismus Kanaan:
das Land der Verheißung.
(Werner Sombart, 1906)

»The religious note in American political discourse has been a source of foreign comment from before de Tocqueville to the present« (Noll 2008, 2). Dasselbe kann man von der politischen Note im religiösen Diskurs sagen. Der Erste Verfassungszusatz ist, genau genommen, nicht sehr effektiv, wenn es darum geht, die Religion aus der Politik herauszuhalten; er verbietet dem Staat, eine Religion per Gesetz zu etablieren und die freie Religionsausübung einzuschränken.¹ Wenn Jefferson den Ersten Verfassungszusatz auch in einem Brief an einen baptistischen Gemeindeverband als »Wall of Separation« (Jefferson 1802) zwischen Staat und Pilgrim-Calvinismus interpretiert hat – viel genützt hat es nicht, wenn man die mittlerweile zu »*court Evangelicals*« (John Fea) avancierten Predigerinnen und Prediger im Weißen Haus, die Gebetstreffen im Kongress und Einrichtungen wie das National Prayer Breakfast betrachtet. Religiöse Überzeugungen spielen zudem in den verschiedensten Handlungsfeldern der US-amerikanischen Gesellschaft eine entscheidende Rolle. Man kann anfangen beim religiösen Problem der christlichen Nation, der Rolle des christlichen Selbstverständnisses bei Bürgern und Politikern und der »Gefahr« der Säkularisierung. Fortfahren kann man mit der Frage, wie laizistisch die Verfassung sein soll. Auch die Rassenspaltung hat eine religiöse Konnotation, wenn man auf den hispanischen Katholizismus und die Eigenheiten der Black Churches schaut. Fragen des Waffenbesitzes werden genauso religiös diskutiert wie die des Schwangerschaftsabbruchs, der Sexualaufklärung an den Schulen, der Homosexualität, der Todesstrafe oder des militärischen Gewalteinsetzes gegen andere Länder. Da all diese Fragen in der Gesellschaft und in explizit politischen Foren religiös diskutiert werden können, unterliegen die Diskurse und die entsprechenden

1 »Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances« (United States Senate 1791). Der »Geist« des Textes ist somit die Freiheit des kritischen Ausdrucks in politischer und religiöser Hinsicht sowie das Verbot einer Staatskirche.

Siegeschancen der einen oder anderen Partei den Dynamiken des religiösen Feldes – und zwar insofern als religiöse Macht auch in der Öffentlichkeit weithin als politische Legitimität aufgefasst wird. Je stärker die *religiösen* Gruppierungen, die die religiöse Rechte unterstützen oder formieren, umso schwieriger ist es für LGBT-Personen oder Menschenrechtler, mit ihren Anliegen politisch voranzukommen. Und schließlich kann man sich auch fragen, ob nicht die so genannte »textualistische« oder »literalistische« Tradition der Verfassungsinterpretation nicht denselben positivistischen Geist atmet wie der Bibelfundamentalismus.

In der Summe haben wir es in den USA mit einem System zu tun, das nach einer besitzindividualistischen Logik funktioniert und zugleich in verschiedensten Praxisbereichen religiös legitimiert ist. Welche religiösen Akteure sind an diesem Kampf um Legitimität beteiligt?

3.1 Zahlen: statistische Übersicht

Die Stärke und politische Bedeutung von religiösen Bewegungen kann unter anderem mit den Mitteln der Statistik ausgelotet werden. Dieses quantitative Vorgehen ist vor allem in den USA selbst beliebt, wodurch Zahlen für einen recht guten ersten Überblick über die religiöse Landschaft vorliegen.²

3.1.1 Religiöse Strömungen in der Gesamtbevölkerung

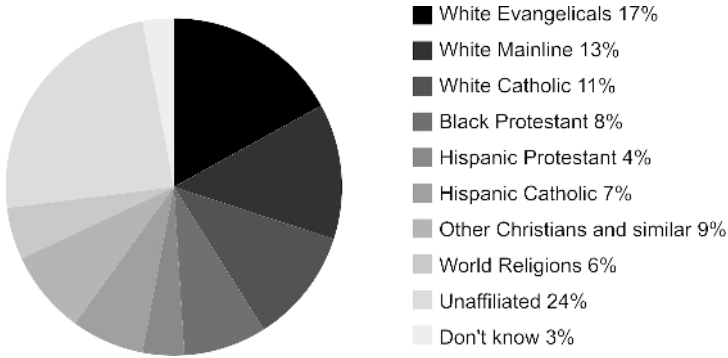
Der religiöse Makrotrend in den USA zeigt die Abnahme des Protestantismus zugunsten des Katholizismus, anderer Religionen und des Agnostizismus. Damit ist er der Entwicklung in Lateinamerika exakt entgegengesetzt (Pew Research Center 2006, 94). Dieser Trend löst im bislang hegemonialen weißen Evangelikalismus ernste Besorgnis bis Hysterie aus und dürfte einer der Hauptgründe für eine Zunahme aggressiver Mobilisierung sein.

Schaut man auf die aktuellen Zahlen des American Values Atlas vom Public Religion Research Institute (Jones und Cox 2017) zur religiösen Zusammensetzung der Gesamtbevölkerung ist der Anteil an weißem Evangelikalismus in der Tat nicht mehr besonders hoch. Den größten Bevölkerungsanteil haben dagegen institutionell nicht gebundene Personen (Unaffiliated, 24 %). Dies besagt nicht unbedingt, dass diese Personen durchweg atheistisch oder agnostisch orientiert seien; sie können durchaus privat eine religiös-spirituelle Haltung pflegen. Auf jeden Fall werden wir bei Betrachtung der Trends sehen, dass diese Gruppe stetig zunimmt. Diese Zunahme wird vom nächstgrößeren Block, den weißen *Evangelicals*, als Bedrohung wahrgenommen (Jones 2017).

Die weißen evangelikalen Protestanten (17 %) bilden, gemeinsam mit Teilen des *Mainline* Protestantismus, das Zentrum des religiösen Konservatismus und die wich-

2 Wir beziehen uns vor allem auf die jeweils neuesten Daten aus zwei Quellen: das Pew Research Center on Religion and Public Life sowie das Public Religion Research Institute (PRRI) (teilweise in Kooperation mit dem Brookings Institute). Die Zahlen auf den nächsten Seiten stammen aus folgenden Publikationen: Jones und Cox 2017; Pew Research Center 2015. Im Fließtext werde ich Zahlenangaben runden.

Abbildung 3.1: USA, Religiöse Zusammensetzung der Gesamtbevölkerung (vereinfacht, nach Jones und Cox 2017, 10)



tigste Ressource der religiösen Rechten. Historisch lassen sich die Spuren zurückverfolgen über die fundamentalistische Bewegung Anfang des 20. Jahrhunderts, die großen Erweckungen im 19. und 18. Jahrhundert bis hin zu den puritanischen Kolonien.

In der vorliegenden Klassifizierung fehlen die Pfingstkirchen, die hier zu einem Großteil den weißen evangelikalischen Protestanten und den *Black Protestants* zugeordnet werden. An anderer Stelle veranschlagt PRRI (Jones und Cox 2017, 14) den Anteil dieser Bewegung an der Gesamtbevölkerung mit etwa 10 %. Die Pfingstbewegung geht zurück auf eine charismatisch (an Gaben des Heiligen Geistes) orientierte Erweckung zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der städtischen und ländlichen Unterschicht. Der niedrige Bevölkerungsanteil an institutionell organisierten Pfingstlern in den USA ist insofern erstaunlich, als dass die vor allem aus den USA kommende Pfingstbewegung in Lateinamerika den Löwenanteil der protestantischen Bevölkerung ausmacht. Dieser niedrige Anteil liegt möglicherweise daran, dass in den USA einerseits die charismatischen Praktiken innerhalb der Pfingstbewegung mit durch Routinisierung und den Aufstieg vieler weißer Gemeinden in die konservative Mittelschicht nachgelassen haben; dass sie aber andererseits unter den evangelikalischen Protestanten zugenommen haben, so dass eine spezifische Differenz kaum noch sichtbar wird. In der Konfessionskunde spricht man von der »Dritten Welle« der Pentekostalisierung von evangelikalischen Organisationen seit den 1990er Jahren. Das bedeutet allerdings auch, dass charismatische Praxis und die mit ihr verbundene politische Legitimationsstrategie weit über die Pfingstbewegung hinaus wirksam geworden ist. Dies gilt heute besonders für die sogenannte *Prosperity Right* und die Independent Network Charismatics und selbstverständlich für alle anderen Gruppen, die wir der Formation MANAGEMENT zuordnen.

Der sogenannte weiße *Mainline* Protestantismus (13 %) geht wie der Evangelikalismus auf die Kolonien zurück, hat sich allerdings seit dem 19. Jahrhundert durch liberale Theologie und sozialreformerische Programme stark vom Evangelikalismus abgesetzt. Daraus kann heute allerdings nicht geschlossen werden, wie wir noch sehen werden, dass der *Mainline* Protestantismus als ganze liberale Politik unterstützt.

Den nächstgrößeren Block bildet der weiße Katholizismus (11 %). Ganz im Gegensatz zu der Lage in Lateinamerika befindet sich der Katholizismus in den USA in der Rolle eines späten Eindringlings in eine relativ homogene weiß-evangelikale religiöse Landschaft. Im Wesentlichen wurde er im 19. Jahrhundert mit den Immigrationswellen aus Europa in den USA präsent und konnte sich trotz heftiger evangelikaler Anfeindungen in den entsprechenden Ethnien gut etablieren. Heute ist die katholische Bischofskonferenz eine im politischen Feld nicht zu vernachlässigende Größe.

Im 20. Jahrhundert wurde der Katholizismus durch Einwanderer aus Lateinamerika weiter gestärkt. Die *Hispanic Catholics* (7 %) prägen in immer stärkerem Maße nicht nur den Katholizismus, sondern auch die US-amerikanische Gesellschaft.

Allerdings zeigt der statistische Überblick mit den *Hispanic Protestants* (4 %) auch einen unter den Einwanderern aus Lateinamerika immer stärker werdenden Trend. Sie konvertieren entweder schon in ihren Heimatländern oder in den USA vom Katholizismus zum Protestantismus, in den meisten Fällen zur Pfingstbewegung. Dies beeinflusst die politischen Neigungen zu einem gewissen Grad dahingehend, dass die Republikaner auf ein wenig mehr Unterstützung aus diesem Bevölkerungsanteil hoffen können.

Ein wichtiger Faktor in der religiösen Landschaft der USA sind die schwarzen protestantischen Kirchen (8 %). Sie gehen zurück auf die religiösen Aktivitäten der Sklaven, die sich in eine besondere Form des Protestantismus überführten. Die erste Kirche, die African Methodist Episcopal Church, wurde 1816 von einem befreiten Sklaven bereits lange vor dem Bürgerkrieg gegründet. Der zentrale religiös-symbolische Operator dieser Bewegung, die Befreiung aus Ägypten, entspricht einer von Anfang an vorhandenen politischen Disposition, die in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts konsequent zur Bürgerrechtsbewegung führte.

In der vorliegenden Klassifizierung fehlen die Unitarian Universalists. Diese gehen ebenfalls auf die Kolonialzeit zurück und haben sich bereits 1793 zu einer Religionsgemeinschaft zusammengeschlossen, der Universalist Church of America. Historisch repräsentieren sie zu einem großen Teil den deistischen Flügel der Unabhängigkeitskämpfer und Verfassungsväter. Sie vertreten seither eine sehr offene, liberale Spiritualität, die es auch Atheisten möglich macht, als Mitglieder tätig zu sein. Mit etwa 200.000 Anhängern bilden sie nicht einmal 1 % der US-amerikanischen Bevölkerung. Ein sehr hohes Bildungs- und Einkommensniveau ermöglicht ihnen freilich politischen Einfluss jenseits populistischer Strategien, den sie zum größten Teil für die Demokraten nutzen.

Sämtliche anderen aufgeführten religiösen Strömungen sind statistisch ebenfalls nicht relevant, was allerdings nicht unbedingt etwas über die politische Relevanz einer Strömung aussagt. Im Blick auf das Judentum jedenfalls ist – bei einer gewissen Nähe der Wählerschaft zu den Demokraten – die Arbeit von einflussreichen Lobbyorganisationen von Bedeutung, die unter anderem Beziehungen zu christlichen Zionisten aus dem Bereich der evangelikalen Rechten unterhalten (vgl. Mearsheimer und Walt 2006).

Der statistische Überblick gibt selbstverständlich keinen Aufschluss über die Differenzierungsdynamik innerhalb der großen, statistisch erhobenen Blöcke. Aus welchen Konfessionsfamilien setzen sich *Mainline* und Evangelikale zusammen? Welche Fluktuation gibt es zwischen ihnen? Wie inhomogen sind die Denominationen? Überhaupt keinen Aufschluss gibt die religiöse und konfessionelle Klassifikation hinter der Statistik schließlich über das politische Verhalten der entsprechenden individuellen und

kollektiven Akteure. Beispielsweise wird ein wichtiger Vorgang unter den weißen Evangelikalen überhaupt nicht erkennbar, nämlich die Entstehung einer Bewegung liberaler *New Evangelicals*, die wir später noch genauer betrachten werden. Hier zunächst zur Binnendifferenzierung.

3.1.2 Zusammensetzung des Protestantismus

Die Kategorien dieser Statistik sind selbstverständlich bedingt hilfreich; aber sie gaukeln auch trügerische Klarheit vor. Um die Schwierigkeiten der beliebten Zahlenspiele zu verdeutlichen, sei hier kurz ein Klassifizierungsvorschlag des bekannten Forschungsinstituts Pew für die Zusammensetzung des weißen Protestantismus diskutiert (Pew Research Center 2015).

Die Kategorie *Evangelicals* (62 % der weißen Protestanten) setzt sich demnach zusammen aus *Baptists* (33 %), *Non-denominational* (13 %), *Unspecified* (8 %) sowie aus Residuen: *Restorationist*, *Holiness*, *Anabaptist* und sogar *Fundamentalist*. Die Kategorie »Mainline« (27 % der weißen Protestanten) bezeichnet *Methodist* (10 %), *Lutheran* (8 %), sowie *Presbyterian*, *Episcopalian* und *Congregationalist*. Die Kategorie »Pentecostal« (10 %) wird nicht weiter aufgeschlüsselt.

Bis zu welchem Grad ist diese Darstellung hilfreich? Ein Eindruck von Klarheit entsteht durch die Unterscheidung der Kategorien Mainline, Evangelical und Pentecostal. Er verwischt aber sofort wieder, wenn man sich etwa fragt, worauf sich die unter »Evangelical« und »Mainline« klassifizierten Konfessionsfamilien beziehen. Die Baptisten sind in der Tat eine sehr wichtige Konfession im Evangelikalismus, nicht zuletzt in Gestalt des konservativen Flaggschiffs Southern Baptist Convention. Allerdings muss man im Auge behalten, dass »Baptist« ebenfalls die ökumenisch orientierte American Baptist Churches USA sowie verschiedene schwarze Kirchen bezeichnet. Die Sammelbegriffe »Non-denominational« und »Unspecified« legen zudem nahe, dass es da eine sich ständig verändernde Masse von Praktizierenden gibt, die sich den konfessionskundlichen Beschreibungsbemühungen erfolgreich widersetzt. Ein winziger Prozentsatz von »Fundamentalisten« (1 %) meint die letzten verbissenen Ultra-Biblizisten in der Linie von Carl McIntire, die heute nicht einmal als Randgruppe von Bedeutung sind. Diese konfessionskundliche Verwendung des Fundamentalismusbegriffs verschleiert zudem, dass – im Sinne eines soziologischen Begriffs – große Teile des weißen Evangelikalismus fundamentalistische Haltungen pflegen.³

Mehr Klarheit scheint unter der Kategorie »Mainline« zu herrschen, die sich auf etablierte Denominationen bezieht. Allerdings stellt sich die Frage, warum die ökumenisch orientierten American Baptists hier nicht auch figurieren. Zudem besagt die Klassifikation ja nicht, dass schön ordentlich *alle* Organisationen einer bestimmten Denomination unter der Kategorie versammelt werden können. Bei den Lutheranern etwa fährt die Missouri Synod einen konservativ evangelikalen Kurs. Bei den Presbyterianern kann die Presbyterian Church (USA) der *Mainline* zugeschlagen werden, während die

3 Zu einem formalen Fundamentalismusbegriff, der gleichwohl die religiösen Einstellungen berücksichtigt vgl. Schäfer 2008, 18ff.

Presbyterian Church in America klar evangelikal ist und eine größere Zahl von fundamentalistischen Splittergruppen presbyterianische Tradition zu pflegen behaupten.

Die Kategorie »Pentecostal« schließlich bezieht sich auf etablierte und explizit als pfingstlich ausgewiesene Organisationen wie etwa die Assemblies of God. Sie verdeckt die breite de-facto-Pentekostalisierung verschiedenster Denominationen. Der geringe Anteil pfingstlicher Organisationen am weißen Protestantismus (10 %) ist allerdings insofern interessant, als er auf die Verbürgerlichung der Organisationen und ihre Amalgamierung mit den konservativen weißen Evangelikalen hindeutet.

Dass die konfessionskundliche Klassifikation zur Einschätzung politischer Neigungen und Strategien praktisch nichts beiträgt, haben wir im Zusammenhang der Entwicklung unserer eigenen Taxonomie schon gesagt. Wenn man nun die im engeren Sinne religiöse Praxis in den USA aus dem Blickwinkel der konfessionskundlichen Klassifikation betrachtet, wird man von einer »Zersplitterung« des Feldes reden wollen. Man könnte sich aber auch fragen, ob nicht diese Klassifikationsweise angesichts empirisch beobachteter Wandlungen des Feldes obsolet geworden ist. Hier ist die religiöse Praxis ihrer theologischen Beobachtung ein gutes Stück voraus.

Relative Klarheit wird geschaffen durch die Selbstorganisation des Feldes in Gestalt der großen kirchlichen Dachorganisationen. Das National Council of Churches (NCC, gegr. 1950) steht traditionell eher für liberale religiöse und politische Positionen und arbeitet seit Gründung mit dem World Council of Churches, Genf, zusammen. Die 1942 gegründete National Association of Evangelicals (NAE) hingegen versteht sich als Alternative zum liberalen *Social Gospel* einerseits und zum »Fundamentalismus« andererseits. Eine langjährige Frontstellung zwischen NCC und NAE löst sich heute durch eine Politikveränderung der NAE und das Erstarken der *New Evangelicals* langsam auf; man nähert sich politisch einander an. Allerdings, wenngleich die NAE auch Akteure der religiösen Rechten beherbergt, ist mit diesen beiden Dachorganisationen keineswegs das politisch relevante religiöse Feld abgedeckt. Neue religiöse Rechte mit Programmen von *Prosperity* und/oder Theokratie bilden eine Formation religiöser Praxis, die sich gerade nicht in demokratisch legitimierten Dachorganisationen zusammenfindet, sondern in unabhängigen kleinen Einheiten – »viral«, wenn man so will – eine gemeinsame Handlungsrichtung verfolgt; mit anderen Worten: sich durch Habitus-Ähnlichkeiten und somit durch ähnliche Strategien zu erkennen gibt.

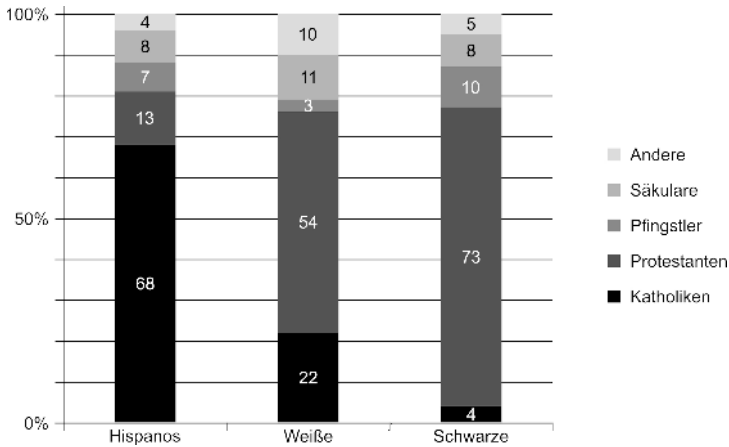
3.1.3 Soziodemographie

Nicht-religiöse Kriterien leisten einen nützlichen Beitrag zum Verstehen der Dynamiken religiöser Zugehörigkeit und zur Interpretation der wichtigsten Trends in der Entwicklung der Religiosität in den USA.

Ethnizität: Die ethnische Identität ist in den USA ein sehr wichtiger Faktor für die religiöse Praxis.

Dies ist ganz besonders augenfällig bei der hispanischen Bevölkerung, die sich mit ihrem hohen Prozentsatz an Katholiken deutlich vom konfessionellen Profil der anderen großen ethnischen Gruppen unterscheidet. Das religiöse Profil der Hispanos in den

Abbildung 3.2: USA, Religiöse Strömungen nach Ethnizität (nach Pew Research Center 2014a)



USA entspricht in etwa dem in Panama oder Argentinien.⁴ Der große protestantische Block bei Schwarzen und Weißen darf indes nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich um sehr unterschiedliche religiöse Praxis handelt.⁵ Zwar geht der schwarze Protestantismus historisch aus dem der Weißen hervor; dies allerdings unter den Bedingungen der Sklavenbefreiung und Herausbildung eines programmatisch anderen, auf soziale Befreiung zielenden religiösen Habitus. Der weiße Evangelikalismus hängt dagegen zum großen Teil einem puritanischen Ideal nach.

Im Blick auf die jeweiligen Denominationen haben Lutheraner, Presbyterianer, Methodisten und Episkopale den höchsten Anteil an weißen Mitgliedern (zwischen 92 % und 80 %, Jones und Cox 2017, 23). Sie sind historisch gesehen tendenziell Kirchen der Ostküste in liberaler Tradition. Baptisten sind stärker unter der schwarzen Bevölkerung vertreten (30 %, ebd.) – Kirchen, die historisch eher an der Siedlungsgrenze aktiv waren und starken Wert auf gemeindliche Autonomie und kommunitäre Organisation legen. Schließlich lässt ein höherer Anteil pfingstlicher Religiosität unter Schwarzen und Hispanos eine etwas größere Bedeutung charismatischer Legitimation in deren *Gemeindepraxis* vermuten. Im Unterschied zum charismatischen Autoritarismus von aktuellen *Megachurch*-Leitern handelt es sich bei traditionellen Pfingstkirchen in der Unterschicht um Legitimation »von unten«.

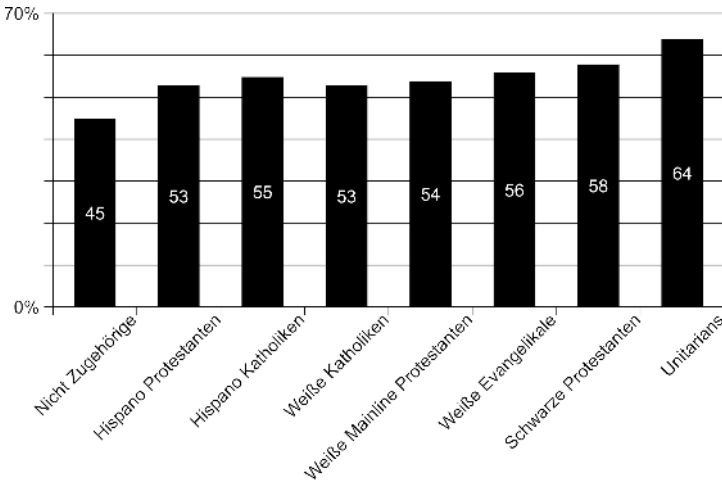
Gender: In den traditionellen Pfingstkirchen spielen Frauen als Prophetinnen häufig eine wichtige Rolle. In der Übersicht machen die Zahlen deutlich, dass Frauen in religiösen Organisationen stärker engagiert sind als Männer – was sich nahezu weltweit beobachten lässt. Bei den im engeren Sinne christlichen Kirchen sind die Unter-

4 S. den Ländervergleich in 4.2.

5 Zudem unterscheidet diese Statistik nicht zwischen *Mainline* Protestanten und *Evangelicals*.

schiede gering.⁶ Interessant ist der höhere Frauenanteil bei den an offener Spiritualität orientierten Unitariern.

Abbildung 3.3: USA, Frauenanteil nach religiöser Zugehörigkeit (nach Jones und Cox 2017, 28)



Der leicht erhöhte Frauenanteil lässt allerdings nicht darauf schließen, dass männliche Dominanz dadurch eingeschränkt sei. Das Beispiel der Prophetinnen bietet den Schlüssel zum Verstehen der Rollenverteilung. Die Funktionen, die Frauen in den unterschiedlichen religiösen Strömungen ausfüllen, sind an die spezifische religiöse Nachfrage der Strömung angepasst. Man dürfte annehmen können, dass nicht die Frage der Geschlechterkonkurrenz für die Akteure im Mittelpunkt des Interesses steht. Vielmehr scheint es so zu sein, dass sich Frauen in einer bestimmten Organisation oder Formation – ähnlich wie Frauen unter den Trump-Wählern – schlicht deren (religiösen) Habitus teilen und dementsprechend die selbst-zugewiesene, konforme Rolle einnehmen. In einer progressiven Formation dürfte dies somit nicht Unterwürfigkeit sein, sondern gerade die Bereitschaft zur feministischen Herausforderung der männlichen Herrschaft. Dagegen dürften in einer sehr konservativen, tendenziell fundamentalistischen Organisation wie den Southern Baptists auch von den Frauen konservative Positionen vertreten und entsprechende Rollen eingenommen werden. Folglich verwundert es nicht, dass in den allermeisten weißen evangelikalen Kirchen und Organisationen Männer an der Spitze stehen; sodass bei den Frauen mit der Disposition zur Unterordnung unter die Männer zu rechnen ist. Zudem gibt es keinen Trend zu einer stärkeren Beteiligung der Frauen am kirchlichen Geschehen. Es ist also nicht damit zu rechnen, dass die meisten Männer die Frauen ihrer eigenen Organisationen als Gefahr empfinden. Die Debatten unter den Konservativen zeigen vielmehr, dass die Gefahr in der gesellschaftlich vorangetriebenen Emanzipation gesehen wird.

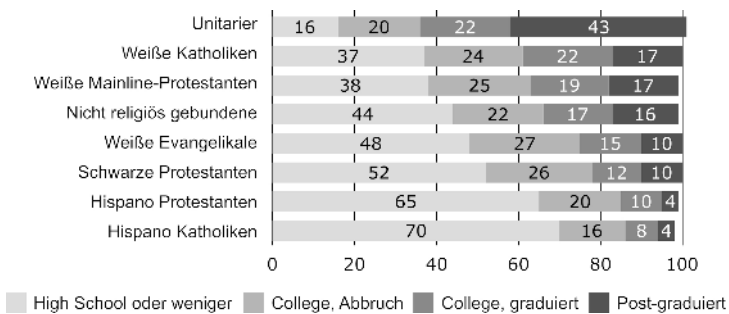
6 Siehe einen Artikel zur Gender-Lage in den Kirchen von Ex-Präsident Jimmy Carter (2009).

LGBT: Der Löwenanteil der religiös-politischen Auseinandersetzung in den USA wird über sozialmoralische Themen ausgetragen. Damit ist es von Interesse, das religiöse Profil der »LGBT-Americans« zu kennen.

Auf den ersten Blick fällt der hohe Anteil an religiös nicht organisierten Menschen auf, verwundert allerdings angesichts der heftigen religionspolitischen Auseinandersetzungen um die Sexualethik nicht. Ebenso wenig verwundert vor dem Hintergrund des lateinamerikanischen Machismo und des evangelikalen Konservatismus, dass nur ein sehr geringer Anteil der LGBT-Personen dem hispanischen Protestantismus angehört. Es erstaunt eher, dass sich immerhin 6 % der LGBT-Americans dem weißen Evangelikalismus zurechnen.

Bildung: Ein starker Indikator für die gesellschaftliche Position und vermittelt auch für den Habitus religiöser Akteure ist ihr Bildungsgrad. Er schlägt sich, wie noch zu sehen sein wird, deutlich auf religiöse und politische Neigungen nieder.

Abbildung 3.4: USA, Bildung nach religiöser Zugehörigkeit (nach Jones und Cox 2017, 29)



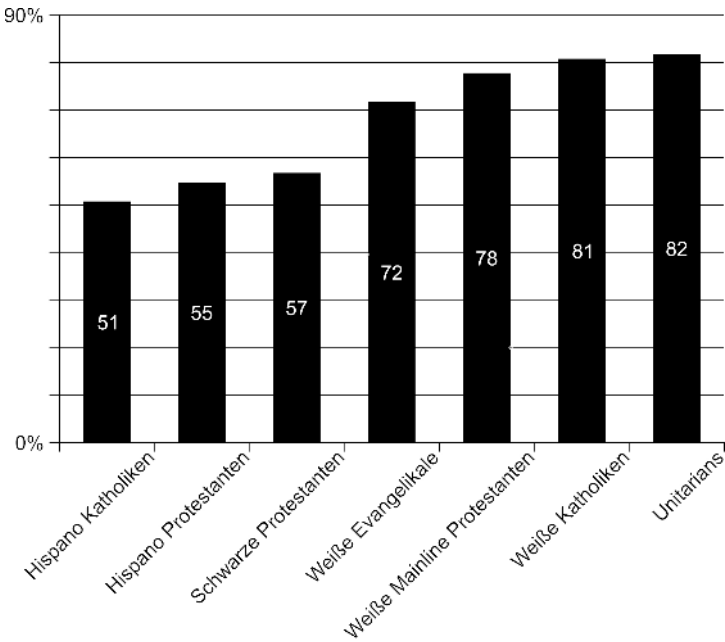
Es fällt auf, entspricht allerdings auch der generellen Demographie, dass nicht-weiße Christen einen deutlich geringeren Bildungsstand aufweisen als weiße. Der niedrige Bildungsstand der hispanischen Katholiken und Protestanten dürfte sich aus der Migrationssituation erklären; dies nicht zuletzt im Unterschied zu den schwarzen Protestanten. Die Bildungsabschlüsse der weißen Katholiken und *Mainline* Protestanten lassen auf mindestens 40 % stabile Mittelschichtpositionen unter ihren Mitgliedern schließen. Interessant ist die prekäre Position der weißen Evangelikalen mit fast 50 % niedriger Bildungsabschlüsse. Wir interpretieren dies als einen starken Hinweis auf ein rechtspopulistisches Mobilisierungspotenzial. In diesem Zusammenhang ist ein Seitenblick auf organisierte Pfingstkirchen interessant.⁷ Sie liegen in etwa gleichauf mit den protestantischen Hispanos – bilden also ebenfalls vermutlich einen Teil des Mobilisierungspotenzials.

Wirtschaftliche Lage: Ein weiterer starker Indikator für die gesellschaftliche Position ist die wirtschaftliche Lage der Akteure. Aufgrund der Angaben bei PRRI entspricht

7 Hierzu mussten Daten aus Pew Research Center 2006 interpoliert werden. Highschool or less: 64 %, Some college 25 %; College or more 10 %.

die Rangfolge der Bildungsabschlüsse in etwa der der wirtschaftlichen Lage. Haushaltseinkommen und Besitz eines Eigenheims zeigen wiederum die Latino-Bevölkerung in den schwächsten Positionen, gleich ob katholisch oder protestantisch. Nur knapp der Hälfte dieser Gruppen gelingt es, auf ein Haushaltseinkommen über 30.000 USD jährlich zu kommen – einem statistischen Indikator für die Zugehörigkeit zur Mittelschicht. Das heißt auch, dass fast die Hälfte dieser Bevölkerungsgruppen der Unterschicht angehört. Die Unitarians bilden den Gegenpol mit 82 % ihrer Mitglieder oberhalb dieser Grenze; wobei 22 % von ihnen mehr als 160.000 USD jährlich beziehen. Auch im Blick auf das Einkommen liegen die weißen Evangelikalen in einer etwas prekären Mittelfeldposition, wenn man sich klarmacht, dass immerhin ein Drittel von ihnen (28 %) der untersten Einkommensklasse angehören.

Abbildung 3.5: Haushaltseinkommen über 30.000 USD, in % der jeweiligen Kategorie (nach Jones und Cox 2017, 30-31)



Die US-Amerikaner sind, anders als die Deutschen, kein Volk von Mietern – insbesondere die schon seit längerer Zeit relativ privilegierten Bevölkerungsteile. Dem entsprechend tut sich eine deutliche Differenz zwischen weißen und nicht weißen Gläubigen auf. Von den Hispanoamerikanern haben nur 38 % ein eigenes Heim und sind damit auf die schwächste Position im Raum verwiesen. In der schwarzen Bevölkerung – obwohl schon lange in den USA lebend – liegt die Eigenheimquote bei nur 46 %. Die weiße Bevölkerung liegt im Schnitt bei etwa 76 % Eigenheimbesitzern (Jones und Cox 2017, 31-32). Die Evangelikalen liegen hier gleichauf mit den weißen Mainline Protestanten und den weißen Katholiken.

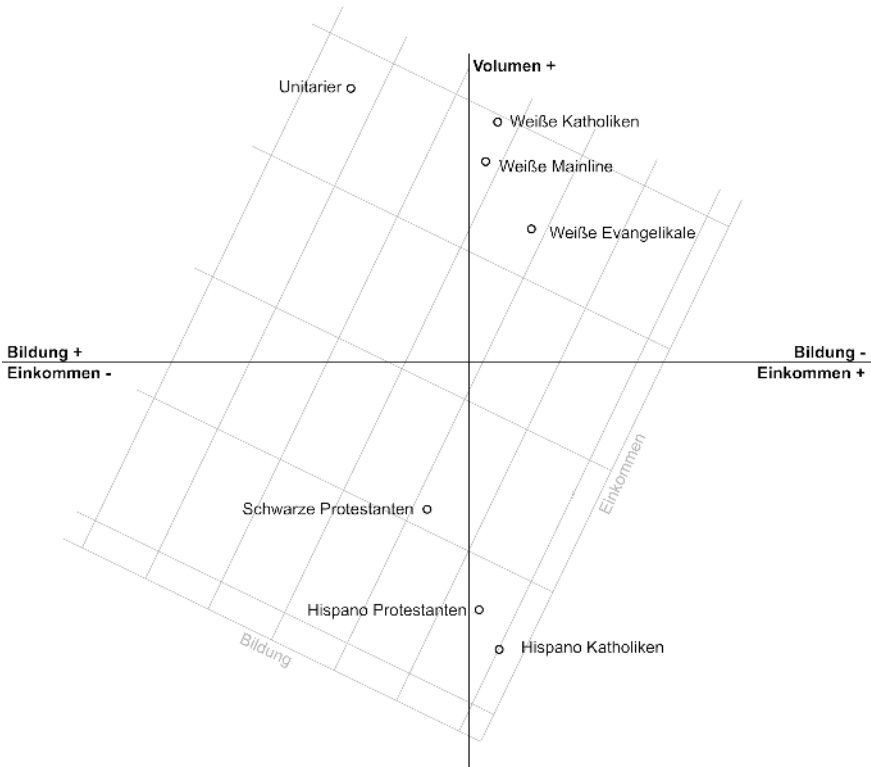
Sozio-ökonomische Positionen: Wenn man die bildungs- und wirtschaftsbezogenen Daten miteinander in Beziehung setzt, kann man eine Darstellung des sozialen Raums⁸ erstellen und erhält so ein Bild von der sozialen Positionierung der religiösen Strömungen gemäß dieser beiden Variablen (nicht anderer, wie bspw. Ethnizität oder Gender). Ethnizität kommt allerdings sekundär in den Blick durch die *Black* und *Hispanic Churches* als Einheiten von Akteuren.

Das Raummodell macht zunächst einmal deutlich, dass zwischen unterschiedlichen religiösen Akteursgruppen eine überdeutliche soziale Spaltung existiert. Ein Cluster hat sich im oberen Bereich, ein anderes im unteren Bereich des Raumes gebildet. Statistisch relevante Mittelpositionen weisen die Daten von PRRI nicht aus. Ein zweiter Blick macht deutlich, dass diese soziale Spaltung zwischen ethnischen Gruppen, genauer: Weißen und Nicht-Weißen, gegeben ist. Diese Verteilungsstruktur entspricht der anhaltenden Bedeutung der ethnischen Spaltung des Landes und der religiösen Akteure, die wir in den unterschiedlichsten Zusammenhängen noch sehen werden.

Ganz unten im sozialen Raum bilden die hispanischen Katholiken und Protestanten einen eigenen Cluster. Sie liegen abgeschlagen selbst noch gegenüber den schwarzen Protestanten. Diese konnten sich über einen längeren historischen Zeitraum und nicht

8 Vgl. Bourdieu 1982, 195ff.; Schäfer 2020b, 791ff. zum theoretischen Konzept. Hier arbeiten wir nicht, wie Bourdieu zumeist, mit Multipler Korrespondenzanalyse, sondern mit einem vereinfachten Modell. Zu theoretischen und methodologischen Aspekten siehe Schäfer 2020b, 814ff. Wir verwenden für das Modell die von Jones und Cox (2017, 27-32) zur Verfügung gestellten Daten zu Bildung (als Indikator für kulturelles Kapital), Einkommen und Hausbesitz (als Indikatoren für ökonomisches Kapital). Die Daten des PRRI sind sicher verlässlich, aber für unsere Zwecke sehr wenig spezifiziert. Beispielsweise wäre zur berücksichtigen, dass Bildungsabschlüsse (»college«, »post-graduate«) in den USA stark differieren, da die Hochschulen untereinander große Klassenunterschiede aufweisen. Wenngleich wir in der *HabitusAnalysis* mit differenzierteren Datensätzen arbeiten, sei hier auf die vorhandenen Daten zurückgegriffen, da deren Visualisierung hinreichend klare Interpretationen ermöglicht – Das Procedere ist Folgendes: Einkommen und Hausbesitz wurden aggregiert zur ökonomischen Dimension »Einkommen«. (Das scheint gerechtfertigt, weil die gängige Formel für Äquivalenzeinkommen neben dem Nettoeinkommen eines Haushalts unter anderem auch Wohneigentum bzw. Mietzahlungen berücksichtigt. Gleichwohl sind die hier verwendeten Daten noch weit von einer Formel für Äquivalenzeinkommen entfernt.) Aus den so erzeugten Dimensionen von ökonomischem und kulturellem Kapital kann eine einfache, zweidimensionale Darstellung der Positionen der Akteursgruppen ermitteln (die in der Abbildung als Gitternetz beibehalten wurde). Dann wurden zur Darstellung des Kapitalvolumens (bestehend aus ökonomischem und Bildungskapital) durch »Achsendrehung« die beiden Dimensionen aggregiert und durch die Errechnung einer Regression exakt als vertikale Achse des Modells positioniert. Damit werden zugleich auf der horizontalen Achse kulturelles und ökonomisches Kapital *gegeneinander* abgetragen. Man erhält also einen theoretischen Raum, der es erlaubt, sowohl die Position der Akteursgruppen in der gesellschaftlichen Stratifizierung ganz allgemein (Gesamtkapitalvolumen) als auch den relativen Anteil unterschiedlicher Kapitalformen (gegeneinander abgetragen) an ihren Positionen einschätzen zu können. Wie jedes Modell stellt auch dieses nicht »Alles« dar. Es fokussiert den Blick auf nur zwei Kapitalformen: kulturelles und ökonomisches. Es schwächt sogar die Evidenz bestimmter Fakten ab, wie beispielsweise des geringen Bildungsunterschieds zwischen weißen Evangelikalen und schwarzen Protestanten. Wir werden allerdings sehen, dass gerade die modellspezifische Fokussierung im Blick auf ethnische (*racial*) Unterschiede interessante Beobachtungen erlaubt – gerade weil diese in der Konstruktion des Modells *nicht* vorkommen.

Abbildung 3.6: Sozialer Raum der konfessionellen Strömungen (Eigene Berechnung nach Daten von Jones und Cox 2017, 27-32)



zuletzt über Bildung etwa besser positionieren. Die weißen Protestanten und Katholiken ballen sich im oberen und Ökonomie-orientierten Bereich des sozialen Raumes. Dies bezeugt nicht nur ein relativ hohes Kapitalvolumen (aggregiert aus ökonomischem und Bildungskapital), sondern auch, dass diese Positionen durch einen relativen Überhang von ökonomischem Kapital gegenüber kulturellem zustande kommen. Die weißen Evangelikalen sind die schwächste Gruppe dieses Clusters, aber insgesamt noch relativ gut positioniert, mit einem Überhang von ökonomischem Kapital gegenüber Bildungskapital. Ihre Schwäche liegt also im Mangel an Bildung – ein möglicher Indikator für holzschnittartige Weltbilder und Manipulationsanfälligkeit. Ein weiterer Blick gilt dem oberen Cluster. Stimmt die so genannte »Weber-These« – eine verbreitete Lesart von Max Webers Kapitalismusschrift –, so müssten die strebsamen und asketischen Protestanten in der obersten sozialen Position zu finden sein. Statt ihrer findet man dort hingegen weiße Katholiken und Unitarier. Letztere besetzen die höchste Position der untersuchten Gruppen, und zwar dank eines relativen Schwerpunktes auf Bildungskapital. Das mag unter anderem ihre Toleranz im Allgemeinen und, spezifischer, gegenüber sexueller Vielfalt erklären.

Neben all diesen Detailbeobachtungen zeigt das Raummodell die Projektion einer eklatanten sozioökonomischen Spaltung auf die Differenz zwischen den ethnischen Gruppen. In den Rassenkonflikten wird die sozioökonomische Spaltung ausgetragen und die ethnische Differenz trägt zur Zementierung der sozioökonomischen Spaltung bei.

Alter: Bringt man die Alterskohorten in Beziehung zur religiösen Identität, ergibt sich ein aufschlussreiches Bild. Zunächst fällt ein kontinuierlicher Wandel auf, der sich auf den Zugehörigkeitsprofilen der Altersgruppen klar abbildet. (Jones und Cox 2017, 11) Zwei Veränderungen fallen besonders ins Auge. Die erste ist die drastische Zunahme von religiös nicht gebundenen Personen in den jüngeren Jahrgängen. Die zweite betrifft die praktisch komplementäre Abnahme der Mitgliedschaft in etablierten weißen Kirchen. Weiße Katholiken und *Mainline* Protestanten sind in ähnlicher Weise betroffen. Besonders hart aber trifft es die weißen Evangelikalen. Dies ist ein statistischer Hinweis darauf, dass eine stark alternde Anhängerschaft und überalterte Anführer dem weißen Evangelikalismus Mobilisierungskapazitäten rauben, wenngleich man in diesem Zusammenhang allerdings auch die über lange Zeit etablierten Einflussphären berücksichtigen muss.

Des Weiteren fällt auf, dass bei den schwarzen Protestanten der Anteil der unterschiedlichen Altersgruppen unter den Mitgliedern konstant ist. Dies spricht für eine hohe Bindekraft der schwarzen protestantischen Identität, was sicher nicht zuletzt mit dem Engagement für die Bürgerrechtsbewegung und der Bedeutung für die weiterhin relevante Frage nach Rassengleichheit zu tun hat. Dass der Anteil der hispanischen Katholiken langsam ansteigt und schon in der Kohorte über 65 Jahre einen Anteil von 4 % besitzt, dürfte auf die bereits seit dem Zweiten Weltkrieg relevante Einwanderung aus Lateinamerika (*bracero*-Programm) zurückzuführen sein. Besonders interessant ist, dass der Anteil des hispanischen Protestantismus unter den jüngeren Leuten stark ansteigt, was nicht nur auf Einwanderung, sondern auch auf Konversionen katholischer Latinos in den USA zurückgeht.

Alles in allem scheint der Vergleich der Alterskohorten auf einen zu erwartenden dramatischen Wandel des religiösen Profils der USA zu verweisen: sehr zum Vorteil der religiös nicht Gebunden – und damit auch der Agnostiker und Atheisten – und zum Nachteil gerade der weißen evangelikalen Bewegung. Allerdings muss man bei diesem Panorama den religiösen Wandel im Lebenslauf berücksichtigen. Wer mit 18 Agnostiker ist, kann als Mutter oder Vater einer kleinen Familie mit 30 Jahren durchaus zur Kirchgängerin oder zum Kirchgänger werden. Dass er oder sie dann allerdings in eine konservativ evangelikale Organisation eintreten, ist keineswegs gewiss. Der Trend zum Agnostizismus dürfte vermutlich nicht so stark werden, wie es eine einfache Extrapolation der Daten nahelegen würde.

Der relative Mitgliederschwund bei den *White Evangelicals* ist deshalb aber nicht zu leugnen. Unter diesen spukt deshalb immer häufiger das Gespenst des Niedergangs der eigentlichen *American religion*. Versteht man, wie sie, die USA als eine »christliche Nation«, so kann dieser Trend für sie nur alarmierend sein.

3.2 Aktuelle Trends: Rasse und Nation

Wichtiger als die Feststellung der für religiöse Praxis relevanten Bevölkerungsstrukturen ist ein Blick auf deren Entwicklungstrends. Zwar offenbart die Statistik nur die objektiven Verläufe historischer Prozesse und nicht deren Wahrnehmung durch die Akteure, die für Letztere handlungsleitend ist. Allerdings erlauben unsere Beobachtungen zu den Dispositionen und Strategien der Akteure – die weiter unten (3.4) entwickelt werden – jedenfalls ansatzweise die Wahrnehmungs- und Handlungsmuster der Akteure herauszuarbeiten. Wir können also die statistischen Daten mit diesen Beobachtungen ins Verhältnis setzen und besser interpretieren. Für die Statistik greifen wir wiederum auf die schon genannten Untersuchungen von PRRI und Pew zurück. Laut PRRI lassen sich drei vorherrschende Trends beobachten.

3.2.1 Trend 1: Rückgang des weißen christlichen Bevölkerungsanteils

Wenn man, wie die meisten weißen Evangelikalen, *White Anglo-Saxon Protestantism* für die wahre Religion der USA hält, mag man die Statistiken in der Tat als Grund zur Sorge auffassen. Und das gilt auch für den weißen Katholizismus. Allerdings fassen viele weiße Evangelikale, anders als die Katholiken – vermutlich wegen der Verankerung der Einen in der Pilgrim-Utopie und der anderen in einer Geschichte als marginale Ethnien –, diese Entwicklung auch als Anlass zum rassistischen und religiösen Furor auf.

Der Abwärtstrend für den weißen Evangelikalismus (von 23 % auf 17 % an der Gesamtbevölkerung) und des *Mainline* Protestantismus (von 18 % auf 13 % — zusammen von 41 % auf knapp 30 %) in den letzten zehn Jahren wird in seiner Tragweite noch deutlicher, wenn man sich klar macht, dass der weiße Protestantismus 1991 noch die Hälfte der Bevölkerung repräsentierte (Jones und Cox 2017, 20). In knapp 25 Jahren ist der weiße protestantische Bevölkerungsanteil also von der Hälfte auf ein Drittel geschrumpft. Wie gesagt, bereitet diese Entwicklung insbesondere weißen Evangelikalen und unter diesen insbesondere den Anführern, weißen evangelikalen Männern, Probleme.

Dieser Trend bedeutet aber nicht einfach eine Abnahme von Religiosität – selbst wenn auch dies der Fall ist. Das Beispiel der Katholischen Kirche zeigt durch den starken Einfluss von Latinos besonders deutlich, dass eine ethnische Transformation der religiösen Kollektive stattfindet. Ähnliches gilt, wenn auch in geringerem Maße, auch für den zunehmenden Einfluss von Latinos im Evangelikalismus wie im *Mainline* Protestantismus. So sind nur noch 50 % aller Evangelikalen unter 30 weiß, im Vergleich zu 77 % in der Kohorte über 65 Jahre. Allein 18 % der jungen Evangelikalen sind Hispanos (Jones und Cox 2017, 17, 21). Wenn hier (ältere) weiße *Evangelicals* erleben, dass nicht nur die Gesellschaft allgemein, sondern sogar das höchst Eigene von ethnisch unterschiedlichen Menschen entfremdet wird, so kann diese Erfahrung ihren ethnisch-religiösen Furor durchaus noch verstärken.

Diese Entwicklung hat übrigens auch Einfluss auf die weiße christliche Präsenz in den politischen Parteien. Weiße Christen sind in der Demokratischen Partei zu einer Minderheit geworden. Die Republikaner sind hingegen dominiert von Evangelikalen,

was unseres Erachtens allerdings weniger mit deren großen Bevölkerungsanteil zu tun hat als mit einer weitgehenden Überschneidung der politischen Interessen.

Dieser objektive Trend lässt es plausibler erscheinen, dass in der traditionellen, im Evangelikalismus verankerten, religiösen Rechten bei schwindendem politischen Einfluss in der Fläche sich unter deren Repräsentanten – alten weißen Männern – zunehmend Aggressivität breitmacht.

3.2.2 Trend 2: Wachstum nicht-weißer Kirchen

Der zweite große Trend – komplementär zur erstgenannten Entwicklung – ist die Zunahme des nicht-weißen Anteils an der christlichen Bevölkerung in den USA. Dieser lässt sich zum allergrößten Teil auf Einwanderer aus Lateinamerika zurückführen. Der Anteil der schwarzen Kirchen ist stabil, und die asiatischen Einwanderer machen nur einen sehr geringen Anteil in den christlichen Kirchen aus (Wong 2018).

Allein das schiere Wachstum der Hispano-Bevölkerung von knapp 10 Mio. Menschen 1970 auf fast 58 Mio. 2016 lässt eine Zunahme der ethnischen Diversität in der religiösen Landschaft der USA vermuten (Flores 2017a, 1). Die stärksten Auswirkungen dieses Trends zeigen sich erwartungsgemäß in der Katholischen Kirche. Waren 1991 noch etwa 87 % der Katholiken weiß und nicht hispanoamerikanisch, so sind es heute nur noch 55 %; die US-Katholiken heute sind zu 36 % Hispanos (Jones und Cox 2017, 23).

Besonders interessant ist die Verlagerung des geografisch-kulturellen Schwerpunkts der Katholischen Kirche vom Nordosten – Rhode Island, Connecticut, Massachusetts, New York, die Heimat von Familien wie den Kennedys – in den Südwesten der USA, in die schwerpunktmäßigen Siedlungsgebiete der Latino-Einwanderer. 1972 lebten etwa 69 % der Katholiken im Nordosten und Mittleren Westen, bei nur 31 % im Süden oder Westen. Heute siedeln 29 % der Katholiken im Süden und 24 % im Westen (Jones und Cox 2017, 24). Dieser ethno-regionale Wandel geht auch mit einem Wandel der religiösen Habitüs und der gesellschaftspolitischen Strategien einher, den wir weiter unten genauer in den Blick nehmen.

Bei allem Gewicht der Katholischen Kirche im latinischen Bevölkerungssegment darf man einen weiteren Trend nicht außer Acht lassen: Immer mehr Hispanos konvertieren zu evangelikalen Kirchen. Im kurzen Zeitraum zwischen 2006 und 2013 hat es unter den Hispano-Katholiken eine Abwanderung von ca. 7 % der Mitglieder gegeben. Diese verteilen sich auf »unaffiliated« (plus 3 %) und Evangelikale (plus 4 %) (Pew Research Center 2014a, 37). Interessant ist, dass die *Mainline* Protestanten keinen nennenswerten Zulauf aus dieser Fluktuation erhalten. Schaut man genauer auf die wachsenden Hispano-Evangelikalen, so erweist sich ein großer Prozentsatz als »*Renewalists*« – ein Oberbegriff des Pew Research Centers für Frömmigkeitsstile, üblich in der Pfingstbewegung, der Neopfungsbewegung oder der katholisch-charismatischen Bewegung, die schwerpunktmäßig auf charismatische Legitimation zurückgreifen. Wie bereits gesagt, verschwimmen die kategorischen Unterschiede der Konfessionskunde in der Praxis nahezu völlig.

Kasten 3.1: Definition »Renewalists«.

Renewalist is an umbrella term that refers to both Pentecostals and charismatics as a group.

Pentecostals are Christians who belong to Pentecostal denominations and churches, such as the Assemblies of God, the Church of God in Christ or the Universal Church of the Kingdom of God.

Charismatics are Christians, including Catholics and mainline Protestants, who either:

- describe themselves as »charismatic Christians,« or
- describe themselves as »Pentecostal Christians« (but do not belong to Pentecostal denominations) or
- speak in tongues at least several times a year.

(Pew Research Center 2006, 3)

»Renewalist« ist folglich ein Oberbegriff für enthusiastisch praktizierende Christen, die an Wunderheilung, engelsgleiche Sprache (Glossolalie) und direkte göttliche Offenbarungen glauben, also der Weberschen charismatischen Legitimation nahestehen. Die Binnen-Differenzierung zwischen »Pentecostal« und »Charismatic«, die von Pew gelegentlich in den Strömungen »Protestant« und »Evangelical« vorgenommen wird, bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen denominational organisierten Pfingstlern (z.B. Assemblies of God) und solchen, die zum Klientel von denominationslosen Religionsunternehmen (etwa *Megachurches*) gehören.

Es zeigt sich, dass ein großer Teil der Latino-Christen, gleich welcher Konfession oder Denomination, eine enthusiastische Religiosität praktizieren. Unter den Katholiken rechnet sich etwa die Hälfte der katholischen charismatischen Bewegung zu. Unter den konservativen Evangelikalen und den *Mainline* Protestanten verstehen sind nur noch knapp ein Drittel der Gläubigen als nicht-enthusiastisch. Man kann also damit rechnen, dass zwei Drittel der Hispano-Christen charismatischer Legitimation gegenüber relativ offen ist – etwa der Behauptung göttlicher Direktiven seitens des Führungspersonals. Im praktischen Gebrauch ist die charismatische Legitimation ambivalent. Sie kann sowohl für die Positionsfestigung autoritärer religiöser Herrschaft von Experten eingesetzt werden als auch zur Legitimation von Opposition gegen autoritäre Praxis.

Der schwarze Protestantismus bleibt im Blick auf Mitgliederzahl stabil, wie wir bereits im Altersprofil gesehen haben. Das heißt allerdings auch, dass er in der Relation zum rückläufigen weißen Evangelikalismus leicht stärker wird. Gleichwohl gibt es bei genauerem Hinsehen eine Nuancierung unter den afroamerikanischen Protestanten. Sie teilen sich auf in 4 % *Mainline* Protestanten (beispielsweise United Church of Christ), 53 % traditionelle *Black Churches* (wie etwa die African Methodist Episcopal Church) und 14 % Evangelikale (also mehrheitlich weiße Kirchen wie beispielsweise die Southern Baptist Convention). Dies ist ein statistischer Hinweis darauf, dass nicht alle

afroamerikanischen Christen die Historische Programmatik der *Black Churches* mittragen – ein Trend, der bei der Jugend stärker wird (Pew Research Center 2015). Ein Effekt ist beispielsweise die Unterstützung, die Donald Trump von schwarzen Evangelikalen erhalten hat.

Aus dem Blickwinkel der weißen Protestanten stellt sich die zunehmende ethnisch-religiöse Diversität nicht nur als eine Schwächung ihrer eigenen religiösen Position dar. Dazu kommt, dass – wie wir noch sehen werden – die hispanischen Gläubigen tendenziell den Demokraten zuneigen, *Big Government* schätzen und liberaler über die homosexuelle Ehe denken. Im Unterschied zu den Jeremiaden konservativ-evangelikaler Demagogen über den Verfall der »*Christian nation*« blicken sie zudem noch ausgesprochen positiv in die Zukunft (Pew Research Center 2014a, 131). Läuft die bloße Schwächung der Position bei weißen Konservativen auf eine Wagenburgmentalität hinaus, so macht die Zunahme der hispanischen Christen deutlich, gegen wen vor allem die Wagenburg geschlossen wird.

3.2.3 Trend 3: Zunahme der religiös nicht Gebundenen

Diese Gruppe umfasst mittlerweile – wie oben schon gezeigt – den größten Anteil der Bevölkerung in den USA.

Der Wachstumstrend liegt insbesondere seit Beginn der 90er Jahre deutlich auf der Hand. Zwischen 1988 und 2016 verdreifachte sich der Anteil religiös ungebundener Personen an der Bevölkerung von 8 % auf 24 % (Jones und Cox 2017, 25). Er fällt jedenfalls zeitlich zusammen mit der zunehmenden neoliberalen Prägung der US-amerikanischen Gesellschaft, dem Entstehen einer technologisch und finanzkapitalistisch orientierten neuen, urbanen Mittelschicht oder, in anderen Worten, mit den spezifischen Lebensbedingungen und Perspektiven der Generation der sogenannten Millennials.

Kasten 3.2: Definition »Unaffiliated«.⁹

Der Begriff der religiös nicht Gebundenen, der »unaffiliated«, ist schillernd. Unter dieser Kategorie der Statistik verbergen sich laut Selbstzuschreibung folgende Gruppen:

- »Atheisten« und »Agnostiker« ca. 27%.
- »Säkulare« ca. 58%, das heißt nicht religiös.
- »Religiöse Person« ca. 16%

Die Zusammensetzung der *Unaffiliated* zeigt zwar 16 % »religiöse Personen«, aber doch immerhin 85 % von dezidiert nicht-religiösen Befragten. Bei den »religiösen Personen« kann man selbstverständlich nicht so klar sagen wie bei konservativen Evangelikalen, ob sie religiösen Argumenten in gleicher Weise zugänglich sind. Sie dürften jedenfalls viel

9 Jones und Cox 2017, 8.

eher liberalen Argumenten spiritueller Suchender zugänglich sein als jenen der organisierten evangelikalischen Rechten. Aus der Perspektive des Positionskampfes im religiösen Feld können so die nicht organisierten Religiösen seitens der Evangelikalen durchaus als Konkurrenten wahrgenommen werden. Atheisten, Agnostiker und Säkulare indes dürften den religiösen Argumenten der konservativen Evangelikalen überhaupt nicht zugänglich sein. Dies heißt allerdings nicht, dass durch eine geschickte Verbindung von religiösen und nationalistischen Diskursen sich nicht politische Allianzen schließen ließen, wie dies bei der *Tea party*-Bewegung erkennbar ist

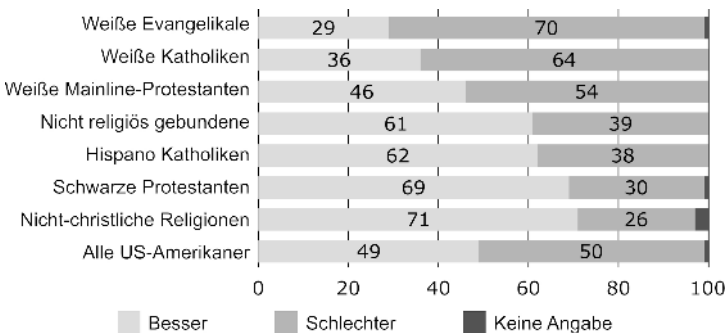
Unter dem Strich stellt allerdings die Zunahme des Säkularismus für die traditionsbewussten weißen Evangelikalen ebenfalls eine Bedrohung ihrer gesellschaftlichen Position dar.¹⁰

3.2.4 Trend-Effekte

Die zu Rate gezogenen statistischen Untersuchungen geben, in ihrer Eigenschaft als Befragungen, auch Einblicke in die Einschätzung, die die Befragten von den objektiven Trends haben. Sie erlauben somit einen Einblick in die Effekte objektiver gesellschaftlicher Entwicklungen.

Die bisher stärksten und erfolgreichsten Aktionen und Reaktionen sind von der stärksten religiös-kulturellen Habitusbildung der USA ausgegangen, von den *White Anglo-Saxon Protestants*. Viele von ihnen teilen eine negative Einschätzung der Entwicklung der USA seit den 50er Jahren – seit jener Zeit also, die unter anderem bestimmt war von wirtschaftlicher Integration durch New Deal und Nachkriegsaufschwung, von technologischen Versprechungen, von Antikommunismus in der Politik, von offener Rassendiskriminierung und dem Protest dagegen sowie von einer beginnenden Immigration aus Lateinamerika mit dem damals noch laufenden *bracero*-Programm zur Gastarbeiteranwerbung.

Abbildung 3.7: Einschätzung der nationalen Entwicklung seit den 1950er Jahren (Jones et al. 2016: 8)



10 Etwas andere Zahlen, aber kein grundsätzlicher Widerspruch, in Pew Research Center 2015.

Die Frage lautete: »Since the 1950s, do you think American culture and way of life has mostly changed for the better, or has it mostly changed for the worse?«

In der Einschätzung der Entwicklung ist eine sehr deutliche Differenz zwischen den schwarzen Protestanten, hispanischen Katholiken und Säkularen (ca. 66 % positiv) einerseits und andererseits den weißen Kirchen (im Schnitt nur 37 % positiv), allen vorweg den weißen Evangelicals (71 % negativ). Während die schwarzen Protestanten und Hispanos mit dieser Einschätzung offensichtlich auf die faktisch positiven Entwicklungen für ihre ethnischen Gruppen – Bürgerrechtsbewegung und Immigration – reagieren, scheint insbesondere bei den weißen Evangelikalen ihr faktischer Bedeutungsrückgang die Disposition für den Weltuntergang oder zumindest für den Abgesang auf die »christliche Nation« zu triggern. Andererseits gehen aus dem weißen evangelikalen Bevölkerungssegment auch die sogenannten *New Evangelicals* hervor, denen unser besonderes Interesse gilt.

3.2.4.1 Weiße Religionspolitik

Das Motiv der USA als einer christlichen Nation geht zurück auf das Selbstverständnis der ersten Siedler. Es ist aber keineswegs in die Verfassung eingegangen und es steht im Widerspruch zum Selbstverständnis der Deisten unter den Verfassungsvätern. Dieser Widerspruch, der schon die Debatten zwischen den Bibeltreuen Adams und Jay einerseits und den Deisten Madison und Jefferson andererseits bestimmte, findet sich noch heute in der Position zur Frage, ob die USA eine christliche Nation sei. Die Befragung von weißen Evangelikalen (Jones et al. 2016, 17) hat ergeben, dass deren größte Gruppe (59 %) der Auffassung ist, die USA sei nicht mehr die christliche Nation, die sie einst gewesen sei. Diese Auffassung hat sich zwischen 2012 (48 %) und heute deutlich verstärkt. Dagegen wird die These, die USA seien nie eine christliche Nation gewesen, nur von 4 % der weißen Evangelikalen vertreten. Die Jeremiade auf den Gründungsmythos ebenso wie dieser Mythos selbst lassen mindestens zwei Muster der US-amerikanischen religiösen Politik erkennen: die Vorstellung von Revolution als Restitution eines angeblichen Goldenen Zeitalters und die von der Religion (anstelle von Politik) als Operator einer solchen Restitution. Dieses Muster wird zwischen konservativen Evangelikalen und einem großen Teil der republikanischen Partei geteilt (U. Schmitt 2012) und vor allem mit sozialmoralischen und juristischen Inhalten – Kernfamilie, Heterosexualität als Norm, Todesstrafe – in Verbindung gebracht.

Anders als diese Hauptrichtung der Evangelikalen sehen die in den letzten Jahrzehnten langsam entstandenen »Left« oder »New« *Evangelicals* keine Notwendigkeit, von einer christlichen Nation zu reden. Mehr noch, sie lehnen die Ex-post-Christianisierung der Nation ab und konzentrieren sich auf die Bearbeitung von gesellschaftlich weitreichenden Problematiken wie den Klimawandel, gesellschaftliche Desintegration, soziale Ungerechtigkeit sowie fortwährende Rassendiskriminierung.

Sie knüpfen damit an das soziale Engagement an, für das traditionell der *Mainline* Protestantismus steht. Wenngleich der traditionelle Ostküsten-Protestantismus an Mitgliederschwund leidet, so sind die verschiedenen Kirchen doch insofern immer noch politisch wichtige Akteure, als sie mit einer gewachsenen institutionellen Struktur – nicht zuletzt dem National Council of Churches (NCC) – und einer guten Verankerung

im liberalen Milieu institutionellen Einfluss auf politische Prozesse nehmen können. Insbesondere setzt ihre Teilnahme an der ökumenischen Bewegung, ihre Mitgliedschaft im Weltrat der Kirchen (World Council of Churches, WCC, Genf) und ihre Verbindungen zu lateinamerikanischen ökumenischen Institutionen wie dem Lateinamerikanischen Kirchenrat (Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI) klar liberale Akzente.

Wie oben schon bemerkt, geben die statistischen Daten eine evangelikale Binnenentwicklung nur schwer zu erkennen. Es handelt sich hier um die Entstehung von sogenannten *Megachurches* (religiösen Unterhaltungsunternehmen sozusagen), Gemeinденetzwerken (wie etwa der Vineyard Churches) sowie eines neuen charismatischen Organisationstyps, den sogenannten Independent Network Charismatics. Diese sind wichtige Faktoren in der politischen Meinungsbildung, meistens im Interesse der konservativsten Politiker, manchmal aber auch nicht. Ich werde weiter unten darauf zurückkommen.

3.2.4.2 Hispanos und Black Church

In diesen beiden religiösen Strömungen wird die Entwicklung seit den 50er Jahren mehrheitlich positiv gesehen. Das versteht sich auf dem Hintergrund der für beide Gruppen positiven Entwicklungen von selbst.

Für die Black Church existiert keine solche Geschichtskonstruktion einer goldenen Vergangenheit wie bei den konservativen Evangelikalen. Ihre historischen Bezugspunkte sind die Sklavenbefreiung durch den Bürgerkrieg sowie die Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre. Neuere Entwicklungen zu einem gewissen schwarzen Konservatismus in der Politik bedürfen noch einer genaueren Untersuchung.

Die Latino-Bevölkerung sieht nicht nur die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte positiv, sondern blickt auch zu 72 % optimistisch in die Zukunft. Selbst die Hispano-Evangelikalen stimmen nicht ein in die weiße Klage vom Verfall, sondern liegen mit 76 % optimistischer Mitglieder sogar über dem hispanischen Durchschnitt (Pew Research Center 2014a, 131). Studien vom Team des Verfassers zeigen ebenfalls eine optimistische Haltung selbst illegaler Migranten aus Lateinamerika, die sich zur Mission in den USA berufen fühlen. Ein wichtiger religiöser Faktor in dieser Entwicklung und ihrer Einschätzung durch die Akteure ist die Tendenz zum »Renewalism«, zu einer charismatisch-enthusiastischen Religiosität.

3.2.4.3 Religiositäts- und Politikmuster

Die bisher aufgezeichneten Entwicklungen und Muster sind nicht hinreichend verstanden, wenn man außer Acht lässt, dass es sich um religiöse Bewegungen und somit auch religiöse Identitäten und Strategien handelt. Das heißt, dass die Akteure ihr Selbstverständnis und ihre Handlungsmotivation aus religiösen Dispositionen und somit auch aus Inhalten religiöser Diskurse beziehen.

Aus europäischer Sicht betritt man an dieser Stelle eine fremde Welt. Themen wie der Kampf zwischen Engeln und Dämonen, die Umtriebe des Satans in der Gesellschaft, die Zerrüttung der Welt auf ihrem Weg zum Ende der Geschichte, das apokalyptische Feuer, allerlei Sünden und Sündenstrafen, die Hölle, der Bund Gottes mit den Vereinigten Staaten von Amerika, Segen ausgedrückt in monetärer Prosperität, religiö-

se Perfektionierung im Lebenslauf, Auge um Auge und Zahn um Zahn, Jesu Praxis und Verkündigung, das Reich Gottes auf Erden, die prophetische Gerechtigkeitsforderung – all dies sind religiöse Motive, die für politische Einflussnahme in den USA tatsächlich genutzt werden. Selbstverständlich bestimmen diese Themen nicht den politischen Tagesdiskurs. Sie werden immer wieder von religiösen Akteuren und durchaus auch von Politikern eingesetzt, wenn es zur Diskussion von Trigger-Themen kommt, wie beispielsweise Abtreibung, homosexuelle Ehe, Israel oder auch, auf der progressiven Seite, Klima und Armut.

Wie bereits erwähnt: Die religiöse Note der Politik in den USA ist seit Tocqueville europäischen Beobachtern immer wieder aufgefallen (Noll 2008, 2) und hat vermutlich bei vielen von ihnen Verwunderung ausgelöst. Um der organisatorischen Vielfalt und den im eigentlichen Sinne religiösen Faktoren in den politischen Strategien auf die Spur zu kommen, müsste eine ausführliche historische Einführung vorausgeschickt werden. Aufgrund des vordringlichen Interesses an aktuellen Akteuren und Konstellationen wird im nächsten Kapitel nur eine knappe historische Skizze geliefert. Diese ist allerdings notwendig, da die meisten Glaubensüberzeugungen und Praktiken der protestantischen Akteure in den USA sehr besonderer Art sind, in der US-amerikanischen Politik beachtlichen Einfluss genießen, aber für europäische Beobachter besonders auf den zweiten Blick eher befremdlich sein dürften.

3.3 Historische Perspektiven: die puritanische Nation und ihre Feinde

Das Selbstverständnis als christliche Nation ist in den USA historisch tief verwurzelt. An dieser Stelle ist es nicht möglich, die Geschichte dieser Idee und der entsprechenden sozialen Praxis nachzuzeichnen.¹¹ Es seien dennoch Notizen eingefügt, in denen wir zunächst einige historisch gewachsene religiöse Dispositionen darstelle, die Einfluss auf Kultur und Politik der USA haben, dann die – gemäß den gängigen US-amerikanischen Unterscheidungen – wichtigsten kollektiven Akteure skizziere und schließlich in einem Gesamtbild der aktuellen Spannungen zwischen religiös konservativen und progressiven Positionen skizziere.

3.3.1 Historisch gewachsene Dispositionen

Unter den spezifischen Bedingungen der Eroberung und Besiedlung des nordamerikanischen Kontinents sind religiöse Diskurschemata und Dispositionen gesellschaftlich prägend geworden, die im früh-neuzeitlichen Europa vor allem den zur Aussiedlung gezwungenen religiösen Randgruppen eigen waren. Im Laufe der US-amerikanischen Geschichte wurden damit religiöse Überzeugungen dominant, deren Radikalität in ihrem Ursprung aus der Lage von verfolgten Gruppierungen und deren Selbstverteidigung verständlich ist. Im Blick auf die religiösen Dispositionen und Praktiken ereignet

11 Vgl. im Blick auf die fundamentalistischen Tendenzen Schäfer 2008; im Blick auf Mission und Außenpolitik Schäfer 2020a. Mit besonderem Blick auf der Integrationskraft der pluralistischen Tradition vgl. Prätorius 2003.

sich mit diesem Wechsel von einer marginalen zu einer machtvollen gesellschaftlichen Position auch eine Veränderung von Bedeutung und Effekten eben dieser Dispositionen, Diskurse und Praktiken. Man könnte frei nach dem späten Wittgenstein sagen: Das Sprachspiel bleibt das gleiche, aber mit der Veränderung der Position in der Lebenswelt verändern sich seine Wirkungen und damit seine Bedeutung. In der gesellschaftlichen Entwicklung der Kolonien und des Staatenbundes kam es immer wieder zur Phasen religiöser Effervescenz, den so genannten »Erweckungen«. Diese trugen das Ihre dazu bei, aus protestantischen Quellen eine Reihe von zum Teil widersprüchlichen religiösen Überzeugungen herauszubilden, die Ausdruck des Selbstverständnisses unterschiedlicher Formationen der US-amerikanischen Gesellschaft waren und sind. Die wichtigsten dieser zivilisatorischen Grundideen seien hier knapp zusammengestellt.

American exceptionalism: Die Vorstellung von der Einzigartigkeit und Besonderheit des neuen Landes wird seit den *Pilgrims* mit den Metaphern der »Stadt auf dem Berge«, des »neues Jerusalems« und des »Lichtes der Völker« (Winthrop [1630] 1996) gepflegt. Die zugrunde liegende alttestamentlich-zionistische Vorstellung vom endzeitlichen Zion als Herrschaftszentrum über die Völker wird hier aus dem jüdischen auf den amerikanischen Kontext übertragen. Im Laufe der Geschichte – insbesondere seit der Entstehung des christlichen Zionismus im späten 19. Jahrhundert – entwickelte sich hieraus neben dem Anspruch auf Einzigartigkeit ein ambivalentes Verhältnis zum Judentum. Vor allem laufen die Vorstellungen der Einzigartigkeit, des exklusiven Bundes mit Gott sowie der offensichtlichen Bestimmung (*manifest destiny*, siehe unten) auf das Projekt einer »Christian Nation« hinaus. Die Eroberung des Kontinents wird verstanden als die Realisierung des Projekts, ein »Licht der Völker« zu sein – ein starkes Missionsmotiv, das zunächst auf die Bekehrung der Native Americans gerichtet war.

Covenant, der exklusive Bund Gottes mit dem Volk der USA und damit dessen Ausgewähltheit, ist eine auf calvinistischer Theologie beruhende Spezifizierung des *exceptionalism*. Auch hier handelt es sich um das Motiv, dass der exklusive Bund Gottes mit dem Volk Israel auf die Siedler Nordamerikas übergegangen ist.

Manifest destiny ist eine (umstrittene) religiös-politische Transformation der genannten Motive. Die göttliche Vorsehung habe den USA eine besondere Mission zuteilwerden lassen, zunächst im Zusammenhang mit der weiter fortschreitenden Siedlungsgrenze, dann im hemisphärischen und später im weltweiten Maßstab. Das Konzept verband sich im 19. Jahrhundert mit der Verwendung der politisch-militärischen Monroe-Doktrin (»Amerika den Amerikanern«) und dem Panamerikanismus.

Millenarismus, die Erwartung eines Tausendjährigen Reiches Gottes, ist eng verknüpft mit dem Programm des Neuen Jerusalems. Die Variante Postmillenarismus (Christus kommt nach dem Tausendjährigen Reich) zielt auf die Realisierung des Reiches in der Geschichte. Diese Auffassung war vorherrschend bis zum Bürgerkrieg. Der Postmillenarismus konnte später mit säkularen, evolutionistischen Fortschrittsvorstellungen amalgamieren und sowohl religiösen Sozialdarwinismus wie auch die Sozialarbeit (*Social Gospel*) des *Mainline* Protestantismus beeinflussen. Die Variante Prämillenarismus (Christus kommt vor dem Tausendjährigen Reich) zielt auf das Jenseits. Das Reich kommt erst, nachdem der siegreiche Christus aus den Wolken herabsteigt. Diese Auffassung wurde nach dem Bürgerkrieg vorherrschend, als Reaktion auf diesen krisenhaften Einschnitt und zur Plausibilisierung der in der Industriali-

sierung entstandenen extremen Klassengegensätze. Die Gegenwart erscheint hier als eine Zeit des Niedergangs ins Chaos, und die entsprechenden Handlungsperspektiven sind entweder religiös oder fatalistisch. Prämillenarismus hat insbesondere die weiße evangelikale Bewegung beeinflusst, ist aber gegenwärtig hinter andere, charismatische Legitimationsmuster zurückgetreten.

Teufel und *Dämonen* spielten in der religiösen Vorstellungswelt der Puritaner eine wichtige Rolle zur Disziplinierung nach innen und zur Eroberung nach außen. Sowohl die Hexenverfolgung (Salem) wie auch die Verteufelung der Native Americans folgten dieser dualistischen Logik. In leicht abgewandelter Weise wird dieses Schema bis heute verwendet. Seit den 80er Jahren ist dieser Komplex an religiösen Vorstellungen (Dämonen im Kampf mit Engeln, z.B. um Territorien wie Palästina) von fundamentalistischen Akteuren im Zusammenhang mit charismatischer Legitimation stark ausgebaut worden.

Biblizismus, die Auffassung der Bibel als wortwörtlich diktiert Wort Gottes, war unter den Bedingungen von Siedlergemeinschaften (seien es die Puritaner in New England oder die späteren Siedler an der *frontier*) und insbesondere bei schwacher Repräsentation säkularer Gesetzgebung ein moralisches und soziales Ordnungsprinzip. Diese Tatsache erklärt die Wertschätzung der Bibel als solcher. In der akademischen Verwendung durch die so genannte Princeton Theology wird der alltagspraktische Gebrauch zum fundamentalistischen Dogma umgewandelt. Dieser Biblizismus geht mit einem nicht-hermeneutischen, a-historischen, naiv-positivistischen und verdinglichenden Verständnis der Schrift einher. Die Fluterzählung in Genesis etwa wird als historischer Bericht aufgefasst. Folglich wird heiß diskutiert, welche physikalischen Konsequenzen eine Überflutung des Erdballs in Höhe des Mount Everest wohl habe. Da sich diese Theologen einer vulgarisierten Version des angelsächsischen Positivismus (Francis Bacon) bedienten, wollen Fundamentalisten noch heute diesem (auch aus der Perspektive eines reflektierten Positivismus) erkenntnistheoretischen Nonsense wissenschaftliche Plausibilität beimessen.

Soziale Sünden (*social sins*) sind kulturspezifische Verdinglichungen des theologischen Sündenbegriffs. Dieses Verfahren ähnelt entfernt dem katholischen Konzept der Tatsünden, und unterscheidet sich stark vom hermeneutisch reflektierten Sündenbegriff des reformatorischen Protestantismus. Die Verdinglichung von Sünde in Form von klar umschriebenen Handlungen orientiert sich zumeist stillschweigend am sozialen Commonsense und dient dazu, konkrete Handlungen zu inkriminieren und das Verhalten von Menschen im Sinne der herrschenden Meinung bzw. der Meinung der Herrschenden sozial zu disziplinieren. Die aktuelle Debatte über Abtreibung und Homosexualität wird weitgehend auf dieser Basis geführt.

Emotionalismus ist ein Faktor, der seit der Ersten Großen Erweckung (First Great Awakening, 1730-1740) durch den Methodismus (George Whitefield) stetig wichtiger wird. Er verleiht dem Individualismus eine emotional-subjektive Note und bereitet den Siegeszug der charismatischen Legitimation vor, der heute zu beobachten ist und mit der Pfingstbewegung (ab ca. 1900) seinen ersten organisatorischen Rahmen gefunden hat. In der heutigen Neopfungstbewegung verbindet sich emotionalistische Frömmigkeit mit Überlegenheitsansprüchen aufgrund von Wahrheits- und Offenbarungskonzeptionen, die der postmodernen Willkür ähnlich sind.

Geistfrömmigkeit und *direkte Offenbarung* knüpften mit der Heiligungsbewegung und Pfingstbewegung im späten 19. Jahrhundert an den methodistischen Emotionalismus an. Die unmittelbare Offenbarung göttlicher Wahrheiten an Individuen ist die klassische Gestalt der charismatischen Legitimation. Zunächst war diese Auffassung eine Reaktion von Gläubigen aus der Unterschicht – oftmals funktionale Analphabeten – auf die schriftorientierte rationale Legitimation der fundamentalistischen Evangelikalen und tritt somit in objektive Konkurrenz zum Biblizismus. Zugleich verschärfte sie den religiösen Individualismus. Heute bildet diese religiöse Überzeugung – wieder durch einen Positionswechsel von Ohnmacht zu Macht – die Grundlage für einen unumschränkten Autoritarismus religiöser Führerpersönlichkeiten.

Perfectionism, die religiöse Perfektionierung des Individuums und in Folge der gesamten Gesellschaft durch religiös-moralische Praxis, ist unmittelbar mit Emotionalismus und Geistfrömmigkeit verbunden. Erlösung durch Perfektion ist zudem ein Motiv, das – so schon Tocqueville – homolog im besitzindividualistischen Leistungsdenken in der Wirtschaft zu finden ist. Bereits seit dem späten 19. Jahrhundert läuft dieser symbolische Operator zusammen mit dem vulgär-calvinistischen Segensmotiv auf die *Prosperity*-Doktrin hinaus – das Anrecht der Gläubigen auf Reichtum und Gesundheit.

Exodus, *Befreiung*, *Solidarität* und *gerechte Gesellschaft* bezeichnen eine vollkommen andere Interpretation der christlichen Religion, die aus der Aneignung des Protestantismus durch die schwarze Bevölkerung schon zu Zeiten der Sklaverei vor dem Bürgerkrieg entstanden und wichtig für die Bürgerrechtsbewegung geworden ist. Das Motiv des Exodus des Volkes Israel aus der Gefangenschaft in Ägypten wurde auf die Hoffnung auf Sklavenbefreiung angewandt. Interessanterweise handelt es sich um den Auszug aus Gefangenschaft, nicht aber, wie im Narrativ der Puritaner, um eine Landnahmeerzählung. Eine inhaltliche Überschneidung besteht mit dem *Social Gospel*.

Social Gospel bezeichnet eine religiöse Sozialtheorie sowie eine Strömung im *Mainline* Protestantismus. Unter dem Eindruck der sozialen Folgeschäden der Industrialisierung im Norden der USA wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts im *Mainline* Protestantismus (vor allem durch Walter Rauschenbusch) eine Theorie der glaubensbasierten und hermeneutisch reflektierten sozialen Verantwortung entwickelt sowie in vielfältigen Sozialprojekten praktiziert. Der Einfluss des *Social Gospel* findet sich heute vor allem in den im National Council of Churches organisierten *Mainline* Kirchen.

Liberalismus versus Fundamentalismus ist eine Konstellation, die sich im religiösen Feld ebenso findet wie in den Feldern der Politik, der Kultur oder des Rechts. Im Blick auf die Religion kommt es zur expliziten und öffentlich ausgetragenen Spaltung zwischen diesen Richtungen im 19. Jahrhundert. Auf der einen Seite entwickelte sich aus der Tradition eines alltagsweltlichen Biblizismus ein pseudowissenschaftlicher Fundamentalismus. Auf der anderen Seite profilierte sich – historisch etwa zeitgleich – durch den Einfluss europäischer Erkenntnistheorie und Hermeneutik sowie durch deren US-amerikanischer Rezeption im Transzendentalismus eine theologische Gegenposition. Die zentrale Differenz zum biblizistischen Fundamentalismus liegt darin, dass die liberale Theologie die Bibel als ein historisches Dokument betrachtet. Damit ist der Entstehungskontext der biblischen Texte ebenso von Bedeutung wie der Kontext zeitgenössischer Interpretation. Für unsere Zwecke ist interessant zu sehen, dass sich der Gegensatz zwischen religiösem Fundamentalismus und Liberalismus auch in der In-

terpretation der Verfassung findet. Am deutlichsten dürfte das am Gegensatz zwischen dem so genannten Kontextualismus und der »textualistischen« oder »literalistischen« Tradition zu sehen sein. Der Erstere rezipiert den Text der Verfassung – ganz ähnlich der hermeneutischen Bibelexegese – als ein historisches Dokument, das aus seinem Entstehungskontext heraus zu verstehen und auf seinen aktuellen Rezeptionskontext hin zu interpretieren sei. Der Literalismus oder Textualismus hingegen interpretiert die Verfassung dogmatisch ohne die Differenz zwischen dem damaligen und dem heutigen Kontext gelten zu lassen. Der Erlaubnis beispielsweise aus dem 2. Verfassungszusatz, Waffen tragen zu dürfen, bezog sich einst auf leichte Handfeuerwaffen zum Selbstschutz in einer tendenziell gefährlichen Umgebung; textualistische Auffassungen berücksichtigen nicht, dass heute mittelschwere Kriegswaffen getragen werden und eine tendenziell friedliche Umgebung bedrohen. Ein solcher Verfassungsfundamentalismus entwickelt eine besondere Dynamik, wenn er sich – wie bei der religiösen Rechten – mit religiösem Fundamentalismus verbindet.

The wall of separation between Church & State ist eine (aus einem Brief Jeffersons entnommene) Formel für die Interpretation des Ersten Verfassungszusatzes. Sie intendiert, den Staat gegen die Einmischung von Kirchen abzusichern. In dieser laizistischen Interpretation – die aber vom Verfassungszusatz selbst nicht gedeckt ist – steht die Verfassung in starker Spannung zum puritanischen Programm einer »Christian Nation«.

Kreuzzug versus Isolation (Huntington 1982, 241-242) ist eine Praxisalternative, die sich aus der Spannung von Interesse und moralischen Prinzipien ergibt. Im Blick auf zentrale religiöse Überzeugungen kann man eine ähnliche Ambivalenz feststellen. Verbindet sich das Selbstbild von Erwähltheit und Einzigartigkeit sowie das millenaristische Projekt (insbesondere im prämillenaristischen Verständnis) mit dem Bestreben nach moralischer und religiöser Perfektion, so resultiert die größere Plausibilität für Isolation. Verbinden sich die puritanischen Dispositionen mit dem Interesse an territorialer oder ressourcenbezogener Ausdehnung, dann werden das Missionsmotiv und die Dämonisierungsbereitschaft zu symbolischen Operatoren eines Kreuzzuges.

Kommunitarismus versus Individualismus: Biblizismus, Bundestheologie und Gemeindefrömmigkeit sind Vorläufer und Pendant für eine kommunitaristische Konzeption von Gesellschaft und schließlich auch für eine republikanische Auffassung von Nation. Gleichzeitig ist derselbe Biblizismus gemeinsam mit protestantischem Heilsindividualismus (jedes Individuum ist Gott direkt verantwortlich) und der Perfektionierungsdisposition Vorläufer und Pendant für individualistische Auffassungen von Gesellschaft und liberale Vorstellungen von Politik und Nation. Es spricht vieles dafür, dass kommunitaristische religiöse Praxis eher ländlich, unterschichtorientiert oder ethnisch gerahmt ist; und dass individualistische Praxis eher (sub-)urban und mittelschichtorientiert verfährt – und mit der Zeit eher agnostisch als religiös vermittelt wird. Zudem gilt es, eine zunehmende besitzindividualistische Prägung der Erfahrung individuellen Existenzkampfes an der *Frontier* und des religiösen Heilsindividualismus zu berücksichtigen. Ein Meilenstein auf dem Weg zu programmatischer neoliberaler Rücksichtslosigkeit dürfte die so genannte *Rugged Individualism Speech* (1928) aus der Wahlkampagne von Präsident Herbert Hoover 1928 sein. Der republikanische Millionär stellt hier dem Schreckensbild eines europäischen »Paternalismus« und

»Staatssozialismus« die Einheit aus Wirtschaftsliberalismus und »schroffem« oder »robusten« Individualismus gegenüber – als Rezept einer »unparalleled greatness« der USA (Hoover 1928).

Chosen triumph ist ein Stichwort, das sich in der US-amerikanischen Tradition selbst nicht findet, aber eine verbreitete soziale Dynamik interpretieren kann. In Anlehnung an Kategorien, die der türkisch-amerikanische Psychoanalytiker Vamik Volkan (2018, 17ff.) für die Identitätsbildung von großen Gruppen (Völkern) vorschlägt,¹² könnte man für die weiße, protestantische Bevölkerung in den USA von einem »*chosen triumph*« sprechen. Das klingt heute immer noch nach in den allgegenwärtigen, floskelhaften Beschwörungen einer »großartigen Nation« (*great nation*) im konservativen Diskurs. Die Kategorie nimmt Bezug auf eine kommunitäre Identität, die auf die Utopien des Neuen Jerusalems und des Lichtes der Völker zurückgeht, welche sich mit dem Unabhängigkeitskrieg als siegreich erwiesen haben. Die inhaltliche Bestimmung der Identität setzt zugleich eine Grenze zu anderen, das heißt, sie bedarf eines Objektes der Externalisierung. Je nach dem Grad der Exklusivität des gefühlten Triumphes erweisen sich als passende Objekte etwa Zuwanderer (katholische Iren im 19. Jahrhundert oder Hispanos heute), ausländische Mächte (der Kommunismus oder der Islam) oder einfach alle nicht-Weißen.

Revolution und *Restoration* sind ebenfalls Kategorien, die aus der Beobachtung von außen heraus entstanden sind. Auch sie verändern in der US-amerikanischen Betrachtung von Innen ihre Bedeutung. Man kann beobachten, dass aus der Innenperspektive der USA die Revolution – der Geburtsakt der Moderne – mit der Unabhängigkeit oder sogar mit den puritanischen Kolonien als bereits erreicht wahrgenommen wird. Die Nation oder die religiöse Gemeinschaft repräsentieren die gelungene Revolution, die Gestalt gewordene Utopie, das Licht der Völker, die Idealgestalt der Moderne. Die Gesellschaft ist also in ihrer Selbstwahrnehmung bereits revolutionär, und zwar dank des puritanischen Protestantismus und der nationalen Unabhängigkeit. Eine weitere Revolution wäre gegenstandslos und somit sinnlos. Die Gesellschaft kann allenfalls von der wahren, protestantischen Orientierung abfallen. Dann muss sie auf ihre Ursprünge zurückgeführt werden. Revolution ist somit Restauration. Diese Sicht der Dinge provoziert bei weißen Evangelikalen eine negative Einstellung zu den Entwicklungen des 20. Jahrhunderts, insbesondere der zweiten Hälfte (vgl. Jones et al. 2016, 17, 8). Teilt

12 Er unterscheidet zwischen »*chosen glories*« und »*chosen trauma*« als identitätsbildende Operatoren bei großen Gruppen wie etwa Nationen bzw. Völkern. Entsprechende Imaginationen zurückliegender Ereignisse werden – in einem psychoanalytischen Sinne, also eher subliminal als strategisch bewusst – *gewählt* und zu Emblemen der Großgruppenidentität. So ist etwa die Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Babylonier 586 vor Chr. für das Judentum ein identitätsstiftendes »*chosen trauma*« geworden (Volkan 2018, 25). »*Chosen glories*«, im Unterschied dazu, »refer to shared mental representations of a historical event and heroic persons attached to it that are heavily mythologised over time. Chosen glories are passed on to succeeding generations through transgenerational transmissions made in parent/teacher-child interactions and through participation in ritualistic ceremonies recalling past successful events« (Volkan 2018, 25). In der Identitätsaffirmation »*regredire*« eine Großgruppe, so Volkan, und reaktualisiert vergangenes Trauma oder Herrlichkeit. Im besonderen Fall der USA trifft man m.E. die erfolgreiche Besiedlung und den Sieg über die Kolonialherren eher mit dem Begriff des Triumphs als mit dem der Herrlichkeit.

man diese Tradition nicht oder nur zu geringem Grad (wie die Black Churches oder die Hispano-Evangelicals), so ist die Zukunftsperspektive im Gegenzug eher positiv (vgl. Jones et al. 2016, 8). Revolutionen – sofern nötig – und Reformen werden dann nicht restaurativ verstanden, sondern liegen in der Zukunft und müssen noch realisiert werden. Auf diesem Hintergrund ist die ansonsten eher problematische Unterscheidung zwischen progressiv und konservativ sinnvoll; allerdings sollte »konservativ« synonym mit »restaurativ« verstanden werden.

3.3.2 Religionsfreiheit und Zivilreligion

Das hier skizzierte religiöse Selbstverständnis ist auch politisch relevant. Es stellt sich folglich die Frage, wie stark es sich auf die Verfassungswirklichkeit der USA ausgewirkt hat. Damit drängt sich das Thema der Zivilreligion auf. Robert Bellah hält in seinem berühmten Aufsatz zum Thema fest, dass »die Religion, das heißt vor allem der Gottesbegriff, eine grundlegende Rolle im Denken der frühen amerikanischen Staatsmänner gespielt hat« (Bellah 1986, 24). Da viele von ihnen Deisten ohne kirchliche Bindung waren, stellt sich nun die Frage, welches Kräfteverhältnis zwischen Vertretern eines offenen, unitarischen und deistischen Verständnisses von Religion einerseits und Protagonisten einer puritanischen und fundamentalistischen Auffassung andererseits angenommen werden kann.

Zunächst ist die Unabhängigkeitserklärung von 1776 aus Jeffersons Feder von Interesse (Jefferson [1776] 2005). Gleich im ersten Absatz wird hier der Schritt zur Unabhängigkeit mit den »Laws of Nature and of Nature's God« begründet.¹³ Das Naturrecht hätte jedem Laizisten ausgereicht. Hier wird es in der göttlichen Fundierung der Natur gewissermaßen abgesichert.¹⁴ Im zweiten Absatz wird die Gleichheit aller Menschen und ihre »unalienable Rights« auf »Life, Liberty, and the pursuit of Happiness« der Stiftung durch einen »Creator« zugeschrieben. Diese Rechte werden damit streng genommen als transzendent zu menschlichen Vertragsverhältnissen betrachtet. Der leere Signifikant »Gott« oder »Schöpfer« wird mit Inhalten des (Wirtschafts-)Liberalismus versehen,¹⁵ diese wiederum werden durch jenen leeren Signifikanten legitimiert – ein selbstreferentielles bzw. tautologisches, eben ein religiöses Verfahren. Nachdem durch die Aufzählung der Untaten des britischen Regimes der Freiheitskampf plausibilisiert wurde, wird die Reinheit der Absichten mit einem Appell an den »Supreme Judge of the world« untermauert. Hier wird das biblische Motiv des göttlichen Richters zur Rechtfertigung der eigenen Position im Unabhängigkeitskampf verwendet, die ja einem Bruch positiven Rechts gleichkommt und somit einer höheren Legitimation bedarf. Die Erklärung schließt auch mit einem Gottesbezug ab. Der Treueschwur am Ende des Textes wird

13 Diese Formulierung ist bestens geeignet, um das Ideologie produzierende Konnotationssystem Roland Barthes' (1983, 76) zu exemplifizieren.

14 Es wird also kein Rückgriff auf ein neben dem Naturrecht stehendes göttliches Recht genommen, sondern Natur durch den leeren Signifikanten »Gott« überdeterminiert. Außerdem bleibt Gott in der monotheistischen Tradition Einer; »Götter der Natur« wäre ganz unvorstellbar.

15 Man kann sich mit Fug und Recht fragen, warum hier nicht auch soziale Gerechtigkeit und Schutz der Schwachen genannt werden. Das hätte aus der prophetischen Tradition des Alten Testaments ebenso nahe gelegen wie aus der Jesus-Tradition.

eingebettet in die feste Zuversicht auf die »Protection of Divine Providence«. Ganz im deistischen Stil bleibt »Gott« weitgehend ein leerer Signifikant (Levi-Strauss, Laclau), der mit unterschiedlichen Inhalten identifiziert werden kann. Allerdings wird schon hier deutlich, was Bellah (1986, 26) für die gesamte Entwicklung der Zivilreligion feststellt: Dieser Gott ist nicht der deistische Uhrmacher, der einstmal das Uhrwerk der Schöpfung aufgezogen hat und sich danach anderen Geschäften widmet. Er kümmert sich vielmehr um seine Kreaturen, insbesondere um die USA; er hilft, schützt, richtet, bestraft und so weiter. Konkret heißt das, dass Inhalte der Puritanerreligion im deistischen Rahmen wirksam werden.

In deutlicher Spannung dazu steht die Verfassung der USA (ratifiziert 1788). Die Präambel ist schlicht vertragstheoretisch gehalten (United States Senate 1791; vgl. auch Wissenschaftlicher Dienst des Deutschen Bundestages 2004). Das gesamte Dokument enthält keinen Gottesbezug. Es ist säkular, aber es ist nicht anti-klerikal und laizistisch in einem strengen Sinne.

Im Jahr des Inkrafttretens (1789) verlieh George Washingtons Rede zu seinem ersten Amtsantritt der Verfassung bzw. dem Regieren unter dieser Verfassung einen leichten Glanz von Ewigkeit – eine deistische Religiosität *light*, wenn man so will. Es wäre, so Washington, unangebracht, die glühenden Bitten an das »Almighty Being« zu unterlassen, das »rules over the Universe« und das im »Council of Nations« den Vorsitz führt. Mehr als jedes andere Land seien die USA verpflichtet, »to acknowledge and adore the invisible hand, which conducts the Affairs of men«. Jeder Schritt, den das Land zur Unabhängigkeit gegangen sei, habe einen Hinweis vom Wirken der Vorsehung erkennen lassen (Washington 1789).¹⁶ Damit hat der erste Präsident sozusagen einen Mindeststandard an Religiosität für das Regieren festgesetzt: ein Allmächtiges Wesen, das über das Universum und die Nationen regiert und wie mit unsichtbarer Hand als Vorsehung die politischen Geschicke leitet. Alles in allem greifen also auch die deistischen Gründerväter für die Konstruktion einer nicht programmatisch christlichen Zivilreligion stark auf hebräisch-christliche Religiosität zurück. Angesichts dieser Offenheit der führenden politischen Akteure für christliche Religion und des fortwährenden Einflusses der etablierten Ostküsten-Kirchen schien es ratsam, das Verhältnis von Staat und Kirchen zu klären.

Der erste Verfassungszusatz (1791) sollte dies leisten. Er stellte allerdings keine Grundlage her für die Entwicklung einer strikten Laizität des Staates im französischen Stil, die den Staat und zu einem gewissen Grad auch das öffentliche Leben gegenüber dem Einfluss religiöser Aktivisten schützt. Vielmehr verbietet er nur die Bildung einer

16 »My fervent supplications to that Almighty Being who rules over the Universe, who presides in the Councils of Nations, and whose providential aids can supply every human defect, that his benediction may consecrate to the liberties and happiness of the People of the United States No People can be bound to acknowledge and adore the invisible hand, which conducts the Affairs of men more than the People of the United States. Every step, by which they have advanced to the character of an independent nation, seems to have been distinguished by some token of providential agency.«

Staatskirche und schützt die freie Religionsausübung vor Einmischung des Staates.¹⁷ Der Zusatz besagt, dass der Kongress »shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof...« (United States Senate 1791). Er sagt also nichts über die umgekehrte Einmischung, nämlich die seitens religiöser Akteure in Staatsangelegenheiten.

Thomas Jefferson hingegen interpretierte den ersten Zusatz 1802 in einem Brief an die Baptist Association in Danbury, CT, als eine »wall of separation between Church & State«¹⁸ – die den Baptisten Gewissens- und Religionsfreiheit garantierte. Rechtssicherheit in dieser Hinsicht war ihr Motiv, den Präsidenten anzurufen. Nun stellt die Formel von der »Trennmauer« zwischen Staat und Kirche selbst aber eine weitgehende Interpretation des Verfassungszusatzes dar. Eine Mauer ist nicht semipermeabel. Jeffersons Interpretation diente folglich auch dem Interesse, die Einmischung von Kirchen in die Politik auszuschließen. Diese Formel, die die Spannungen zwischen kirchlichen Aktivisten und Deisten wiedergibt, prägt in der Folge die öffentliche Debatte in den USA stärker als der Verfassungszusatz selbst. Die Formel provoziert noch heute eine starke Spannung zwischen universalistischem Laizismus und der religiösen Rechten, die in puritanischer Tradition eine »Christian Nation« errichten will. Religiöse Angstkampagnen – ganz ähnlich wie die heutigen – wurden schon gegen Jefferson betrieben. Im Wahlkampf zwischen dem frommen Präsidenten John Adams und dem Skeptiker Jefferson, 1800, hat eine Zeitung in Connecticut davor gewarnt, dass bei einem Sieg Jeffersons eine »wave of murder, atheism, rape, adultery, and robbery« über das Land hereinbrechen würde (Fea 2018a, 15, auch 13ff., 75ff.). Diese Politik der Angst lässt erkennen, dass das liberale Programm der Trennung von Staat und Kirche seit seinen ersten Tagen unter Beschuss steht durch die religiösen Protagonisten einer christlichen Nation.

Spätere Gerichtsentscheide (vor allem 1947, *Everson v. Board of Education*) und das Johnson Amendment (1954) bestätigen allerdings die Interpretation Jeffersons. Das politische Werbeverbot des Johnson Amendments für religiöse Akteure erklärt, warum heute in Evangelisationskampagnen vor Wahlen nicht »*Republican*«, sondern mit dem Wort »*red*« lediglich die Parteifarbe der Republikaner genannt wird – aber »*red*« wird klar gesagt. Unter dem Strich kann man erst einmal feststellen, dass in den USA – ganz anders als etwa in Deutschland oder Norwegen – nach der Jeffersonschen Lesart eine verfassungsmäßig verordnete Trennung von Staat und Kirchen auf der institutionellen Ebene relativ sauber durchgeführt werden konnte – bis zu George W. Bushs Initiative für religiöse Wohlfahrtsorganisationen und Trumps religiösem Propagandabüro,

17 Die Freiheit, ohne staatliche Einschränkung jedwede Religion praktizieren zu dürfen wurde bezeichnenderweise zuerst in der Maryland-Kolonie 1634 auf die Initiative des katholischen Lord Baltimore festgeschrieben und kann als Vorläufer des First Amendment betrachtet werden.

18 Dodge, Robbins und Nelson 1801; Jefferson 1802. Vielleicht ist es nur ein *Aperçu*, vielleicht auch mehr: Die Baptisten schreiben an Jefferson, dass sie Grund zu Annahme hätten, dass »America's God« Jefferson in seine Position gebracht habe. Im Hinblick darauf, dass Baptisten für gewöhnlich nicht geneigt sind, Politik und Religion zu verbinden, ist die Annahme einer Nationalgottheit für die USA schon erstaunlich. Bei allem Interesse an Religionsfreiheit der Baptistenvereinigung könnte man vermuten, dass sie umgekehrt keine größere Schwierigkeit damit hätten, mehr religiöse Praxis in der Politik vorzufinden.

auf die wir unten noch zu sprechen kommen. Gleichzeitig aber spielt religiöse Praxis in der Zivilgesellschaft eine so starke Rolle, dass religiöse Ansprüche regelmäßig und auf verschiedenste Weise in die Politik drängen. Der Historiker Mark Noll vermutet sogar, dass die institutionelle Trennung eine umso stärkere permanente Neuinszenierung von Religion im gesellschaftlichen und politischen Diskurs geradezu provoziert hat (Noll 2008, 28-29; ähnlich Prätorius 2003, 61-62).

Im Unterschied zu vielen lateinamerikanischen und europäischen Staaten muss allerdings deutlich bleiben, dass auch die nicht-puritanische Position nicht anti-religiös ist. Bereits in seiner schon erwähnten Inauguralansprache versteht der erste Präsident den Perfektionismus, das Streben des Volkes der USA nach »Segen Freiheit und Glück«, als Segen seitens der göttlichen Vorsehung. Auch der *exceptionalism* findet sich implizit im Verweis darauf, dass kein Volk stärker als das der USA zur Anerkennung der unsichtbaren Hand der Vorsehung verpflichtet sei. Dadurch fühlen sich Akteure der religiösen Rechten damals wie heute selbstverständlich bestärkt.

3.3.3 Die religiöse Rechte: Fundamentalismus und Kontrolle

Die weiße Fraktion der religiösen Rechten verfolgt restaurative Politik mit der Idee, jenes – hauptsächlich in der politischen Phantasie existierende – rein weiße »America« der *Pilgrim Fathers* wenigstens annähernd wiederherzustellen.

3.3.3.1 Geschichte: die Söhne der *Pilgrims*

Die wichtigsten Träger dieser Politik sind weiße Evangelikale, die sich in einer direkten Linie zurück zu den *Pilgrim Fathers* sehen – über die evangelikale und die fundamentalistische Bewegung des 20. und 19. Jahrhunderts und die großen Erweckungen des 19. und 18. Jahrhunderts bis zu den Massachusetts-Kolonien. Die religiöse Rechte speist sich allerdings nicht nur aus der evangelikalen Strömung des Protestantismus, sondern ebenfalls aus der pfingstlichen und neopfungstlichen Strömung sowie aus katholischen Traditionalisten.

Hier kann nur eine kurze Skizze ihrer Entwicklung gegeben werden.¹⁹ Der doktrinaire Flügel des Protestantismus aus der Kolonialzeit, der die USA in der Tat am liebsten zu einem christlichen Land gemacht hätte, formierte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter dem Eindruck gesellschaftlicher Modernisierung und nicht-protestantischer Einwanderer zur evangelikalen Bewegung. Anders als der liberale Protestantismus mit dem *Social Gospel* setzten diese Akteure auf Bekehrungsmission, stimmten zum großen Teil mit der Rassentrennung überein und verteidigten eine literalistische Auffassung der Schrift sowie ein positivistisches Konzept göttlicher Wahrheiten gegen liberale Hermeneutik. Als fundamentalistische Bewegung versuchten sie dann um die Jahrhundertwende, zunächst die Leitungen der großen *Mainline* Kirchen unter ihre Kontrolle zu bringen und dann steuernden Einfluss auf kulturelle und politische Entwicklungen in der Öffentlichkeit zu nehmen. Interessant für aktuelle Entwicklungen, insbesondere während der Bush-Cheney-Jahre, ist die an der Außenpolitik orientierte

19 Zur Geschichte des Fundamentalismus in den USA vgl. Schäfer 2008, 95ff.

Strategie des Erweckungspredigers Billy Sunday (1862-1935).²⁰ Im Blick auf den Kriegseintritt der USA in den Ersten Weltkrieg profilierte er seine Version des Evangelikalismus als die wahre amerikanische Religion, indem er den deutschen Kaisers satanisierete und zum Kriegseintritt aufrief. Die genannten Strategien führten freilich nicht zu den gewünschten Erfolgen, sodass die evangelikale Bewegung und insbesondere ihr fundamentalistischer Flügel während der Zeit fast des gesamten New Deal kaum von öffentlicher Bedeutung war.

Das änderte sich in den 1950er Jahren mit dem Auftreten des erfolgreichen Predigers Billy Graham, der zusätzlich zu seiner religiösen Eventagentur noch die ebenfalls sehr erfolgreiche Zeitschrift *Christianity Today* gründete. Diese Aktivitäten traten in einen expliziten Widerspruch zu denen der Vertreter des *Social Gospel* und ihrer Zeitschrift *Christian Century*, was zu erbitterten Auseinandersetzungen zwischen *Mainlinern* und den Anhängern Billy Grahams führte. In dieser Zeit wurde die bis heute deutliche Spannung zwischen den *Mainline Churches* und dem Evangelikalismus erzeugt. Diese Spannung verstärkte sich durch einige Entscheidungen des Supreme Court gegen evangelikale Interessen, wie beispielsweise durch Evolutionstheorie in Schulbüchern, Aufhebung der Rassentrennung an öffentlichen Schulen sowie durch das Verbot des Schulgebets und des religiösen Rezitierens von Heiligen Schriften an den Schulen. Ein wichtiges Ärgernis für restaurative weiße Evangelikale war die Entscheidung des Supreme Court (*Green v. Conally*, 1972), allen privaten Bildungsinstitutionen mit Rassentrennung die Steuerfreiheit zu entziehen, was Institute wie die fundamentalistische Bob Jones University traf und zu heftigen Protesten und Revisionsverfahren führte (Fea 2018a, 54; Noll 2008, 156ff.). All dies trug zur Entwicklung eines Teils der evangelikalischen Bewegung zu einem neuen Fundamentalismus bei.

Für diese Entwicklung steht insbesondere der Name Jerry Falwell Sr. Mit Medienpräsenz (*Old time Gospel Hour*) und guten Kontakten zu den politischen Neokonservativen gelang es Falwell und einigen anderen Evangelikalen, die Organisation Moral Majority zur ersten Repräsentanz der religiösen Rechten zu machen. In den Jahren unter Ronald Reagan versucht er, den evangelikalischen Fundamentalismus zu einer politischen Macht auszubauen. Dies gelang trotz einiger Erfolge nicht im gewünschten Maße, denn die Bewegung verzettelte sich aufgrund ihres Biblizismus in kleinteiligem Streit über biblische Normen. Zudem litt sie unter dem Fehlen von mittleren Kadern zwischen den Gallionsfiguren der Bewegung und ihren Sympathisanten. In den 90er Jahren wurde dieses Manko durch eine strategische Transformation der Bewegung behoben. Jüngere Leute mit Erfahrung in politischer Organisation, wie etwa der republikanische Organisator Ralph Reid, sorgten für den Aufbau einer Ebene von mittleren Kadern, die die interne Kommunikation und die externe Wirkung der Bewegung verbesserten (Brocker 2004, 283ff.).

Dieser Typus der religiösen Rechten aus biblizistischer Tradition verbindet sich über Falwell hinaus mit den Namen von James Dobson (Focus on the Family), Gary Bauer (Family Research Council), Paul Weyrich (katholisch, Free Congress Research and Education Foundation), Bill Bright (Campus Crusade for Christ), Ed McAteer (Religious

20 Zur Außenpolitik in dieser Zeit vgl. Albright und Woodward 2006.

Roundtable) und Richard Land (Southern Baptist Ethics Commission), z.T. in Kooperation mit dem rechtsgerichteten Kampagnenspezialisten Richard Viguerie (1981). Aktuell tätige Vertreter dieses Typs sind beispielsweise Franklin Graham, Jerry Falwell Jr. und Robert Jeffress. Ralph Reid fungierte schon Anfang der 1990er als Vermittler zwischen der religiösen Rechten und der Republican Party. Pat Robertson (700 Club, Christian Coalition) steht für den Übergang zu einer neuen Legitimationsform.

Der charismatische Legitimationstyp gewinnt heute eine immer größere Bedeutung. Medienstars wie Robertson haben ihn schon in den 80er Jahren in der religiösen Rechten eingeführt. Dieser Legitimationstyp speist sich aus anderen religiösen Wurzeln als der Biblizismus. Aus der institutionalisierten Pfingstbewegung, genauer: den Assemblies of God, ist in den 50er Jahren die sogenannte Neo-Pfingstbewegung hervorgegangen, und zwar mit der Full Gospel Business Men's Fellowship International (Demos Shakarian), die explizit als religiöse Option der oberen Mittelschicht und Oberschicht gegründet wurde. Diese Bewegung entwickelte sich in den 70er Jahren zunehmend zum religiösen Autoritarismus (*Discipleship*, Derek Prince), erfand das religiöse Dispositiv der geistlichen Kriegführung (*spiritual warfare*, C. Peter Wagner) und behauptete, durch politisches Geltendmachen religiöser Normen das Reich Gottes auf Erden in Gestalt eines politischen Regimes errichten zu können (*dominion theology*, Rousas Rushdooney). Einer der wichtigsten Vertreter dieses Legitimationstypus war Pat Robertson, der 1987 selbst zu den republikanischen Vorwahlen angetreten ist.

Unter diesen Vorzeichen professionalisierte sich die religiöse Rechte immer stärker und organisierte politische Lobby-Organisationen, insbesondere die Christian Coalition des Republikaners Ralph Reid (heute Faith and Freedom Coalition). Auch andere professionell aufgezogene Organisationen wie etwa der Alliance Defense Fund oder das American Council for Law and Justice betrieben Court Lobbying, Musterprozesse und stießen Gesetzgebungsverfahren an – und sie tun das noch heute. Das Ziel ist eine Gestaltung der US-amerikanischen Verfassungsstrukturen nach religiösem Muster, also beispielsweise die Zehn Gebote mit Verfassungsrang zu versehen.

Mit der Bewegung verbinden sich unter anderen die folgenden Personen. Mit stark charismatischem Einschlag, Betonung des »health and wealth«-Aspekts und einem Akzent auf Mediennutzung (Tele-Evangelism) ist der Vorläufer Oral Roberts (1918-2009) zu nennen. Seinem Pfad folgen Kenneth Hagin (Kenneth Hagin Ministries), Kenneth und Gloria Copeland (Kenneth Copeland Ministries), Jim und Tammy Bakker (Praise The Lord Club, sexueller Übergriff und Haftstrafe wegen Bilanzfälschung, heute Verkauf unwirksamer »Corona-Medizin«). Jüngere Vertreter dieser Linie sind Benny Hinn (Ministries, Wunder und *Prosperity*), Paula White (New Destiny Christian Center, *Prosperity*, Trump advisor) und Joyce Meyer (Ministry, TV und Evangelisation).

Unter George W. Bush ist die religiöse Rechte bis tief ins Innere der Regierung vordringen. »Theocons« arbeiteten teilweise in Personalunion zusammen mit »Neocons«. Der Verteidigungsminister Donald Rumsfeld zierte offizielle Memos mit biblischen Zitaten (Kennedy 2009), und Präsident Bush klärte bei der Werbung für seinen Irakkrieg Frankreichs Präsident Chirac darüber auf – so von Chirac bestätigt (Hamilton 2009) – dass es sich bei dem geplanten Unternehmen um den Kampf zwischen Gog und Magog handle. Zahllose fundamentalistische Prediger nahmen ihre Klientel für den Irakkrieg ein, indem sie ihn als eine legitime göttliche Rache für einen böswilligen Angriff auf

Gods own Country darstellten. Der Leiter der Ethik-Kommission der Southern Baptist Convention, Richard Land, vertrat dies auch in einer öffentlichen E-Mail-Kontroverse mit EKD-Bischof Huber (Huber und Land 2003; Kilimann 2003). Die öffentliche Auseinandersetzung über diese Verbindung von Religion und Politik schlug auch in den USA hohe Wellen.²¹ Der Verlauf des Irakkriegs und seine Konsequenzen haben allerdings auch eine große Zahl von konservativen Evangelikalen nachdenklich zurückgelassen und zu einem Rückgang der »Theocon«-Aktivitäten geführt.

In den Jahren unter Präsident Obama bildete sich hingegen eine säkulare rechtsgerichtete Bewegung aus, die Tea Party. Großzügig finanziert durch Milliardäre (z.B. die Brüder Koch) und mit Unterstützung aus der Szene der rechtsradikalen Alt-Right, mobilisierte die Tea Party unter Beteiligung der religiösen Rechten. Heute hat diese Bewegung an Bedeutung verloren. Allerdings beteiligten sich republikanische Politiker, die heute für die religiöse Rechte von großer Bedeutung sind, wie beispielsweise Marco Rubio und Ted Cruz.

3.3.3.2 Präsident Trump

Zur Vorbereitung der Vorwahlen 2016 trafen sich wichtige Repräsentanten der religiösen Rechten und kürten Ted Cruz zu ihrem Favoriten (statt Huckabee, Santorum oder Rubio). Beim Wahlgang zwischen Cruz und Trump wählten 40 % der Evangelikalen Trump, mehrheitlich arme und schlecht gebildete Menschen aus dem Süden, obwohl Cruz eindeutig religiöser ist. Die Motive waren Furcht vor Arbeitslosigkeit und vor Einwanderern, der Wunsch nach einem aggressiven Anführer und Abneigung gegen Hillary Clinton (Fitzgerald 2017, 629-630). Nach der Nominierung Trumps trat eine Spaltung unter den Evangelikalen ein. Russel Moore, der Nachfolger Richard Lands in der Ethics & Religious Liberty Commission der Southern Baptists befand, dass Trump nur gewinnen konnte in einer »celebrity focussed mobocracy« mit Sympathie für »narcissistic pursuit of power« (Fitzgerald 2017, 627ff.). Andere sahen das anders. Jerry Falwell Jr., der Sohn und Firmenerbe des Moral Majority-Anführers, wurde in der Washington Post mit dieser Einschätzung zitiert: »I think evangelicals have found their dream president« (Bailey 2017).

In jedem Fall fand der Kandidat Trump in Kreisen der religiösen Rechten hinreichend Wahlkampfhilfe (vgl. Fea 2018a, 64ff.). Ein erstes Treffen mit religiösen Repräsentanten fand bereits 2011 im Trump Tower statt, wo sich Trump auf Ziele der religiösen Rechten verpflichtete. Zu einem weiteren Treffen kam es am 28.9.2015, ebenfalls im Tower (vgl. Fea 2018a, 122-123).²² Sein Wahlkampfteam bemühte sich in der Folge um Beziehungspflege, unter anderem durch die Nominierung des lupenreinen Evangelikalen Mike Pence zum Vizepräsidenten in spe. Zudem stellte es ein Beratungsteam zusammen, das auch heute noch in ähnlicher Zusammensetzung besteht. Seine professionell religiösen Mitglieder waren James Dobson, Jerry Falwell Jr., Robert

21 Selbst die Ex-Außenministerin Madeleine Albright schrieb ein indigniertes Buch zur Sache zusammen mit Bob Woodward (Albright und Woodward 2006). Mit Schwerpunkt auf dieser Ära auch Brocker 2005.

22 Auf YouTube finden sich Videoaufnahmen: <https://www.youtube.com/watch?v=TthhM3gL3ZM> (Zugegriffen 12.01.2021); <https://www.youtube.com/watch?v=fAgLnkFOcg> (Zugegriffen 12.01.2021).

Jeffress, Richard Land, die *Prosperity*-Predigerin Paula White und der schwarze *Mega-church*-Pastor Marc Burns. Heute ist die Gruppe um Jim Bakker und Franklin Graham angewachsen, (Fea 2018a, 118) wobei Bakker wegen Betrugs bzw. Quacksalberei vermutlich bald wieder ins Gefängnis gehen wird. Die Verbindungsleute zwischen den Evangelikalen und der Republikanischen Partei waren der altgediente Ralph Reid und die Ex-Kongressabgeordnete Michelle Bachmann, eine Tea Party-Aktivistin, die der *Dominion*-Doktrin nahesteht und deshalb offen für Theokratie ist.²³ Unterstützt wurde die Arbeit des Teams landesweit mit Kampagnen von Predigern, die Trump mehr oder weniger offen empfehlen.

Ein Problem mit der Person Donald Trumps bestand darin, dass er wenig Anzeichen eines christlichen Lebens oder auch nur Grundkenntnisse des Christentums durchblicken ließ. Zwar hatte er in jungen Jahren Norman Vincent Peale und dessen Mixtur zwischen *Prosperity*-Doktrin und *Positive Thinking* gehört (Fea 2018a, 137); aber ansonsten war er nun einmal so, wie er dem Publikum weltweit bekannt war: ein rücksichtsloser Narzisst und Insolvenzbetrüger mit einem zweifelhaften Sexualleben. Paula White nutzte diese Lage, indem sie behauptete, sie selbst habe Trump mit dem Evangelisierungstool »Romans Roadmap« zum Glauben geführt und könne deshalb »100 Prozent« bezeugen, dass er »Jesus Christus als Herrn bekenne« und somit wiedergeboren sei (Fea 2018a, 66, 132, 136-137). Als »Mutter« oder »Patin« eines soeben wiedergeborenen »baby Christian« (James Dobson) hat sich Paula White somit einiges symbolisches Kapital gesichert. In klarem Bewusstsein davon stellt sie jedenfalls fest, sie könne »jederzeit ins Weiße Haus gehen« und habe damit »full access to the King« (Fea 2018a, 118, dort mit Belegen). Falwell Jr. sekundierte mit der Beobachtung, Trumps moralisches Verhalten habe sich seit seiner Bekehrung sehr verbessert (Fea 2018a, 67), und die Geschichte zeitigte Wirkung unter den weißen evangelikalen Wählern.²⁴

3.3.3.3 81 Prozent

Von der weißen evangelikalen Wählerschaft haben nach verschiedenen Umfragen etwa 81 % Trump gewählt. Das Billy Graham Center am Wheaton College hat diese Ergebnisse anhand dieser Wählergruppe genauer untersucht (Stetzer und Macdonald 2018).²⁵ Es zeigt sich, dass die Wirtschaft von der Mehrheit der Wähler (ca. 60 %) als ein Grund für die Entscheidung pro Trump genannt wird, gefolgt von Gesundheitsfürsorge (ca. 55 %),

23 Den Teams von Rubio gehörten an: Rick Warren, Samuel Rodriguez (als Latino-Repräsentant) und drei evangelikale Akademiker; Cruz brachte u.a. James Dobson, Tony Perkins, Michael Tait und Gary Bauer zusammen.

24 Ein knappes Dreivierteljahr nach der Amtseinführung, am National Day of Prayer für Wirbelsturmpfer (03.09.2017), bekräftigten die »*Court Evangelicals*« (John Fea) den Glauben an ihren Führer. Reid lobte Trump für »acknowledging that God is our source of unity as Americans«; Gary Bauer dankte ihm für die Verteidigung der jüdisch-christlichen Wurzeln der USA; Paula White dankte ihm für »calling our nation to God« und weil er immer Gott an die erste Stelle setze; Jeffress schloss mit einem Gebet, das er nutzte, um Trump als ein Geschenk Gottes bezeichnen, das einer gespaltenen Nation »Heilung« bringe. Vgl. Fea 2018a, 119-120, dort mit Belegen.

25 Ich werde die Unterscheidung in drei weiß-evangelikale Wählergruppen hier nicht berücksichtigen und konzentriere mich auf das offene Ranking der Items.

nationaler Sicherheit (ca. 51 %), Immigration (ca. 49 %), Religionsfreiheit (ca. 45 %) sowie Abtreibung, Supreme Court und Charakter des Kandidaten mit jeweils ca. 30 %. Es sind also mit Ausnahme von Religionsfreiheit und Abtreibung eher nicht die religiös konnotierten Themen, die Trump die Gunst der weißen Evangelikalen eingebracht haben. Die weißen Evangelikalen scheinen lediglich eine besonders entschiedene Gruppe unter den White Anglo-Saxon Protestants zu sein, mehrheitlich in prekärer sozialer Position.

Welches sind die von der weißen evangelikal-gläubigen Wählerschaft geteilten Auffassungen? Hier eine knappe Aufzählung.²⁶

- Wichtig sind sozialmoralische Fragen, die auch von den Repräsentanten der Bewegung immer wieder hervorgehoben werden: Abtreibung sollte nicht legal sein (72 %/76 % bei Latinos). Zudem sollte die Ehe Homosexueller offiziell verboten werden (52 %/53 % bei Latinos).
- Die Republikaner stehen hoch im Kurs, wie ersichtlich an der Identifikation mit GOP (63 %/39 % bei Latinos) und konservativer politischer Ideologie (50 %/31 % bei Latinos).
- Ein rassistischer Unterton ist nicht zu verkennen: Die USA sollten sich nicht für die Sklaverei entschuldigen (61 %); die Black Lives Matter-Bewegung, die Gewalt gegen Schwarze anprangert, wird abgelehnt (53 %).
- Die Haltung gegenüber Immigranten ist mehrheitlich negativ: Immigranten gelten als schädlich für die Ökonomie (50 %/25 % bei Latinos), und Schulunterricht für DREAMer wird abgelehnt (59 %/18 % bei Latinos).
- Soziale Ungleichheit und Bedürftigkeit soll nicht durch staatliche Aktion und höhere Besteuerung der Reichen in Angriff genommen werden. Deshalb ist man gegen eine Reichensteuer zugunsten der Mittelschicht (50 %/26 % bei Latinos) und gegen staatliche Gesundheitsfürsorge für Alle (56 %/20 % bei Latinos). Ein Fünftel der Befragten sind auch gegen eine Aufstockung der Unterstützung für Arme (20 %).
- Selbst der Klimawandel sollte von der Regierung nicht berücksichtigt werden (27 %).
- Militärische Präsenz im Ausland soll allerdings bestehen bleiben, also sollte es keinen US-Truppenabzug aus Irak geben (45 %/31 % bei Latinos).

Diese Auffassungen – zum größten Teil Mehrheitsmeinung – stimmen ziemlich genau mit dem überein, was von den Repräsentanten der Bewegung gepredigt wird. Vieles spricht dafür, dass es sich um eine Übereinstimmung der vom calvinistischen Protestantismus geprägten Habitüs handelt. Solche Prägungen halten sich in ländlichen Gegenden lange, wo eine homogene Gesellschaft und wenige neue Impulse für Kontinuität sorgen, und unter den Bedingungen quasi-akademischer Pflege, wie dies in den konservativen Bibelschulen der Fall ist. Auffällig ist allerdings, dass im Blick auf den

26 Die Aufzählung die Prozentzahlen stammen aus zwei Grafiken von Janelle Wong (2018, 23, 28), über politische Einstellungen von evangelikalen Gläubigen nach ethnischer Zugehörigkeit unterschieden. Wongs Datenbasis ist der Collaborative Multiracial Post-Election Survey 2016/17 (<http://cmpsurvey.org/>). Als Vergleichswerte werden hier die Prozentsätze bei Latino-Evangelikalen aufgeführt.

Ausgleich sozialer Ungerechtigkeit Personen aus der Unterschicht und unteren Mittelschicht eine stärkere Besteuerung der Reichen ablehnen. Sie glauben folglich, was ihnen schadet, und machen sich so zum Opfer symbolischer Gewalt.²⁷ Diese Beobachtungen deuten darauf hin, dass die Aktivisten der religiösen Rechten alle diese Dispositionen bestätigen und manche besonders verstärken.

Mark Noll gibt dieser Einschätzung Recht mit der Feststellung, dass der religiös-politische Stil der Calvinisten bzw. Puritaner den Stil der politischen Debatte in den USA bis heute bestimmt. Man wendet dabei religiöse Prinzipien direkt auf öffentliche Probleme an, in anderen Worten: man verwendet »biblische Argumente« in der Politik (Noll 2008, 24ff.). Dies entspricht durchaus auch dem Stil Calvins in Genf, mit dem er die Stadt einer religiös-bürgerlichen Ordnung unterwarf. In den USA kommt ab dem 18. Jahrhundert noch das methodistische Erbe hinzu, mit individueller Frömmigkeit und Streben nach Perfektion. Die unterschiedlichen religiösen Formationen gehen im Laufe der Geschichte natürlich verschiedenste Mischungen miteinander und mit anderen Impulsen ein. Im Blick auf die religiöse Rechte macht sich die alte Konstellation bis heute bemerkbar in zwei Flügeln: einem eher an legalistisch-rationaler Legitimation und einem eher an charismatischer Legitimation orientierten.

Der evangelikale Historiker John Fea setzt sich in seinem Buch *Believe Me* mit der Frage auseinander, wie es zur evangelikalen Unterstützung von Donald Trump kam. Er etabliert für die Trump-Unterstützer die Kategorie der »höfischen Evangelikalen« (*court Evangelicals*) und unterteilt diese in drei sehr instruktive Untergruppen: die alte religiöse Rechte, zum legalistischen Flügel gehörig; das *Prosperity Gospel* und die Independent Network Christians (INC), eher zum charismatischen.²⁸ Wir arbeiten mit dieser Klassifikation in einer leicht veränderten Weise. Wir rechnen alle drei Gruppierungen zur religiösen Rechten, so wie sie heute operiert. Die alte, evangelikale Rechte zählen wir aufgrund des religiös-politischen Habitus zur Formation GESETZ. Die beiden anderen kollektiven Akteure gehören deutlich zur Formation MANAGEMENT.

3.3.4 Mainline: Social Gospel und Zivilisation

Der Begriff *Mainline Churches* bezeichnet in der Literatur und in der kirchlichen Selbstbeschreibung eine Strömung religiöser Organisationen, die sich zum größten Teil aus Kirchen des Historischen Protestantismus zusammensetzt und mehr oder weniger stark dem *Social Gospel* zugeneigt ist (Lantzer 2012; Coffman 2013; Hollinger 2013; 2018; Utter 2011; Roozen 2004). Eine solch eindeutige Klassifizierung kann allerdings auch in

27 Der Begriff der symbolischen Gewalt bezeichnet in der praxeologischen Soziologie (vgl. Schäfer 2020b, 572ff., besonders 583ff.) einen Zustand von Opfern gesellschaftlicher Marginalisierung – sei es durch Diskriminierung, Ausbeutung, Repression usw., das heißt also kulturelle, ökonomische, politische oder physische Gewalt –, in dem diese die gesellschaftlichen Schuldzuschreibungen zu ihrer Lage (das *victim blaming*) derart internalisiert haben, dass sie sich selbst die Schuld für ihre durch Andere verursachte prekäre Lage geben. In diesem Sinne ist symbolische Gewalt ein Resultat u.a. von ideologischer Beeinflussung, und Ideologie versteht sich als kulturelle Gewalt mit besonderer Betonung von »concealing, falsifying, euphemizing, denying, naturalizing activities and corresponding opinions« (Schäfer 2020b, 586).

28 Zum Folgenden Fea 2018a, 115ff.

Zweifel gezogen werden. Neben den schon erwähnten Gründen statistischer Art kann man sich auch fragen, was *Mainline Churches* überhaupt sind; ob sich in der Bezeichnung *Mainline* eine Wertung ausdrückt und, wenn ja, aufgrund welcher Kriterien diese Bewertung gerechtfertigt ist. Solche Fragen werden nicht selten mit quantitativen Beobachtungen zu beantworten gesucht. Dann wird darauf verwiesen, dass die Kirchen, die klassischerweise der *Mainline* angehören, unter Mitgliederschwund leiden, während evangelikale Kirchen und *Megachurches* Zulauf haben, weswegen Letztere als *Mainline* bezeichnet werden sollten. Auf dieser Argumentationslinie wird dann gefordert, dass man wachstumsstarke Kirchen wie etwa die Southern Baptist Convention, die Assemblies of God, die neuen *Megachurches* mit ihrem *Prosperity Gospel* oder auch die Katholische Kirche unter das Etikett *Mainline* einbeziehen sollte. Meines Erachtens trifft dieser Vorschlag das Problem überhaupt nicht, denn er verkennt die historische Strukturierung des religiösen Feldes und entspricht mit seiner exklusiven Orientierung an der Quantität am ehesten dem Zahlenfetischismus der Church Growth-Strategen.

Ebenfalls kann man kaum sagen, dass *Mainline* Protestanten schwerpunktmäßig progressiv seien oder den Demokraten anhängen. Hillary Clinton und George W. Bush gehören beide den United Methodists an. Ein ähnlich undeutliches Profil zeigt sich auch beim Wahlverhalten. Bei der Wahl 2016 bildeten weiße *Mainline* Protestanten etwa 18 % der Wählerschaft der Republikaner und 11 % der Demokraten (Jones und Cox 2017, 39).²⁹ Darüber schätzen sich 38 % der *Mainline* Protestanten selbst als konservativ einschätzen, gegenüber 25 %, die sich selbst als progressiv wahrnehmen (Jones und Cox 2017, 41). Das politische Kriterium hilft also auch nicht weiter.

3.3.4.1 Soziale Hermeneutik

Aus europäischer Sicht scheint mir ein anderes Distinktionsmerkmal von wesentlich größerer Bedeutung zu sein. Schaut man zurück in die Geschichte dieser Strömung des US-amerikanischen Protestantismus, so differenziert sie sich im 19. Jahrhundert in der Unterscheidung zum Evangelikalismus und Fundamentalismus aus. Besonders starke Impulse bekommt sie aus der bürgerlichen Mittelschicht und seitens europäischer Theologie. Die entsprechenden Akteure sind also durch ihre Klassenstellung und die spezifischen theologischen Inhalte mit besonders viel kulturellem Kapital ausgestattet, was sie von der an populären Massenveranstaltungen orientierten evangelikalen Bewegung unterscheidet. Insbesondere durch den Einfluss europäischer Theologie sind grundsätzlich andere erkenntnistheoretische Voraussetzungen in das theologische und das gesellschaftspolitische Denken eingeführt worden. Das Stichwort der Liberalität bzw. des liberalen Protestantismus meint weder theologisches *laissez-faire* noch politischen Liberalismus.

Die entscheidende Besonderheit bestand und besteht darin, dass die liberalen Theologen nicht wie die Fundamentalisten annehmen, aufgrund der Schrift göttliche Wahrheiten objektiv und quasi ewig-gültig erkennen zu können. Die Bibel gilt vielmehr als

29 Die Prozentsätze sagen zwar nichts aus über tatsächliche Verteilung der weißen *Mainliner* auf die beiden Parteien, denn für ihren Prozentanteil an den Wählern einer jeden Partei sind ja nicht nur die *Mainliner* verantwortlich, sondern auch die anderen Wähler. Aber die Zahlen zeigen doch, dass man die weißen *Mainline*-Protestanten keineswegs einfach den Demokraten zuordnen kann.

ein Dokument, welches im Rahmen historischer gesellschaftlicher Bedingungen entstanden ist und im Rahmen aktueller gesellschaftlicher Bedingungen interpretiert werden muss. Damit ist Wahrheit ein Gegenstand des konstanten Dialoges; und die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen dieser Dialog stattfindet, sind ebenfalls Gegenstand hermeneutischer Reflexion. In zweiter Linie ist die Gesellschaft dann auch Gegenstand sozialer Gestaltung, die allerdings auch nicht von quasi-objektiven »Wahrheiten« ausgeht, sondern von Debatten um normative theologische Orientierung. Ethische Fragen sind somit in sehr viel höherem Maße Gegenstand allgemein vernünftiger Erwägungen und nicht, wie bei den Evangelikalen, biblizistischen Urteilen unterworfen, die den sozialen Kontext systematisch außer Acht lassen. Dies wird besonders deutlich in der *Social Gospel* genannten Theologie (u.a. Walter Rauschenbusch), die hermeneutische und ethische Fragen eng miteinander verknüpfte und auf eine gesellschaftliche Veränderung im Sinne umfassender sozialer Gerechtigkeit drängte. Damit veränderte sich die Praxis der entsprechenden Kirchen nicht nur gegenüber anderen christlichen Kirchen und säkularen Akteuren, sondern auch gegenüber anderen Religionen. Heute trägt auch die interreligiöse Offenheit des *Mainline* Protestantismus zu seiner Unterscheidung vom Evangelikalismus und Neopentekostalismus bei.³⁰

Bereits 1908 – in Zeiten des Konflikts mit dem biblizistischen Fundamentalismus – gründeten die Kirchenleitungen von sieben etablierten Historischen Kirchen – den sogenannten »Seven Sisters« – eine Plattform für Kooperation, das Federal Council of Churches. Diesem Kirchenrat gehörten die folgenden Kirchen an, die auch heute zentral in der *Mainline* Strömung sind: Congregational Church (heute Teil der United Church of Christ), Episcopal Church, Evangelical Lutheran Church, Presbyterian Church (USA), United Methodist Church, American Baptist Convention und Disciples of Christ. Die Gründung des Rates fand in Philadelphia statt, in einem sozialen Kontext, aus dem die US-amerikanische Oberschicht und obere Mittelschicht des 20. Jahrhunderts hervorgegangen sind. Einige der »Philadelphia gentlemen« (Baltzell 1958, zit. in Coffman 2013, 5) waren kirchenleitende Persönlichkeiten. Die hier entstehende organisierte *Mainline* wird schwerpunktmäßig an die gebildete obere Mittelschicht gebunden sein. Deren Interesse an der Gestaltung der Gesellschaft im Sinne des *Social Gospel* trug dazu bei, dass bereits bei der Gründung des Councils ein Social Creed, ein soziales Glaubensbekenntnis mit sozialdemokratischer Färbung formuliert wurde: gleiche Rechte für Männer aller Rassen und Klassen, Arbeitsschutz, Abschaffung der Kinderarbeit, Schutz für Frauen, Mindestlohn, Alterssicherung usw. Dieses Bekenntnis wurde vom National Council of Churches 1950 und 2007 bekräftigt und überarbeitet.

Während des New Deal waren die Kirchen des Federal Councils weitgehend unangefochtene Monopolisten im religiösen Feld. Ihr publizistisches Flaggschiff war und ist die Zeitschrift *Christian Century* mit hohen Auflagen. Der Fundamentalismus war nach dem Scopes Trial, dem so genannten Affenprozess (1925) aus der Öffentlichkeit verdrängt und verlegte sich auf das Abspalten von eigenen Gruppierungen aus den etablierten Kirchen oder auf den Gang durch die Institution der *Mainline* Kirchen – weshalb bis heute diese Strömung keineswegs homogen liberal ist. Streitig gemacht wurde

30 »New, Historic Dialogues Begin«. 2020. National Council of Churches (NCC). 2020. <http://nationalcouncilofchurches.us/dialogues/> (Zugegriffen 09.04.2020).

die Monopolposition den *Mainline* Kirchen erst in den 1950er Jahren durch die Billy Graham Evangelistic Association und deren publizistisches Flaggschiff *Christianity Today*. Diese Konfrontation besteht bis heute, wird allerdings zunehmend verändert durch die Herausbildung der den *Mainline* Kirchen ähnlicher werdenden *New Evangelicals*. Hinzu kommt, dass die Mitgliederzahlen der *Mainline* Kirchen seit den 1940er Jahren um etwa die Hälfte zurückgegangen sind. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass die von ihnen repräsentierten liberalen religiösen Überzeugungen in gleichem Maße abgenommen haben – jedenfalls dann nicht, wenn *Christian Century* als Indikator dienen kann. Trotz der Abnahme der Mitgliederzahlen bleibt die Auflage der Zeitschrift (bei konjunkturellen Schwankungen) seit den 1940er Jahren auf gleichbleibend hohem Niveau (Coffman 2013, 222).

Was die gängigen Glaubensüberzeugungen angeht, so teilen die *Mainline* Kirchen klassische christliche Bekenntnistopoi, interpretieren sie allerdings unter den genannten hermeneutischen Voraussetzungen und kommen somit zu anderen Ergebnissen als die Evangelikalen bzw. Fundamentalisten. Was sie allerdings nicht teilen, ist der bei Letzteren weit verbreitete Millenarismus. Vielleicht kann man die »*Mainline*« genannte Strömung am besten mit den Worten Elesha Coffmans beschreiben:

»Like the proverbial elephant investigated by blind men, the Mainline is all of these things: a set of denominations, a mode of religiosity, a social network, and an attempted religious establishment... – a normative argument about the mission of the church, the nature of humanity, the ordering of society, and the meaning of life.« (Coffman 2013, 6)

3.3.4.2 Kooperation und Repräsentation

Das Interesse an Austausch und Kooperation unter den *Mainline* Kirchen, das bereits 1908 in der Gründung des Federal Council of Churches zum Ausdruck kam, hat sich als Erfolgsmodell im US-amerikanischen Protestantismus herausgestellt. 1950 wurde als Nachfolgeorganisation des Federal Council und als Resultat des Zusammengehens mit weiteren Dachorganisationen das National Council of Churches gegründet. Auf diese Weise ist es gelungen, auch eng zusammenzuarbeiten mit Kirchen aus den Traditionen der Schwarzen, der Orthodoxie, der Historischen Friedenskirchen (Friends/Quaker) und der Evangelikalen.³¹ Der Dachverband repräsentiert in etwa 100.000 Ortsgemeinden aus 38 Kirchen. Ähnlich wie die Mitgliedskirchen ist auch der Verband für den freien Meinungs austausch offen, was bedingt, dass sich auf der Grassroots-Ebene durchaus auch sehr konservative Gruppen bilden, wie etwa die Presbyterians Pro-Life

31 Es handelt sich neben den klassischen weißen Protestanten um so unterschiedliche Kirchen wie African Methodist Episcopal Church, African Methodist Episcopal Zion Church, National Baptist Convention, USA, Inc., Progressive National Baptist Association, Inc., Assyrian Church of the East, Coptic Orthodox Church in North America, Greek Orthodox Archdiocese of America, Mar Thoma Church, Church of the Brethren, Ecumenical Catholic Communion, Friends United Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers), Hungarian Reformed Church in America, Korean Presbyterian Church in America und Reformed Church in America. <http://nationalcouncilofchurches.us/member-communions/> (Zugegriffen 26.01.2019).

oder das lutherische Word Alone Network. Auf der anderen Seite spielt die interreligiöse Kommunikation und Kooperation³² im Blick auf Friedens- und Gerechtigkeitsfragen eine sehr große Rolle – was im Protestantismus der USA höchst ungewöhnlich ist.

Darüber hinaus unterhält der NCC sowie die meisten seiner Mitgliedskörperschaften eine enge Beziehung zum Weltkirchenrat (World Council of Churches) in Genf sowie zu regionalen Kirchenräten, insbesondere zum Lateinamerikanischen Kirchenrat (Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI) und dem kubanischen Kirchenrat (Consejo de Iglesias de Cuba). Insbesondere die letztgenannte Partnerschaft ist ein Politikum angesichts der jahrzehntelangen Belagerung der Insel durch das von der US-Regierung initiierte Embargo. Die Partnerorganisationen sind in der interkonfessionellen und interreligiösen Zusammenarbeit oder in sozialen Problemfeldern engagiert. Der Arbeitsbereich der interreligiösen Beziehungen ist dabei besonders gut ausgebaut, mit den folgenden Partnerorganisationen: der Interfaith Broadcasting Commission, der Islamic Society of North America, dem Jewish Council for Public Affairs; dem Pluralism Project der Harvard University und einem weiten Netzwerk von Local and Regional Ecumenical and Interfaith Communities.³³ Die soziale Frage wird unter einem umfassenden Gerechtigkeits- und Friedensbegriff vom Church World Service adressiert; die Umweltproblematik von den Creation Justice Ministries. Kurz: Das Selbstverständnis des Dachverbands ist ökumenisch im umfassenden Sinn einer zwischenkirchlichen Zusammenarbeit, interreligiöser Partnerschaften und dem Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

3.3.4.3 Internationale Verbindungen

Die internationale Arbeit der Mitgliedskirchen geht auf alte Beziehungen aus der Zeit der unidirektionalen Mission zurück. Allerdings ist die Mission in den allermeisten Fällen einem partnerschaftlichen Verhältnis zu Kirchen in der Dritten Welt gewichen. Insbesondere ist an die Stelle der alten Bekehrungsmision heute Entwicklungsarbeit getreten und damit auch Kooperation in der Act Alliance, einem Zusammenschluss ökumenisch orientierter Hilfsorganisationen.

Mitgliedskirchen des NCC haben darüber hinaus auch Partnerschaften mit Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Die EKD selbst unterhält eine Partnerschaft mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika (ELCA).³⁴ In ähnlicher Weise existiert eine Kirchengemeinschaft zwischen der United Church of Christ und der Evangelischen Kirche der Union.³⁵

32 <http://nationalcouncilofchurches.us/interreligious-relations-and-collaboration/> (Zugegriffen 21.01.2019)

33 Interfaith Broadcasting Commission; Islamic Society of North America; Jewish Council for Public Affairs; Pluralism Project der Harvard University; Local and Regional Ecumenical and Interfaith Communities: <http://nationalcouncilofchurches.us/local-and-regional-ecumenical-and-interfaith-communities/> (Zugegriffen 18.11.2020).

34 <https://www.ekd.de/Evangelisch-Lutherischen-Kirche-in-Amerika-13643.htm> (Zugegriffen 26.01.2019)

35 https://www.globalministries.org/kirchengemeinschaft_germany (Zugegriffen 26.01.2019).

Als Dachverband ist der NCC insbesondere mit anderen Dachverbänden im Kontakt. Besonders eng ist er, wie bereits gesagt, dem Weltkirchenrat in Genf und dem Lateinamerikanischen Kirchenrat³⁶ verbunden.

3.3.5 Pfingstbewegung: Emotion und Macht

Während die religiösen Auseinandersetzungen zwischen biblizistischen Evangelikalen und hermeneutisch denkenden »Modernisten« im 19. Jahrhundert dem Muster der rationalen Legitimation folgten – etwa im Streit um die korrekte Schriftauslegung oder die Wissenschaftsauffassung –, verstärkte sich mit dem Emotionalismus der Heiligungsbewegung die Strategie der charismatischen Legitimation.

3.3.5.1 Klassische Pfingstbewegung

Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts gelang es den Predigern Charles Parham (1873-1929) 1901 in Topeka und William Seymour (1870-1922) 1906 in Los Angeles, die unter so genannten Heiligungskirchen verbreiteten ekstatischen Erlebnisse nach einem neuen Modell zu interpretieren. Sie verstanden sie als Wiederholung des Pfingstereignisses, so dass die Ekstasen als Ausgießung des Heiligen Geistes und somit göttlicher Autorität über die in Ekstase befindlichen Gläubigen interpretiert wurden. Durch das neue Emblem für eine überkommene Praxis war die kollektive Identität der »Pfingst«-Bewegung geschaffen. Der schwarze Prediger William Seymour gründete 1906 die erste Gemeinde (Azusa St., Los Angeles) und gab den Anstoß zu einer extrem schnellen Ausbreitung der Bewegung unter marginalisierter schwarzer und weißer Bevölkerung. Die charismatische Legitimation »von unten« – ganz im Gegensatz zur rationalen und auf das geschriebene Wort fixierten – vermittelt selbst Analphabeten göttliche Autorität, und diese macht sich durch eine besondere ekstatische Sprache (Glossolie) kenntlich. Zudem wird mit einer Emphase auf Wunderheilung eine wichtige religiöse Nachfrage von Menschen aufgegriffen, die sich Arztbesuche in der Regel nicht leisten können.

Die ethnisch gemischte Gemeinde in Azusa St. spaltete sich nach wenigen Jahren in eine schwarze und eine weiße Gemeinde auf (wobei die Weißen sich mit der Gemeindegasse davon gemacht haben sollen). Die schwarze Pfingstbewegung subsumierte sich im Laufe der Zeit unter die Black Churches, widmete sich der Gemeinwesenarbeit und betrieb keine äußere Mission. Die weiße Pfingstbewegung – insbesondere die großen Assemblies of God – griff schon bald auf das fundamentalistische Schriftprinzip zurück und bemühte sich um hierarchische Organisation. Von besonderer Bedeutung ist, dass die Organisationen der weißen Pfingstbewegung zum Propagieren ihrer Sache schon früh auf technische Kommunikationsmittel zurückgriffen, insbesondere das Radio, und dass sie an dem großen »Evangelisationskreuzzug« des weißen Protestantismus in Lateinamerika und auf anderen Kontinenten teilnahmen und weiter teilnehmen.

Die großen Kirchen der klassischen weißen Pfingstbewegung gehören somit zum festen Bestand des konservativen Evangelikalismus und der äußeren Mission. Es handelt sich vor allem um die Assemblies of God (1914), Church of the Foursquare Gospel

36 www.centroecumenico.org/infoekumene/organismos-de-dialogo/262-consejo-latinoamericano-de-iglesias-clai (Zugegriffen 26.01.2019).

(ab 1923), die Pentecostal Church of God of America (1919), die Church of God, Cleveland (ca. 1907), Church of God of Prophecy (1903), Pentecostal Church of Christ (1917). 1948 wurde die Pentecostal Fellowship of North America als Dachorganisation gegründet. Im Rahmen der Pfingstbewegung entwickelte sich zudem das Modell der freien Religionsunternehmen weiter, die auch für deren internationale Propagation von Bedeutung waren, wie etwa Jimmy Swaggart, Oral Roberts, T.L. Osborne und José »Yiyé« Avila (Puerto Rico).

Die quantitative Erfassung der Bewegung ist nicht ganz einfach, vor allem aufgrund ihrer frühen Spaltung in schwarze und weiße Kirchen sowie der nachfolgenden weiteren Zersplitterung in verschiedenste kleine Gruppierungen. Viele schwarze Kirchen sind in ihrem religiösen Stil de facto pfingstlich, ohne als Pfingstkirchen zu firmieren; sie bedienen sich eher der Termini »holiness« oder »sanctified«. ³⁷ Ähnliches gilt für katholisch-charismatische Gruppen. Im Gegenzug ist die religiöse Praxis vieler großer und institutionalisierter Pfingstkirchen, wie die Assemblies of God, mittlerweile derart routinisiert, dass sie nach evangelikalem Muster abläuft. Und schließlich ist es wohl wirklich so, dass das Gros des US-amerikanischen Protestantismus evangelikal ist. Nur 10 % der Bevölkerung der USA sind dementsprechend statistisch als Pfingstler strengen Sinne des Wortes erfasst. ³⁸

Was die politischen Dispositionen angeht, ist die Bewegung in keiner Weise eindeutig. Vielmehr richten sich die Neigungen eher nach Rassenzugehörigkeit, Bildung, sozioökonomischer Position und Alter. Die großen weißen Kirchen haben aus Zentren des symbolischen Protests gegen eine ungerechte Welt staatstragende religiöse Organisationen geformt. Dementsprechend wandeln sich die religiösen Habitüs. Während die Pfingstkirchen traditionell der Formation JENSEITSHOFFNUNG zugerechnet werden können, driftet die Praxis der großen weißen Kirchen eindeutig zur Formation GESETZ. Für diese Entwicklung steht beispielhaft die Veränderung der Assemblies of God von einer entschieden pazifistischen Haltung am Anfang des 20. Jahrhunderts zur Befürwortung des Militarismus der USA und dessen Unterstützung mit eigenen Militärkaufplänen gegen Ende desselben Jahrhunderts. Generell lässt sich sagen, dass pfingstliche Gläubige in den USA eher zu restaurativ-evangelikalen Positionen tendieren; progressive Pfingstkirchen entwickeln sich hingegen eher in der Dritten Welt. Umso wichtiger ist es allerdings, dass sich in den USA im Graswurzel-Niveau immer mehr linksliberale Gruppen herausgebildet haben und die Koordinationsstelle Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice (PCPJ) gegründet wurde. Diese Gruppierungen kann man zwanglos der Formation WERTE DES REICHES GOTTES zurechnen. Ähnlich wie der Missbrauch von Religion durch die Regierung Bush-Cheney scheint auch das Trump-Regime dazu beizutragen, dass sich religiöser Widerstand formiert – auch gegen die religiöse Rechte.

37 Zum afroamerikanischen *Pentecostalism* vgl. Yong und Alexander 2011.

38 Der Anteil bei der Latino-Bevölkerung ist mit ca. 30 % deutlich höher. Dazu kommt, dass der eben erwähnte faktische Einfluss pfingstlicher ritueller Praxis in nicht-pfingstlichen Kirchen auch unter den Hispanos verbreitet ist. Dem entspricht die Tatsache, dass der Prozentsatz der sogenannten »Renewalists« – Praktikanten eines charismatischen Stils – unter der Latino Bevölkerung 67 % ausmacht (Pew Research Center 2014a, 94).

3.3.5.2 Neopfingstbewegung

Die religiöse Rechte ist heute vor allem in den vielfältigen Organisationen beheimatet, die unter dem Sammelbegriff »Neopfingstler« gefasst werden. Diese religiöse Bewegung entstand aus der Pfingstbewegung aufgrund einer sozialen Positionsveränderung. Dieser kollektive religiöse Akteur hatte eine Schlüsselrolle für die charismatische Wende der religiösen Rechten in den USA. Diese Entwicklung exemplifiziert gut, dass für Veränderungen im religiösen Feld nicht allein religiöses Kapital ausschlaggebend ist, sondern auch eine Kompromittierung des Feldes durch ökonomisches, politisches oder anderes Kapital zu religiösem Wandel führen kann. Der Gründer der ersten Organisation dieses Typs, der Full Gospel Business Men's Fellowship International (FGBMFI, gegr. 1951), Demos Shakarian (1913-1993),³⁹ war ursprünglich Laie in den Assemblies of God. Als mehrfacher Millionär hob er sich nach Kriterien des sozialen *Common Sense* deutlich vom (unteren) Mittelschichtprofil der Kirche ab. Diese hatte im Blick auf ihre interne Statushierarchie allerdings abweichende, nämlich religiöse Kriterien: das formelle geistliche Amt sowie die Anerkennung und Seniorität im Amt. Das verhinderte eine federführende Mitarbeit Shakarians in der Hierarchie der Organisation. Zudem ließ seine Statusinkonsistenz im Verhältnis zum sozialen Profil der Assemblies sich ins Positive wenden: Mission unter den Angehörigen von Oberschicht und oberer Mittelschicht. Als Instrument dazu gründete Shakarian seine Bewegung, die mit zahlreichen Politikern, Industriellen und Militärs unter den Mitgliedern sowie einer raschen Internationalisierung bis heute höchst erfolgreich agiert. Anfang der 60er Jahre weitete sich die neue Tendenz mit der sogenannten charismatischen Bewegung auf den Historischen Protestantismus in der Mittelschicht aus; in den 80er Jahren schließlich mit der sogenannten »Dritten Welle« auf evangelikale Kirchen.

Die neopentekostale Bewegung organisiert sich weniger nach dem konfessionellen Muster traditioneller Kirchen, sondern eher als Klientel bekannter Prediger. Dies sind neben vielen anderen in den 1980er Jahren, jeder mit eigenem Fernsehkanal, Pat Robertson (Christian Broadcasting Network, CBN), Jim Bakker (Praise The Lord, PTL) und Paul Crouch (Trinity Broadcasting Network, TBN). Politisch liegt diese religiöse Strömung zu 100 % auf Linie der Republikaner. Ethnisch ist sie bis heute weitgehend weiß. Ihre Entwicklung seit den 1970er Jahren bis heute zeichnet sich durch verschiedene Besonderheiten aus: Vor allem bekommt das so genannte *Prosperity Gospel*, eine religiöse Doktrin zur Legitimierung von Reichtum, eine immer größere Bedeutung. Kurz gefasst geht es ähnlich wie in der »Theorie« des *Positive Thinking* (Ehrenreich 2010) darum, sein Leben richtig zu managen und durch eine positive Einstellung (in diesem Falle zu Gott und zum Kirchenführer) und entsprechendes Handeln (Spenden) auf eine unerklärliche Weise (Wunder) an viel Geld und eine gute Gesundheit zu kommen. Zwischen dieser religiösen Doktrin und dem neoliberalen Kapitalismus lässt sich eine »Familienähnlichkeit« (Wittgenstein) feststellen, die weit über die Tatsache hinausgeht, dass beide Ideologien sich in etwa parallel zueinander im *Common Sense* durchgesetzt haben (vgl. Gauthier und Martikainen 2016).

Über die Verehrung des Monetären hinaus spielt Autoritarismus eine Rolle. Die so genannte *Discipleship*-Bewegung (Derek Prince und Freunde) praktiziert seit den 1970er

39 Für Details siehe Schäfer 1992a, 68ff.

Jahren – heute mit vielen Ablegern, die eigene Dynamiken entfalten – nach einem Konzept der sozialen Kontrolle. Nach Prince-Gruppe gehört dazu eine Befehlskette und Rechenschaftspflicht gegenüber religiösen Vorgesetzten unter dem Strukturmuster von Zellgruppen mit Gruppenleitern, die wiederum in Leitergruppen mit einem weiteren Leiter organisiert werden, und so weiter. Nicht in allen Fällen ist dies mit einer autoritären Befehls- bzw. Rechenschaftskette verbunden. Generell aber gilt die Autorität eines charismatisch legitimierten Kirchenführers absolut. Er erhält ja direkten Zugang zur göttlichen Wahrheit durch direkte Ansprache seitens Gottes. Um Fakten braucht er sich noch weniger zu kümmern als die Ideologen des Neoliberalismus, für die selbst in Finanzmarktkrisen, aus denen sie staatlicherseits gerettet werden müssen, der Markt unantastbar und ohne Fehl bleibt.

Das Modell der Zellgruppen ist vor allem deshalb weltweit erfolgreich, weil es sozial segregiert, um eine homogene religiöse Praxis zu erlauben. Es erlaubt, genau die Strategie zur Perfektion zu treiben, die in einer Phase der Church Growth-Theorie gefordert wurde: gemäß sozialer Klassen zu missionieren und Gruppen zu bilden. Für praxiswissenschaftliche Religionssoziologie liegt es auf der Hand, dass aus unterschiedlichen sozialen Positionen unterschiedliche religiöse Nachfrage entsteht. Dieses Faktum wird in der Zellgruppenarbeit zur Norm praktischen Handelns erhoben – eben, weil es funktioniert (und unter generöser Nichtbeachtung des Sein-Sollen-Fehlschlusses). Freiberufler treffen in ihrer Zellgruppe auf andere Freiberufler, sicher aber nicht auf einen Industriearbeiter. Die soziale Spaltung von Gesellschaften wird religiös reproduziert, praktisch und symbolisch.

Des Weiteren pflegt die Neopfingstbewegung die Utopie theokratischer Herrschaft der Kirche (natürlich möglichst der eigenen) über die Welt durch Kontrolle des politischen Apparats. Diese Idee hängt mit einer speziellen Transformationsgestalt der Eschatologie (Endzeitlehre) zusammen. Man geht davon aus, dass am Ende der Zeiten ein Kampf zwischen den Mächten des Bösen und des Guten ausbrechen wird, wobei die neopfingstlichen Kirchen (auf jeden Fall immer die eigene Gruppe) auf der Seite des Guten kämpft und das Böse mehr oder weniger schnell besiegt, um dann auf Erden (nicht im Himmel) eine Herrschaft Gottes auszurufen, die natürlich von Gottes Abgesandten ausgeübt wird. In diesem Zusammenhang stehen beispielsweise Versuche, Verfassungen mit religiösen Zusätzen (bspw. Zehn Gebote) anzureichern.

Heute stehen in der neopentekostalen Tradition vor allem die *Prosperity*-Unternehmen und die Independent Network Charismatics. Entscheidend ist: Die neue Bewegung richtet sich an den religiösen Bedürfnissen der modernisierenden oberen Mittelschicht und Oberschicht aus. Sie verbindet die charismatische Legitimation eigener Positionen und Strategien mit der sozialen und politischen Handlungsfähigkeit privilegierter sozialer Schichten. Aufgrund der Prägung dieser Organisationen durch Management und *Prosperity* geben wir der entsprechenden Formation das Etikett MANAGEMENT & PROSPERITY oder einfach MANAGEMENT.

3.3.6 *Black Protestantism: Befreiung und Bürgerrecht*

Die Kirchen der schwarzen Bevölkerung heben sich stark vom Rest des Protestantismus in den USA ab. Mark Noll (2008, 1) hält fest, dass Rassenzugehörigkeit und Religion ge-

meinsam zu den einflussreichsten politischen Faktoren in den USA gehören. Dass sich Black Churches ein so eigenes Profil haben, liegt vor allem daran, dass sie die Tradition der Befreiung aus der Sklaverei weitertragen und damit der religiöse Terminus der »Befreiung« in ihrer Geschichte und für ihren religiösen Habitus zentrale Bedeutung hat. Entscheidende historische Bezugspunkte sind der Bürgerkrieg (1861-1868) sowie die Bürgerrechtsbewegung der 1950er und 1960er Jahre.

3.3.6.1 Bürgerkrieg und Exodus

Schon zur Zeit tiefster Sklaverei traten erste schwarze Prediger auf, und bereits zwischen 1790 und 1820 wurden schwarze methodistische, episkopale, baptistische und presbyterianische Kirchen gegründet.⁴⁰ Die Sklaverei und der Bürgerkrieg konnten somit religiös reflektiert und bearbeitet werden, so dass aus diesen Erfahrungen ein Protestantismus ganz eigener Art hervorgehen sollte (Vgl. Hochgeschwender 2007, 216).

Im Zentrum der religiösen Identität stand und steht die Erzählung vom Exodus, im Gospel-Song gefasst als »When Israel was in Egypt's land«. Das Motiv der Befreiung und einer befreiten und gerechten Gesellschaft steht für den Hauptstrom dieser christlichen Kirchen bis heute im Zentrum. Das entspricht der Beobachtung Nolls, dass die schwarze Bevölkerung die Befreiung durch den Bürgerkrieg als eine Affirmation ihres persönlichen Menschseins wahrgenommen hat, die weiße hingegen vor allem als eine wirtschaftliche und gesellschaftliche Veränderung. Für die Befreiten spricht, dass Racheakte oder Aufstände nach dem Bürgerkrieg ausblieben, während Weiße in den Südstaaten zu terroristischer Gewalt griffen (Hochgeschwender 2007, 221). Zwar ist die Sklaverei abgeschafft, aber das Rassismusproblem ist geblieben (Noll 2008, 39-40); zwar ist der Süden nun integriert, die Spaltung der Nation ist aber umso deutlicher geworden. Ein gemeinsames Projekt der Nation – wie noch in der Zweiten Großen Erweckung (ca. 1790 bis 1820) den Meisten plausibel – ist zweifelhaft geworden. Noll (2008, 95ff.) nennt drei weitere Langzeitfolgen des Krieges. Die Bibel verlor durch den rassistischen Missbrauch an moralischer Autorität. Die Ideologie der *white supremacy* verfestigte sich, nicht zuletzt wegen zu laxer Rechtsprechung. Die Sklaverei schließlich wurde zwar illegal, die Rassendiskriminierung blieb aber »systemisch« (Noll).

Als Folge der errungenen Freiheit einerseits und der Industrialisierung im Norden andererseits migrierten viele Schwarze, meistens Arme und Arbeiter, in die Städte im Norden. Sie trafen dort auf ein sich verschärfendes Klassenproblem, eine soziale Spaltung der Gesellschaft, die die rassische Diskriminierung für sie noch verschärfte.

3.3.6.2 Bürgerrechte

Der Rassismus liegt tiefer als das Problem der Sklaverei; und er setzt sich besonders im Süden in struktureller, kultureller und physischer Gewalt gegen Afro-Amerikaner fort (Noll 2008, 74ff.). Im weißen Evangelikalismus wurde das Problem entweder befeuert (etwa von Kirchen der Southern Baptists) oder ignoriert, nicht zuletzt wegen des legalistischen und heilsindividualistischen Habitus der kirchlichen Eliten (z. B. Noll

40 Raboteau 1999, 29; zum Beispiel die African Methodist Episcopal Church (Gründung 1816): 12.000 Mitglieder 1856 und 120.000 im Jahr 1876. Siehe auch Noll 2008, 49; Goldschmidt und McAlister 2004. Zum Überblick über religiöse Dispositionen vgl. Cannon und Pinn 2014.

2008, 53, 77). Andererseits organisierte sich der schwarze Widerstand 1909 in der National Association for the Advancement of Colored People (NAACP). Die NAACP spielte eine wichtige Rolle in der Entstehung der Bürgerrechtsbewegung in den 1950er Jahren. Sie unterstützte etwa die Studenten, deren gerichtlicher Protest gegen die Rassentrennung an Hochschulen in Virginia 1954 zum Supreme Court-Urteil »Brown v. Board of Education« führte, das Rassentrennung als verfassungswidrig einstufte. Auf dieser Grundlage wurden weitere Schulen und Hochschulen im Süden »ent-segregiert«. In den 1950ern häuften sich Gewaltakte weißer Rassisten, die stark religiös legitimiert wurden. Ebenso nahmen Protestaktionen schwarzer Aktivisten zu; oft ebenfalls religiös legitimiert. Wenngleich nicht unumstritten, so war doch eines der besonderen Merkmale der schwarzen Proteste ihre an Gandhi und Jesus Christus orientierte Gewaltlosigkeit, persönlich exemplifiziert durch Martin Luther King (1929-1968). Die Religiosität der Bewegung zeichnete sich zwar durch eine gewisse interreligiöse Offenheit aus, beruhte aber vor allem auf der Bibelfrömmigkeit der frühen Black Churches. Bei den Anführern der Bewegung lag der Akzent auf prophetischem Bibelverständnis, bei den Anhängern fand sich eher einfache Bibelgläubigkeit gepaart mit starker Emotionalität (Noll 2008, 114). Allerdings ist bei beiden das Exodus-Motiv der zentrale Operator der religiösen und der politischen Praxis. Anders als bei weißen Evangelikalen liegen nicht das Jenseits und individuelle Moralität im Zentrum des religiösen Habitus, sondern Befreiung und Gesellschaftsveränderung, konkret beginnend mit Gleichstellung, aber auch verbunden mit Interesse an sozialistischen Alternativen gesellschaftlicher Organisation. Wichtig ist, dass der an der Rasse orientierte Widerstand der schwarzen Kirchen theologisch moderne mit evangelikalen Ansätzen sowie sozialem Aktivismus miteinander verband – ein Vorgehen, das heute auch bei Latino-Aktivisten zu beobachten ist (Noll 2008, 122ff.).

1964 und 1968 wurden Civil Rights Acts verabschiedet, welche Diskriminierung und Bedrohung aufgrund von Rasse, Religion oder Abstammung in verschiedenen Lebensbereichen verbieten. Die legale Grundlage für Gleichheit und Gleichberechtigung ist somit geschaffen; die soziale noch lange nicht.

Gleichwohl gilt es festzuhalten, dass sich die Schwarzen Kirchen sozial durchaus diversifiziert haben. Mit dem Aufstieg einer schwarzen oberen Mittelschicht, gut etabliert, wohnhaft in gutsituierten Suburbs, verlassen manche Schwarze die rassistisch definierten Kirchen und besuchen *Megachurches* der Formation *MANAGEMENT & PROSPERITY*, oder sie gründen selbst welche. Die meisten der schwarzen Kirchen befinden sich gleichwohl immer noch und trotz einiger Unterschiede in der spezifisch religiösen Praxis in der Nähe des *Social Gospel* und können der Formation *WERTE* zugeordnet werden.

3.3.7 Hispanos: Ankommen und Sozialstaat

Während die schwarze Bevölkerung und ihre Kirchen mittlerweile selbstverständlich zu den USA dazugehören, werden die Einwanderer aus Lateinamerika nach wie vor als fremd und nicht zugehörig betrachtet. Ganz ähnlich wie die Einwanderung von Katholiken aus Europa im 19. Jahrhundert löst die Einwanderung von Latinos heute unter Teilen der weißen Bevölkerung – insbesondere unter der Klientel der religiösen Rechten – geradezu panikartige Furcht vor Identitätsverlust aus. Damit ist die Einwande-

rungsproblematik natürlich auch eine wohlfeile Mobilisierungsressource. Wir werden der Einwanderung aus Lateinamerika deshalb etwas mehr Aufmerksamkeit widmen.

In Hinsicht auf den historischen Erfolg sowie auf die soziale Marginalisierung ist der Protestantismus der Hispanos dem der Schwarzen ähnlich; und damit auch in der Frontstellung gegen die White Anglo-Saxons. Ähnlich – und Grund für gegenseitige Sympathie – mag auch sein, dass die Hispanos im Südwesten ähnlich eng mit den Protesten der Landarbeiterbewegung vernetzt sind wie die Schwarzen mit der Bürgerrechtsbewegung. In sehr vielen anderen Hinsichten sind Schwarze und Latinos indes völlig unterschiedlich. Die Schwarzen waren nach der Sklavenbefreiung Bürger der USA und erst nach der Bürgerrechtsbewegung nicht mehr solche zweiter Klasse; die Hispanos hingegen mussten überhaupt erst Bürger werden. Die Schwarzen haben aufgrund einer mehr oder weniger homogenen Geschichte eine mehr oder weniger homogene Identität herausgebildet. Die Latinos setzen sich mindestens aus vier großen Herkunftsgruppen mit unterschiedlichen sozialen Merkmalen zusammen. Die Mexikaner im Südwesten waren bereits ansässig, als das Land im Ergebnis des US-mexikanischen Krieges 1848 von den USA annektiert wurde. Die Puertoricaner sind seit 1917 Bürger der USA. Die kubanischen Einwanderer sind seit den 1960er Jahren mit vielen Privilegien ausgestattet worden und im Südosten vielfach geschäftlich erfolgreich. Das zeitliche und soziale Schlusslicht bilden die Einwanderer aus Zentral- und Südamerika. Sie sind vielfach Arbeitsmigranten, die ihre Familien im Süden mit Geldsendungen unterstützen und häufig illegal in den USA sind. Mit dieser Gruppenkonstellation verbindet sich auch der Faktor Zeit bzw. Dauer der Integration. Wenn eine Gruppe von Immigranten – sagen wir, eine Familie – bereits in zweiter Generation in den USA lebt, wenn sie zudem eingebürgert und lebensweltlich gut integriert ist, wird sie sich umso stärker mit den USA als Nation identifizieren. Selbst wenn Letzteres nicht der Fall ist, so besteht doch eine objektive Differenz zu aktuellen Immigranten, die durchaus in Konkurrenz umschlagen kann. Dies wiederum steigert die Bereitschaft, sich mit immigrationsfeindlichen politischen Akteuren zu identifizieren.

Ebenfalls unterschiedlich von den schwarzen Kirchen ist die religiöse Zugehörigkeit der Latino-Einwanderer. Sie sind nicht in eine Variante des US-amerikanischen Protestantismus integriert. Vielmehr sind sie mehrheitlich katholisch und bringen vielfach einen traditionellen, ritualistischen Katholizismus mit; oder sie praktizieren eine in Lateinamerika angeeignete pfingstliche Variante des Protestantismus, die sich vom US-Evangelikalismus unterscheidet. Religiöse Assimilations- und Transformationsprozesse finden erst nach der Einwanderung statt. In vielen Fällen dient die religiöse Praxis dazu, die grenzüberschreitenden Beziehungen zu den Heimatländern aufrecht zu erhalten – etwa durch die Verehrung einer *Virgin de San Juan de los Lagos* (Jalisco, Mexiko) in San Juan (TX, USA) – oder die Grenzüberschreitung in den Norden in pfingstkirchlicher Manier durch einen göttlichen Auftrag zur Mission zu legitimieren. In jedem Fall ist die Religiosität der Hispanos ebenso wichtig wie vielfältig (vgl. Buitrago Valencia 2020; Schäfer 2020a,137ff.).

3.3.7.1 Demografischer Überblick

Der hispanische Bevölkerungsanteil in den USA wächst ständig. Während er 1960 nur etwa 4 % betrug – etwa entsprechend dem muslimischen Bevölkerungsanteil im heutigen Deutschland –, machte er 2015 knapp 18 % aus. Für 2065 wird er auf etwa 24 % geschätzt, und die meisten der Hispanos werden Katholiken sein (Flores 2017b).

An der geografischen Verteilung kann man die oben bereits erwähnte Aufteilung in nationale Gruppen wahrnehmen (Flores 2017a). Es lässt sich die Herausbildung eines »New Southwest« mit alteingesessenen Hispanos sowie neu hinzukommenden mexikanischen und zentralamerikanischen Einwanderern erkennen (Kalifornien 15 Millionen, Texas mit 10 Millionen, Arizona mit 2 sowie Colorado und New Mexico mit jeweils 1 Million). Das »kubanische« Florida zählt 5 Millionen Latinos mit hoher Zuwachsrate. Puertoricaner dürften wohl am stärksten unter den 4 Millionen Latinos in New York und den 2 Millionen in New Jersey vertreten sein. In folgenden Staaten sind über 30 % der Bevölkerung Hispanos: Arizona, Kalifornien, New Mexico und Texas. Etwa 13 % der Gesamtbevölkerung sprechen zuhause Spanisch. Wenn man sich in Südkalifornien bewegt, kommt man mit Spanisch sehr gut über die Runden. In kultureller Hinsicht ist in vielen Teilen Kaliforniens oder Floridas der latinische Einfluss nicht zu übersehen. In politischer Hinsicht sind die Kubaner in Florida bekanntermaßen eine sichere Stütze der Republikaner. Die Entwicklung im »New Southwest« dürfte in der Zukunft interessant werden.

Hinter dem aktuellen hispanischen Bevölkerungsanteil von etwa 18 % der US-amerikanischen Bevölkerung verbirgt sich eine Differenz zwischen bereits in den USA geborenen Hispanos und einwandernden Latinos (Flores 2017b). Die Zahl der in den USA Geborenen ist von ca. 5 Millionen 1960 auf 37 Millionen im Jahr 2015 angestiegen – eine etwa sechsfache Zunahme. Die Zahl der Immigranten ist dagegen etwa um das zwanzigfache gestiegen, und zwar von unter 1 Million im Jahr 1960 auf ca. 19 Millionen im Jahr 2015. Das reflektiert die starke Dynamik der Migration. Man muss freilich auch in Rechnung stellen, dass viele Einwandernde im Laufe der Zeit sich in Ansässige verwandeln und die Zahl der Ansässigen die der Einwanderer bei weitem übertrifft. Es entsteht also mit der Zeit eine soziale Klasse von relativ etablierten und inkulturierten Hispanos. Dies gibt zu der Vermutung Anlass, dass sich eine Tendenz zu konservativen Positionen herausbilden dürfte, die die einmal erlangte Sicherheit gegenüber neu (und insbesondere illegal) einwandernden Latinos zu verteidigen sucht. Im Alltagsvokabular der *Borderlands* ist für solche Positionen die typische Gestalt des *pocho* in Gebrauch.

3.3.7.2 Politik

Aus lateinamerikanischer Sicht ist es keineswegs so selbstverständlich wie in den USA, dass Alltagsreligiosität unmittelbar als politisch relevant betrachtet wird. Die Lage der Einwanderer aus Lateinamerika ist selbstverständlich eng an politische und soziale Verhältnisse geknüpft; diese werden aber nicht unmittelbar mit religiöser Bedeutung aufgeladen und religiösen Legitimationsstrategien unterworfen. Typisch sind eher Konflikte um Rassentrennung in Schulen, wie etwa die Klage der Sylvia Mendez in Kalifornien, die dem berühmten Trennungsverbot durch das Urteil im Fall »Brown v. Board

of Education«, 1954, um Jahre voraus ging. Wichtig ist auch der Landarbeiterstreik in den 60er Jahren, der sich mit katholischer Erfahrung von *Community Organizing* sowie den Namen von Dolores Huerta und Cesar Chavez verbindet und die Bewegung für Bürgerrechte der Latinos begründet.

Ein ganz entscheidender Gegenstand der politischen Positionierung ist die Frage des Immigrationsrechts. Nach der Bracero-Politik, die lateinamerikanische Arbeiter als Ersatz der Arbeitskraft der im Zweiten Weltkrieg dienenden Soldaten in die USA geholt hat, wurde 1965 ein regulatorischer Eingriff vollzogen. Der so genannte »Hart-Celler-Act« ersetzte rassenorientierte Migrationsbeschränkungen durch Quoten und wurde effektiv zu einem Impuls für weitere Immigration. Um das Problem der illegalen Immigration zu lösen, unterzeichnete Ronald Reagan 1986 den »Immigration Reform and Control Act« (IRCA), der eine strengere Kontrolle mit der Legalisierung der bis dahin anwesenden illegalen Einwanderer verbindet. Freilich verschwand der Migrationsdruck dadurch nicht, sondern verstärkte sich durch das Handelsabkommen NAFTA, 1994, aufgrund dessen Millionen von Landarbeitern in Mexiko ihre Arbeit verloren und deshalb in die USA zu kommen suchten. Gleichzeitig hat der kalifornische Gouverneur, der Republikaner Pete Wilson, mit der sogenannten »Proposition 187« verboten, illegalen Einwanderern soziale Dienste, Schulung oder Krankenhausbehandlung zu gewähren. Dem folgte eine große Zahl von den Republikanern vorangetriebener Gesetze zum Schaden der Einwanderer aus Lateinamerika. Nicht zuletzt dies dürfte einer der Gründe sein, warum die Hispanos in großer Mehrheit den Demokraten zuneigen. Zugleich lässt sich aber auch mit der Zunahme der hispanischen Einwanderung in den 70er und 80er Jahren die Entstehung der neuen religiösen Rechten verfolgen. Manche Autoren bringen diese beiden Entwicklungen miteinander in Zusammenhang (Wong 2018, 4) und werden darin durch die historische Parallele der evangelikalen Reaktion auf die katholischen Einwanderer aus Europa im 19. Jahrhundert gestützt. Meines Erachtens dürfte eine explizite Auseinandersetzung über diese Frage allenfalls im Zusammenhang mit der Sanctuary-Bewegung in den 80er Jahren stattgefunden haben. Aus der Sicht der Latinos besteht das Problem jedenfalls in einer restriktiven Einwanderungspolitik, die insbesondere von den Republikanern vertreten wird. Diese Lage hat einen Effekt auf die Hispanos in der religiösen Rechten, die es durchaus auch gibt. Ihre Anstrengungen für eine Anpassung an die Agenda der tendenziell nationalistischen Republikaner werden immer wieder von Angelegenheiten der Immigrationsgesetzgebung konterkariert.

Ähnlich vielfältig wie die religiöse Praxis sind auch die politischen Neigungen der Hispanos. Die Statistik erlaubt einige generelle Aussagen, die später noch spezifiziert werden müssen. Im Unterschied zu den politischen Präferenzen der Gesamtbevölkerung (etwa 47 % Republikaner und 51 % Demokraten bei den Präsidentschaftswahlen 2012) neigen von den Hispanos laut einer Pew-Statistik von 2013 (Pew Research Center 2014a) nur 21 % den Republikanern und 56 % den Demokraten zu (bei 23 % Unentschiedenen). Vor dem Hintergrund der regionalen Verteilung der Immigrantengruppen, ihrer Verweildauer in den USA und ihrer politischen Herkunft ist es interessant, dass die Kubaner (33 % R zu 48 % D) deutlich konservativer sind als die Mexikaner (22 % R zu 56 % D) und die Salvadorianer (12 % R zu 52 % D), letztgenannte sich aber in deutlich geringem Maße überhaupt positionieren (36 % ohne Meinung). Letzteres dürfte sich daraus erklären, dass die Salvadorianer zu den marginalisiertesten Gruppen der Immigranten

zählen, denen Einfluss auf die Politik in den USA bei Weitem nicht das dringendste Anliegen ist. In diesem Sinne lässt sich auch ein – wenn auch schwacher – Unterschied zwischen den in im Ausland und in den USA geborenen Hispanos erkennen. Letztere sind insgesamt etwas klarer entschieden.

Wichtig sind die durch die religiöse Zugehörigkeit bedingten Unterschiede in der politischen Neigung. Bei allen religiösen Gruppen lässt sich im Unterschied zu den weißen Nicht-Hispanos eine starke Neigung zu den Demokraten feststellen (56 % D zu 23 % R). Allerdings sind es auch unter den Hispanos die evangelikalen Protestanten, die am stärksten den Republikanern zuneigen. Die Katholiken und *Mainline* Protestanten unterscheiden sich kaum in ihren politischen Auffassungen; und die religiös nicht Gebundenen sind, wie auch im Bevölkerungsdurchschnitt, die am stärksten auf die Demokraten ausgerichtete Gruppe.

Ein zentrales Thema der US-amerikanischen politischen Diskussion ist die Frage nach den Kompetenzen und gesellschaftlichen Serviceleistungen der Regierung, die Frage nach *Big* oder *Small Government*. Es ist auffällig, dass die bei weitem größte Mehrheit der Hispanos größere Regierungskompetenzen bevorzugt (67 % zu 21 %; Pew Research Center 2014a, 130). Dabei unterscheiden sich die religiösen Gruppierungen kaum, mit Ausnahme der Katholischen Kirche, die deutlich stärker für Big Government eintritt als die anderen (72 % zu 18 %). Dieses Ergebnis entspricht durchaus der eher korporatistischen und kommunitaristischen Ausrichtung der Katholischen Kirche, die die Neigung der Hispanos zum Wohlfahrtsstaat verstärkt.

Ein in den USA generell beobachtbarer Zusammenhang zwischen Intensität christlicher religiöser Praxis und politischem Konservatismus lässt sich auch bei den Hispanos erkennen (Pew Research Center 2014a, 7). Je häufiger die Individuen in die Kirche gehen und beten und je stärker sie den Biblizismus vertreten, umso mehr sind sie Abtreibungsgegner und neigen zu den Republikanern. Damit sind die Evangelikalen unter den Hispanos deutlich konservativer als die Katholiken und die religiös nicht Gebundenen.⁴¹

Was die bekannten strittigen Fragen wie Abtreibung, homosexuelle Ehe, Religionsfreiheit usw. angeht, vertreten die Hispanos tendenziell konservative Positionen, die im Einzelnen unten (3.5) diskutiert werden.

Schließlich sei noch ein soziokultureller Umstand erwähnt, der zunächst nicht politisch zu sein scheint, aber doch einen deutlichen Effekt auf soziale Motivation und politische Einstellungen hat. Im Unterschied zu der bereits erwähnten negativen Zukunftserwartung der White Anglo-Saxon Protestants sind die Zufriedenheit mit dem persönlichen Leben und positive Zukunftserwartungen unter den Hispanos weit verbreitet. (Pew Research Center 2014a, 131). 88 % der Befragten sind zufrieden mit dem eigenen Leben. 72 % erwarten eine Verbesserung in der Zukunft, gegenüber nur 6 %, die eine Verschlechterung fürchten. Die besten Perspektiven rechnen sich die in den USA geborenen Hispanos der zweiten Generation aus (83 %), während die Erwartungen bei den in Lateinamerika Geborenen nicht ganz so optimistisch sind (67 %). Im religiösen Spektrum liegen die nicht Gebundenen beim Optimismus vorn (79 %) und die Protestanten knapp dahinter (75 %) vor den leicht abgeschlagenen Katholiken (68 %). Es gibt

41 Nota bene: 29 % der religiös nicht Gebundenen beten täglich.

gute Gründe für die Annahme, dass positive Laufbahnperspektiven proaktives Handeln und eine Neigung zu zukunfts-offenen politischen Optionen fördern. Strategien konservativer Schließung, wie sie bei den alten Fraktionen der religiösen Rechten – weniger bei den neuen, charismatischen Aktivisten – zu beobachten sind, dürften somit weniger attraktiv erscheinen. Erstaunlich ist auch, dass die evangelikalen Hispanos einen derartigen Optimismus versprühen. Dies unterscheidet sie deutlich von den weißen evangelikalen Nicht-Hispanos, die zu Jeremiaden über den Verlust der christlichen Nation neigen. Eine christliche Nation dürften wohl die allerwenigsten der Einwanderer aus Lateinamerika in den USA je gesehen haben. Zum einen ist die Mehrheit von ihnen katholisch; zum anderen sind auch die einwandernden Nicht-Katholiken keineswegs konservative Evangelikale in der Tradition des Biblizismus des 19. Jahrhunderts. Vielfach vertreten sie eine in Lateinamerika stark transformierte pfingstliche Religiosität. Es empfiehlt sich folglich, einen genaueren Blick auf die nicht-katholischen Gläubigen unter den Hispanos zu werfen.

Wie in den USA und in Lateinamerika im Allgemeinen ist das religiöse Engagement auch unter den Hispanos relativ hoch. Die Pew Research Group misst religiöses Engagement nach einem Index, der sich zusammensetzt aus Häufigkeit des Gottesdienstbesuches und des Betens sowie der Selbsteinschätzung über die Bedeutung von Religion im eigenen Leben (Pew Research Center 2014a, 48ff.). Vergleicht man die weißen Katholiken mit den katholischen Hispanos, so findet man mittelmäßiges Engagement bei beiden Gruppen (nur ca. 29 % stark Engagierte; Pew Research Center 2014, 57). Deutlich höher liegt das Engagement bei den Protestanten (mit ca. 54 % stark Engagierten), wobei hier die Hispanos (57 %) leicht vor den Weißen und Schwarzen führen (Pew Research Center 2014a, 59). Stellt man in Rechnung, dass religiöse Effervescenz nach Konversionen größer ist als in gewohnheitsmäßiger Religiosität, kann man diese Daten auch als Hinweis auf einen Trend der Abwanderung vom Katholizismus zum Protestantismus lesen. Darüber hinaus stützt die Tatsache, dass von den religiös nicht gebundenen Hispanos immerhin 63 % religiös mittelmäßig engagiert sind (Weiße: 50 %), die ohnehin berechtigte Vermutung, dass es eine Szene spiritueller suchender sowie wechselnd praktizierender Menschen gibt (Pew Research Center 2014a, 60).

Um das religiöse Engagement näher zu betrachten, misst Pew die folgenden Faktoren: Mitgliedschaft in einem Gremium der Gemeindeleitung, Leitung einer kleineren Gruppe, Lehren in der Sonntagsschule, Messdiener oder Laienprediger sein sowie sonstige Tätigkeiten. Hier fällt sofort ins Auge, dass die Evangelicals (zu denen hier auch die Pfingstkirchen gezählt werden) ein weit überdurchschnittliches Engagement aufweisen. 24 % der Mitglieder sind mit der Erfüllung von Aufgaben am Gemeindeleben beteiligt im Vergleich zu einem Durchschnitt von 11 % bei den Hispanos generell. Bei den Katholiken sind dies lediglich 8 %. Vergleicht man die im Ausland mit den in den USA geborenen Gläubigen, so zeigen die Immigranten ein höheres Engagement (Pew Research Center 2014a, 49). Diese Zahlen entsprechen der Tatsache, dass in den geringer institutionalisierten evangelikalen, meist pfingstlichen, Gemeinden das Gemeindeleben vom Engagement der Mitglieder abhängt und damit zugleich für die Engagierten symbolisches Kapital und somit Selbstwertgefühl produziert. Darüber hinaus eröffnet die aktive Mitarbeit in einer Gemeinde, wie aus der Migrationsforschung bekannt, häufig auch andere Möglichkeiten der sozialen Integration, beispielsweise die

Aufnahme in Netzwerke der Arbeitsvermittlung. In dieser Statistik reflektiert sich somit die Tatsache, dass es eine große Zahl an kleineren evangelikal-pfingstlichen Gruppierungen gibt, in denen gruppenbezogene Grassroots-Arbeit mit einer sozialen Komponente stattfindet. Dies wird bestätigt, wenn man auf das weitere bürgerschaftliche Engagement schaut. Es zeigt sich, dass die Evangelikalen überdurchschnittlich auf ihre Kirchengemeinden hin orientiert sind, wobei sie allerdings durchschnittlich auch in Nachbarschafts-, beruflichen oder Jugendgruppen sowie sogar als schulische Tutoren aktiv sind (Pew Research Center 2014a, 50). Dazu kommt eine weit überdurchschnittliche Aktivität in der Evangelisation. Sie sprechen geradezu programmatisch mit ihren Mitmenschen über ihren Glauben, 60 % von ihnen wöchentlich oder öfter. Von den Katholiken tun dies nur 26 %, sehr wahrscheinlich Charismatiker, da bei diesen das missionarische Engagement deutlich ausgeprägter ist als bei Durchschnittskatholiken. Dem entsprechend redet die Hälfte der Katholiken selten oder nie über ihren Glauben, was für eine Routinisierung ihrer Religiosität spricht (Pew Research Center 2014a, 53). Die starke Missionstätigkeit der Pfingstler ist einer der Faktoren, der zu dem wichtigen Trend beiträgt, dass katholische Hispanos in evangelikal-pfingstliche Kirchen abwandern.

3.3.7.3 Trend zum Protestantismus

Spätestens im letzten Jahrzehnt setzte sich unter Hispanos ein deutlicher Trend vom Katholizismus zum Protestantismus – meist zu Pfingstkirchen – durch. Während sich 2006 noch 69 % der Befragten als Katholiken bezeichneten, waren dies 2013 nur noch 59 %. Nahezu komplementär ist die Zunahme der protestantischen bzw. evangelikal-pfingstlichen Alternative (Pew Research Center 2014a, 37-38).

Schaut man sich die von den Betroffenen angegebenen Gründe für den Wechsel an, so fällt im Unterschied zu den religiösen Wechslern insgesamt (also auch protestantisch zu unaffiliated) auf, dass die größte Besonderheit der Konversionen vom Katholizismus zum Protestantismus darin besteht, eine besser unterstützende Gemeinde gefunden zu haben (Pew Research Center 2014a, 14).⁴² Dieses Szenario dürfte wohl ganz besonders der Fall sein bei katholischen Immigranten, die im Durchschnittskatholizismus in den USA weniger Unterstützung bekommen als in pfingstlichen Gemeinden. Immerhin wechseln von den im Ausland geborenen Immigranten 16 % nach ihrer Ankunft in den USA zum (wahrscheinlich pfingstlichen) Protestantismus (Pew Research Center 2014a, 12).⁴³ Die Unterstützung schließt langsames Abdriften von einem gewohnheitsmäßigen Katholizismus keineswegs aus. Aber die Unterstützung ist nicht – wie funktionalistische Migrationsforschung oftmals annimmt – der einzige oder auch nur ein hinreichender Grund für eine Konversion. Das »Ändern des Glaubens« ist oftmals ein klarer Reflexionsprozess, der kognitive und emotionale Konsequenzen hat. Nicht zuletzt wird durch das »Berufensein« zum Glauben und zur Mission Selbstbewusstsein erzeugt und

42 49 % der Wechsler vom Katholizismus zum Protestantismus geben diesen Grund an, während nur 14 % der zu den religiös nicht Gebundenen Gewechselten diesen Grund nennen.

43 Ca. 30 % der im Ausland geborenen Immigranten hat den Katholizismus durch Konversion verlassen, und zwar 16 % nach der Einreise in die USA und 13 % in ihren Herkunftsländern.

so eine Voraussetzung für beruflichen und sozialen Erfolg gelegt (vgl. Buitrago Valencia 2020).

3.3.7.4 Katholizismus

Der Katholizismus begleitet die Latino-Einwanderung in die USA seit ihren Anfängen. Zugleich war er allerdings auch schon vorher durch die europäische Einwanderung präsent in den USA. Der europäische Katholizismus ist stärker von den symbolischen Aufklärungsarbeiten des Tridentinischen Konzils und der Auseinandersetzung mit der Aufklärung geprägt. Der aus Lateinamerika mit den Immigranten kommende Katholizismus trägt hingegen noch viele ritualistische Züge, mit starkem Schwerpunkt auf der Verehrung von Heiligen. Nicht selten setzen Migranten die Verehrung ihres lokalen lateinamerikanischen Heiligen in den USA fort, indem sie dort einen weiteren Schrein einrichten und den Heiligen gewissermaßen verdoppeln. Schon unter dem Einfluss der Enzyklika *Rerum Novarum* (1891) wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts im Katholizismus eine korporatistische Soziallehre mit Nähe zur Arbeiterbewegung entwickelt, die im Blick auf die Latino-Immigranten in den USA den Katholizismus mit der Streikbewegung der Landarbeiter in den 1960er Jahren ebenso verband wie mit anderen gewerkschaftlichen Aktivitäten. Seit den 80er Jahren sind katholische Gemeinden zusammen mit Gemeinden des *Mainline* Protestantismus aktiv in der Sanctuary-Bewegung, die Flüchtlinge aus den zentralamerikanischen Kriegen gegen eine restriktive Flüchtlingspolitik zu schützen suchte.

In der Summe hat der Katholizismus der Immigranten historisch in sozialer Perspektive eine starke Tendenz zum *Faith-based Community Organizing*. Für den religiösen Glauben spielt die Marien- und Heiligenverehrung immer noch eine beachtliche Rolle. 93 % der 2014 befragten Katholiken waren der Auffassung, Maria sei die Mutter Gottes und wache über die Gläubigen. Dies wurde sogar noch von 41 % der zum Protestantismus konvertierten Katholiken vertreten (Pew Research Center 2014a, 73). Viele Katholiken behalten den Glauben an die Jungfrau auch dann bei, wenn sie in der katholischen charismatischen Bewegung den Segen des Heiligen Geistes suchen und damit – aus der Perspektive des Pew Research Centers – in die breite Strömung der *Renewalists* einfließen.

3.3.7.5 *Renewalists*

Wie bereits ausgeführt (oben, 3.2.2, Kasten 1: Definition »*Renewalists*«), ist »*Renewalists*« ein Oberbegriff des Pew Research Centers für christliche Frömmigkeitsstile, die schwerpunktmäßig auf charismatische Legitimation setzen.⁴⁴ Unsere Relationierung von Frömmigkeitsstilen und politischer Mobilisierung (oben, 2.3.2, Abb. 2.9 »USA: Taxonomie religiös-politischer Mobilisierung«) hat darüber hinaus deutlich gemacht, dass mit einer gewissen Nähe zwischen dem *Renewalist*-Stil und konservativer Mobilisierung zu rechnen ist – wenngleich das nicht für alle Gläubigen, beispielsweise der Pfingstbewegung, zutrifft. Vor allem verbinden sich mit dieser statistischen Kategorie die Tatsachen, dass, erstens, die Ausbreitung des charismatischen Stils sich nicht an offiziellen Grenzen von Denominationen orientiert; und zweitens, dass der Anteil

44 Für die folgenden Zahlen vgl. Pew Research Center 2014a, 93-94.

charismatischer Frömmigkeit sehr wahrscheinlich immer größer wird, je mehr die Akteure in der lateinamerikanischen Kultur verankert sind. Während 2006 von den Protestanten in den USA insgesamt 28 % *Renewalists* waren und 36 % der Katholiken, so waren es bei den Hispanos 61 % der Protestanten und 54 % der Katholiken. 2014 können 67 % der hispanischen Protestanten (29 % in klassischen Pfingstkirchen und der Rest gemäß Selbstbeschreibung) sowie 52 % der Katholiken als *Renewalists* bezeichnet werden.

Die mögliche Nähe von Teilen dieser religiösen Formation zur Mobilisierung der religiösen Rechten lässt es angeraten erscheinen, sie etwas genauer in den Blick zu nehmen. In demographischer Hinsicht⁴⁵ scheinen die *Renewalists* vor allem unter den neueren Einwanderern verbreitet zu sein. Fasst man die protestantischen und katholischen *Renewalists* zusammen, so sind 67 % von ihnen »Foreign born« und nur 33 % »US-born«. Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass der enthusiastische Frömmigkeitsstil eher der lateinamerikanischen religiösen Praxis entspricht und besonders attraktiv ist für Migranten, die in den USA noch nicht etabliert sind. Zur Verbreitung dieser Strömung bei neueren Einwanderern passt auch, dass sie bei 48 % der Latinos aus der Alterskohorte zwischen 30 und 49 Jahren verbreitet ist (und nicht so sehr bei den 18 bis 29 Jährigen mit nur 24 %). Die mittlere Kohorte ist die der Eingewanderten, die sich im Prozess der ökonomischen und sozialen Integration befinden (von denen auch eine erkleckliche Zahl »undokumentiert« sein dürfte, also illegal im Land ist). Es sind Angehörige der mittleren Kohorte, die in den Gemeinden die verschiedensten Aufgaben in Mitarbeit und Leitung wahrnehmen. Ein Blick auf die Bildungstitel zeigt, dass die hispanischen *Renewalists* deutlich niedrigere Schulabschlüsse aufweisen als die hispanischen Nicht-*Renewalists*. Während »some college« nur für 28 % der *Renewalists*, aber für 42 % der Non-*Renewalists* zutrifft, invertieren sich diese Prozentsätze geradezu in der geringsten Bildungsstufe: »less than High School« haben bei den *Renewalists* 40 %, während bei den Non-*Renewalists* nur 27 % einen derart niedrigen Bildungsabschluss aufweisen.⁴⁶ Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass ein großer Teil der *Renewalists* – sehr wahrscheinlich viele derer, die in klassischen Pfingstkirchen oder in kleinen Store Front-Gemeinden organisiert sind – unteren gesellschaftlichen Klassen angehören.

Die entsprechende gottesdienstliche Praxis, insbesondere in den protestantischen Zweigen des »Renewalism«, ist dementsprechend der aus der lateinamerikanischen Pfingstbewegung bekannten Praxis sehr ähnlich. Durchschnittlich 48 % dieser Gruppe (im Unterschied zu 22 % der katholischen *Renewalists*) geben an,⁴⁷ folgende Praktiken schon einmal selbst erfahren bzw. gesehen zu haben: göttliche Heilung, direkte göttliche Offenbarung, »Zungenrede« (Glossolie) und Austreibung von Dämonen. Während die Geistheilung und die Glossolie zum ursprünglichen pfingstlichen Spektrum religiöser Praktiken gehören und sich schlecht zur politischen Manipulation eignen, sind direkte göttliche Offenbarung und Austreibung von Dämonen ambivalent. Langjährige analytische Arbeit des Autors in Lateinamerika hat gezeigt, dass der gesellschaftliche

45 Zu den folgenden, zusammengefassten und umgerechneten Zahlen vgl. Pew Research Center 2014a, 107.

46 High School verhält sich gleich: 31 % zu 31 %.

47 Zu den Zahlen dieses Absatzes vgl. Pew Research Center 2014a, 95-96.

und somit auch der politische Effekt von beiden Praktiken sehr stark von der Position der jeweiligen Akteure abhängen. Wenn eine vielfach unterdrückte arme Frau, die des Lesens unkundig ist, sich in einer Gemeinde auf direkte göttliche Offenbarung beruft, um patriarchale Anordnungen eines biblizistischen Pastors infrage zu stellen oder über einem Kranken exorzistisch zu beten, so ist das etwas völlig anderes, als wenn sich ein etablierter »Evangelist« und Besitzer eines Medienunternehmens auf direkte göttliche Offenbarung beruft, um politische Gegner zu dämonisieren. Hiermit ist auch schon die politische Problematik der Dämonisierung angesprochen. Sie ist hochgradig positionsabhängig und kann an der Praxis der religiösen Rechten als Waffe eines religiösen Klassenkampfes von oben studiert werden.

Als nicht ambivalent, sondern hochgradig attraktiv und mit starker kompensatorischer Wirkung kann das gottesdienstliche Geschehen bei dem *Renewalists* betrachtet werden. Zeichen von »enthusiasm, such as clapping, shouting, jumping« (97) sowie Personen »speaking in tongues, prophesying or praying for deliverance or healing« (Pew Research Center 2014a, 97) sind bei 72 % der protestantischen (und 64 % der katholischen) *Renewalists* eine Selbstverständlichkeit. Dass das religiöse Engagement in jeder Hinsicht ebenfalls hoch ist, bedarf keines Belegs.⁴⁸

Betrachtet man die politischen Effekte dieser religiösen Praxis, lassen sich allerdings einige Dispositionen finden, die die *Renewalists* empfänglich machen für Manipulation seitens der religiösen Rechten. Es handelt sich um Biblizismus, Millenarismus und *Prosperity*-Doktrin.

Bibilizismus meint nicht, dass die Bibel als Wort Gottes aufgefasst wird; denn dies wäre auch bei einer hermeneutischen Interpretation der Fall. Es geht darum, ob die Bibel buchstabengetreu (*literally*, im Sinne des Fundamentalismus des 19. Jahrhunderts) verstanden werden soll. Letzterem stimmen 63 % der protestantischen *Renewalists* zu und sind damit in der Gesellschaft von 46 % der protestantischen *Non-Renewalists*.⁴⁹ Der Biblizismus überbrückt somit verschiedene andere Gegensätze zwischen charismatisch orientierten und legalistisch orientierten Protestanten. Allerdings lehnen auch 31 % der protestantischen *Renewalists* den Biblizismus ab. Bei den Katholiken ist der Biblizismus nicht so stark ausgeprägt. Aber immerhin 52 % der katholischen *Renewalists* halten es mit einem literalistischen Bibelverständnis. Die Brückenfunktion des Biblizismus bezieht also eine relativ große Fraktion der katholischen charismatischen Bewegung bei den Hispanos mit ein und bietet somit tendenziell einen interkonfessionellen »common ground« für ultrakonservative politische Positionen.

Die in den USA weitverbreitete Erwartung, dass Christus in Kürze im Zusammenhang mit einem Kataklysmus aus Naturkatastrophen und Kriegen auf die Erde zurückkommt, wird von 70 % der protestantischen *Renewalists* sowie von 51 % der nicht-charismatischen Protestanten geteilt. Unter den katholischen *Renewalists* teilen »nur« 62 % den Prämillenarismus; unter den nicht-charismatischen Katholiken erwartet erstaunlicherweise noch ein Anteil von 45 % die baldige Wiederkunft des Herrn. Die Opposition gegen diese Auffassung ist relativ klein. Bei den Protestanten zusammengefasst 22 %, bei den Katholiken insgesamt 37 %. Dieses Ergebnis bei den Hispanos wird von den

48 Wenn doch, siehe Pew Research Center 2014a, 98ff.

49 Zu den Zahlen über die religiösen Dispositionen siehe Pew Research Center 2014a, 102.

weißen Evangelikalen noch übertroffen. Das alles ist keine gute Nachricht, wenn man viel von einer rationalen Einstellung zur Politik hält. Ganz gleich in welcher Ausprägung Millenarismus auf politische Entscheidungsprozesse Einfluss nimmt, werden diese mit einer schädlichen und lediglich religiös motivierten Dringlichkeit unterlegt.

Das sogenannte *Prosperity Gospel* verspricht Gläubigen Gesundheit und Reichtum gegen Spenden für die religiösen Organisationen. Die Zahlen sind hier nicht so eindeutig wie beim Biblizismus und beim Millenarismus. 57 % aller *Renewalists* zusammengenommen stimmen der Aussage zu »God will grant wealth and good health to believers with enough faith« (Pew Research Center 2014a, 91). 34 % der *Renewalists* stimmen nicht zu. Dabei sollte man berücksichtigen, dass die Frage sehr allgemein formuliert ist und nicht direkt auf die programmatische *Prosperity*-Doktrin zielt. Auch hier gibt es wieder eine relativ weite Überschneidung mit den *Non-Renewalists*, von denen 45 % der *Prosperity*-Ideologie zustimmen (während 44 % nicht zustimmen). Die Hispanos als Gesamtheit kann man also nicht einer ausdrücklichen *Prosperity*-Doktrin zurechnen, wie es etwa bei den Independent Network Charismatics der Fall ist. Dies schließt aber nicht aus, dass es über die *Prosperity*-Orientierung einzelner Gruppen von Hispanos Überschneidungen mit Dispositionen harter Vertreter dieser Ideologie und auch Allianzen geben kann.

3.3.7.6 Soziale Probleme und Glaube

Während der klassische hispanische Katholizismus wie bereits gesagt zur Bearbeitung sozialer Probleme auf »faith-based community organizing« setzt, sind in der evangelikalen und pfingstlichen Alltagsreligiosität individualistische Vorstellungen im Umlauf, nach denen Glaube als Substitut für soziale Aktion aufgefasst wird.

Der radikalste dieser Ansätze ist die *Prosperity*-Doktrin. Bezogen auf die Gesamtheit der Hispanos, nicht nur auf die *Renewalists*, zeigt sich, dass 54 % der Katholiken und 52 % der Protestanten der Meinung sind, dass Gott Menschen Wohlstand und gute Gesundheit schenkt, wenn sie nur einen festen Glauben haben. (Pew Research Center 2014a, 91) Ganz besonders erstaunlich ist, dass selbst 35 % der religiös nicht Gebundenen dieser Auffassung ist. Man fragt sich, ob es sich hier um eine de-säkularisierte Fassung des *American Dream* handelt. Jedenfalls scheint die Disposition, möglichst zu Wohlstand oder Reichtum zu kommen, eine breite Grundlage für politischen und sozialen Konsens zu bilden. Wenn man *Prosperity*-Glauben mit Familieneinkommen korreliert, so zeigt sich eine wichtige soziale Funktion dieser Doktrin. Der Glaube an Gottgeschenkten Reichtum ist stärker unter den Armen vertreten als unter den Wohlhabenden. Über 55 % der Menschen mit einem Äquivalenzeinkommen unter 30.000 USD pro Jahr hängen der *Prosperity*-Doktrin an, während nur 28 % mit einem Einkommen über 75.000 USD pro Jahr sich diesen Glauben aufbinden lassen. Bei den Armen sind nur 34 % explizit gegen die Doktrin; bei den Wohlhabenden indes 65 %. Die Tatsache, dass die *Prosperity*-Lehre unter Immigranten stärker verbreitet ist als unter den in den USA geborenen Hispanos, hängt vermutlich damit zusammen, dass Erstere ärmer sind als Letztere und schlechtere Perspektiven haben. Vieles spricht dafür, dass die *Prosperity*-Doktrin unter anderen die Funktion erfüllt, Menschen mit geringem Einkommen ein wenig Hoffnung auf Verbesserung ihrer Lage und somit Illusionen zu machen. Für die

religiösen Experten erfüllt sie noch die Funktion, die Kassen ihrer Organisationen zu füllen. Denn die Doktrin legt mit geringen Varianten dar, dass Gott den Reichtum im Tausch gegen großzügige Spenden an die Kirche vergibt, indem er in der Pflicht steht, Spenden »hundertfältig« zu vergelten. Zudem handelt es sich bei dieser Doktrin um eine neoliberale, individualistische, auf Geld konzentrierte Umwandlung des alten, aus methodistischer Tradition stammenden Perfektionsgedankens. Es handelt sich folglich um die Verankerung neoliberaler Logik in den Herzen jener Menschen, die am neoliberalen Wirtschaftsleben niemals mit Gewinn werden teilnehmen können.

Ein ähnlicher Gegensatz zum traditionellen katholischen *Community Organizing* ist die Vorstellung, wenn nur genügend Einzelpersonen sich bekehren ließen und zum Glauben fänden, würden sich soziale Probleme quasi von alleine erledigen. Selbstverständlich sind besonders die evangelikalischen Latino-Protestanten (65 %) hiervon überzeugt.⁵⁰ Deutlich weniger ist dies der Fall bei hispanischen *Mainline* Protestanten (51 %); aber bei Katholiken immerhin noch zu 60 %. Ebenso wie bei der *Prosperity*-Doktrin ist der Glaube an die Bekehrung als Lösung sozialer Probleme unter Menschen mit niedrigem Einkommen (< 30.000 USD im Jahr) deutlich stärker verbreitet (64 %) als unter Menschen mit hohem Einkommen (> 75.000 USD im Jahr; 47 %). Auch hier legt sich wieder die Vermutung nahe, dass es sich bei dem postulierten Zusammenhang zwischen Bekehrung und sozialer Verbesserung um einen religiösen Taschenspielertrick handelt. Es gibt zwar begründete Hinweise darauf, dass ein Leben im Zeichen der Austerität ohne Alkoholkonsum und Tabak mehr Ressourcen freisetzt; aber Bekehrung bedeutet zu allererst, dass Menschen sich in einer Kirche organisieren und dies zu einer Vermehrung des symbolischen und ökonomischen Kapitals dieser Organisationen beiträgt. Ein kollektiver Effekt von massenhafter Bekehrung im Sinne sozialer Verbesserung der Gesamtlage ist keineswegs belegt. Wenn es einer Widerlegung bedürfte, wäre ein Blick nach Guatemala angezeigt.

Alles in allem befindet sich der Protestantismus der lateinamerikanischen Einwanderer und Flüchtlinge in den USA noch sehr im Fluss. Es existieren viele Gemeinden und (meist) kleine unabhängige Kirchen, die sich um Alltagsprobleme kümmern, auf das Jenseits verweisen und sich tunlichst aus politischen Fragen heraushalten. Diese katalogisieren wir in der Formation JENSEITSHOFFNUNG, analysieren sie im Folgenden aber nicht, da sie im politischen Kampf keine aktive Rolle spielen. Zwei Dachverbände repräsentieren hingegen Latino-Organisationen aus den Formationen GESETZ und WERTE DES REICHES GOTTES.⁵¹ Diese werden wir unter den entsprechenden Formationen genauer betrachten.

50 Vgl. Pew Research Center 2014a, 92. Zahlen zu diesem Problemkreis bei den *Renewalists* ebd., 103.

51 Dass sich die Formation MANAGEMENT hier nicht ausmachen lässt, liegt vermutlich an der Tatsache, dass die Latino-Einwanderer im Schnitt noch nicht in entsprechend hohe gesellschaftliche Positionen aufgestiegen sind, dass die Schaffung einer ethnisch definierten charismatischen *Megachurch* Chancen hätte.

3.3.8 Konservativ-progressive Spannungen

In seiner Gesamtheit ist der Protestantismus in den USA seit den *Pilgrims* ein politischer Faktor – ganz gleich, was der Erste Verfassungszusatz zu verhindern sucht. Dementsprechend springen die Funken der politischen Konfrontationen auf das religiöse Feld über und umgekehrt.

Präsident George W. Bush hat als wiedergeborener Evangelikaler firmiert, sich mit rechtsgerichteten Predigern umgeben, eine Initiative zur staatlichen Unterstützung kirchlicher karitativer Einrichtungen ins Leben gerufen und einen »compassionate conservatism« ausgerufen. Zugleich aber hat er mit Lügen und schwerwiegenden Täuschungen der Öffentlichkeit den Irakkrieg provoziert und durchgeführt – wobei ihm wichtige Führer der religiösen Rechten, nicht zuletzt Richard Land von der Southern Baptist Convention (SBC), mit Propaganda zur Seite standen.⁵² Insbesondere der Irakkrieg hatte nicht nur negative Konsequenzen für Bushs Ruf, sondern auch für die religiöse Rechte. Ihre Zustimmungsrates sank zwischen 2004 und 2009 von 25 % auf 13 % der Bevölkerung; ähnlich wie die Zustimmung für George W. Bush (Pally 2010, 102, 104-105). Die sehr enge Beziehung zwischen Bush und Führern der religiösen Rechten (und deren Bemühungen um eine religiöse Redaktion der Verfassung) hatte in der Öffentlichkeit eine Reaktion ausgelöst, die von Kommentatoren »evangelical scare« (Fitzgerald 2017, 535) in Anlehnung an den antikommunistischen »red scare« der McCarthy-Ära genannt wurde. Evangelikale wollten immer weniger als »Republikaner beim Gebet« wahrgenommen werden (Fitzgerald 2017, 543).

Zugleich provozierten die starken religiös-politischen Spannungen, dass aus dem seit den 60er Jahren langsam entstehenden progressiven Evangelikalismus sich immer mehr Persönlichkeiten öffentlich zu Wort meldeten. Eine der ersten gewichtigen Reaktionen war das Buch *God's Politics* von Jim Wallis (2006), einem evangelikalischen Aktivist, der bereits Anfang der 1970er Jahre die Gruppe und Zeitschrift »Sojourners« gegründet hatte. Wallis greift hier die Kooptation von Religiosität seitens der religiösen Rechten auf und fordert die Linke – genauer: progressive Evangelikale und solche, die es werden könnten – auf, sozialpolitische Fragen wie Armut und Rassendiskriminierung als religiöse Fragen zu verstehen und selbst religiös-politisch tätig zu werden. Ein anderer wichtiger Aktivist, der Pastor Gregory Boyd, traf ein zentrales Anliegen der religiösen Rechten und den Grund für eine relative Offenheit der evangelikalischen Klientel für rechtslastige religiös-politische Positionen sehr präzise mit dem Buch *The Myth of a Christian Nation*. Er arbeitet die Frage auf, indem er unter anderem verschiedene Konzepte vom millenaristischen Zentralterminus »Kingdom of God« aufarbeitet. Anstelle nationalistisch-theokratischer Programmatik empfiehlt Boyd, »just do the kingdom« (Boyd 2005, 98), indem man soziale Gerechtigkeit im weitesten Sinne propagiert, inklusive der Rechte von Homosexuellen. Wallis, Boyd, der Theologe Ron Sider⁵³ sowie der Soziologe und Pastor Tony Campolo gehören zum Urgestein dieser Bewegung und waren

52 Zur Debatte zwischen Land und Bischof Huber: Huber und Land 2003; Kilimann 2003.

53 Der Gründer der Evangelicals for Social Action ist selbst zurückhaltend in Bezug auf eine Einvernahme durch die evangelikale Linke; hat er doch die Manhattan Declaration gegen LGBT-Rechte mitunterzeichnet.

schon vor den 2000er Jahren im Sinne der »Progressives« engagiert. Dazu kommen die vielen Unbekannten, die in theologischen Ausbildungsstätten oder der Sanctuary-Bewegung Dienst getan haben und noch tun.⁵⁴ Ab Mitte der Nullerjahre wird der Kreis der progressiv engagierten evangelikalen Leitungspersonlichkeiten und Organisationen immer größer.⁵⁵ Besonders wichtig ist zu sehen, dass große, ehemals klar konservative Organisationen wie die National Association of Evangelicals (NAE) oder World Vision, Publikationsorgane wie *Christianity Today* (vertreten vor allem durch David Neff) sowie auch Hispanos wie der Vorsitzende der National Latino Evangelical Coalition (NaLEC) und Pastor der multiethnischen Lamb's Church in New York, Gabriel Salguero, immer deutlicher links-evangelikale Positionen übernehmen. World Vision hat gegen NAFTA agitiert. Die NAE hat 2004 eine offizielle Handreichung unter dem Titel *For the Health of the Nation* publiziert, in der klassisch konservative Themen wie Religionsfreiheit, Abtreibung und Familie mit progressiven Themen wie Gerechtigkeit für die Armen, Menschenrechte, Rassengerechtigkeit, Klimaschutz und Eindämmung von Gewalt verbunden sind. 2007 wurde anlässlich der Folterungen durch CIA und US-Militär im irakischen Gefängnis Abu Ghraib eine Deklaration gegen die Folter veröffentlicht. In Sachen Klimawandel ging aus Siders Aktionskomitee das Evangelical Environmental Network hervor, und es wurden die Evangelical Alliance of Scientists and Ethicists sowie die Evangelical Climate Initiative gegründet (Fitzgerald 2017, 541, 553, 556). Der charismatisch-evangelikale *Megachurch*-Pastor Rick Warren gründete die Organisation P.E.A.C.E., die sich vor allem der Entwicklungshilfe widmet.

In der Tat bildet sich hier eine neue Strömung religiöser Akteure heraus, der eine wichtige Rolle in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES zukommt. Während die meisten dieser Akteure mit der konservativen evangelikalen Bewegung bestimmte sozialmoralische Wertungs- und Handlungsdispositionen teilen (beispielsweise in Bezug auf homosexuelle Ehe), sind doch die zentralen Dispositionen auf Problembereiche gerichtet, die in der konservativen Bewegung schlicht nicht wahrgenommen wurden und werden – oder die von ihr verdrängt werden. Das Interesse der *New Evangelicals* richtet sich auf die Gegensätze zwischen Arm und Reich, innerstädtische Slums, Versöhnung zwischen den Rassen, HIV-Prävention und -Behandlung, Kritik an Militarismus und Waffengebrauch, den Klimawandel und die Lage der Dritten Welt. Zudem spielen Einzelaktionen bekannter Aktivisten in der Bewegung eine relativ große Rolle. Beispielsweise schrieben Ron Sider und Richard Mouw am 29.7.2007 einen offenen Brief an Präsident Bush, in dem sie eine Zweistaatenlösung zwischen Israel und Palästina befürworteten (Fitzgerald 2017, 564) – mit wenig Erfolg. Es sei in diesem Zusammenhang auch noch angemerkt, dass die Bewegung – wie viele politisch linksliberale Bewegungen – Probleme mit der Massenmobilisierung und der Übertragung ihrer Interessen in die politische Maschinerie hat. Dies liegt daran, dass die Palette der Sachfragen breit und zugleich von mächtigen gesellschaftlichen Akteuren umkämpft ist; um nur ein Beispiel zu nennen, die Ölkonzerne in der Umweltpolitik. Ein weiterer Grund dürfte die Tatsache sein, dass die Bewegung nicht wie die religiöse Rechte den Schwerpunkt auf

54 Zur *Evangelical Left* vgl. Swartz 2014; Gasaway 2014.

55 Einige Namen: Richard Mouw, Brian McLaren, David Gushee, Glen Stassen, Bill Hybels und Rick Warren (Fitzgerald 2017, 539, 561).

religiöse Identitätspolitik legt, sondern ethische Fragen mit Interesse am Gemeinwohl aufgreift. Anders als Identitätspolitikern, die häufig an Emotionen und unreflektierten (kollektiven und individuellen) Egoismus anschließen, bedarf die ethische Bearbeitung von Gemeinwohlfragen einer rationalen Analyse und eines motivationalen Bezugs zu einer den Egoismus überschreitenden und eingrenzenden Größe: dem Gemeinwohl eben. Ein dritter Grund dürfte der sein, dass die vertretenen Inhalte sich nicht eins zu eins in ein Parteiprogramm überführen lassen. (Wong 2018, 91ff.) Die *New Evangelicals* sind somit keine »Demokraten beim Gebet«. Ebenso wenig können mit diesem Etikett die neue pazifistische Strömung in der Pfingstbewegung, die Schwarzen oder Latino-Kirchen oder auch der liberale *Mainline* Protestantismus versehen werden.

3.3.9 Refeudalisierung

Wenn man die oben (2.2.5) formulierten Kriterien für eine Refeudalisierung einer Gesellschaft ansetzt, wird man feststellen, dass dieser Prozess in den USA weit vorangeschritten ist. Unübersehbar ist die Differenz zwischen kontinuierlich steigenden Milliardenvermögen auf der einen Seite und, auf der anderen, einer schwarzen sowie weißen unteren Mittelklasse und Unterklasse, die seit Jahrzehnten wirtschaftlich stagnieren oder absteigen. Während insbesondere die schwarze Unterklasse durch antidemokratische Methoden der Wählerunterdrückung seitens der Republikanischen Partei (*Gerrymandering*, Einschüchterung, geringe lokale Dichte von Wahllokalen in »demokratischen« Vierteln usw.) um ihre demokratische Teilhabe gebracht werden, manipulieren die Milliardäre durch Unsummen Geldes, durch »Think tanks«, Stiftungen, Lobbyorganisationen und Super-PACs die Politik unmittelbar. Durch den Einfluss von *Big Money* auf die Politik ist die Entdifferenzierung zwischen Ökonomie und Politik soweit fortgeschritten, dass das politische System kaum anders denn als Plutokratie bezeichnet werden kann, in der den Wählern keine andere Möglichkeit gelassen wird, als zwischen gesellschaftspolitisch liberalen Wirtschaftsliberalen (Democrats) und tendenziell autoritären Wirtschaftsliberalen (Republicans) zu wählen.

Ein weiterer, zunächst nicht religiöser Faktor, der die Refeudalisierung begünstigt, ist die Medienberichterstattung. In Deutschland gibt es öffentlich-rechtliche Medien, die einer gewissen gesellschaftlichen Kontrolle durch einen Fernsehrat unterliegen, so dass schlimmstem Missbrauch entgegengewirkt werden kann. In den USA gibt es nichts Vergleichbares, und es genügt die politischen Revues zur prime time in Fox oder auch – als Repräsentanten der Gegenposition – in CNN zu sehen, um eine extreme Verrohung und einen weitgehenden Verlust von politischer Sachlichkeit zu bemerken. Das war nicht immer so. 1949, in den ersten Jahren der Mc Carthy-Ära, wurden gewissermaßen als Gegengewicht gegen diesen politischen Radikalismus von der Federal Communications Commission (FCC) Regularien erlassen, die alle Sender verpflichteten, Sendezeit Angelegenheiten öffentlichen Interesses zu widmen und diese in einer fairen Weise unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Standpunkte darzustellen. Diese *Fairness Doctrine* geriet während der Reagan-Ära unter Beschuss der Republikaner im Dienste der privaten Medienlobby und wurde 1987 ausgesetzt. Nach einem langwierigen Streit, setzen sich die Republikaner – mit einer Protagonistenrolle des derzeitigen Vizepräsidenten Pence – 2011 durch und kippten die Fairness endgültig. In der

Zwischenzeit, 1996, hatte sich schon Fox News des Milliardärs Rupert Murdoch etabliert und eine bislang nicht gekannte libertär und religiös-fundamentalistische Kampagne von langer Dauer gegen die Democrats und heute auch weitgehend gegen die Demokratie gestartet. Die Interessen der religiösen Rechten werden hier mit denen der politischen Rechten und der reaktionärsten Akteure im wirtschaftlichen Feld strategisch verbunden.

Zu diesen Veränderungen in der Medien-»Kultur« kam ein stärkerer Einfluss religiöser Akteure im politischen Feld. Die traditionell schwache Grenzziehung zwischen Religion und Politik wandelt sich immer stärker zu Entdifferenzierung. Dies betrifft nicht nur den seit den frühen 1990er Jahren (Parteitag 1992) immer enger werdenden Schulterchluss zwischen den Republicans und der religiösen Rechten. Es betrifft auch die Öffnung des Weißen Hauses zunächst durch G. W. Bushs Initiative für religiöse Wohlfahrtsorganisationen und neuerdings durch Trumps Einrichtung einer dortigen Vertretung von *court Evangelicals*.

Des Weiteren wird die Grenze zwischen religiöser und wirtschaftlicher Praxis von beiden Seiten her durchsiebt. Akteure der religiösen Rechten agieren in immer stärkerem Maße als Geschäftsleute im Medien- und Eventbereich; und reiche Geschäftsleute finanzieren religiöse Kampagnen. In den letzten Jahrzehnten ist eine neue Machtelite entstanden, in der konservative Evangelikale und Neopfingstler mit der politischen und wirtschaftlichen Machtelite in einem relativ engen Austausch stehen: Reiche, gut ausgebildete und motivierte »evangelicals are now in those powerful positions«, so Michael Lindsay (2007, 229-230) in seiner detaillierten Studie über »Glauben in den Hallen der Macht«. Das heißt laut Lindsay allerdings nicht, dass die religiösen Akteure das politische Feld dominieren. Häufig stünden individuelle Ambitionen einer guten Koordination im Wege. Zudem hätten die »evangelical leaders« zwar Mobilisierungskraft, aber sicherlich keine politische Entscheidungsmacht. Dennoch, sie seien zwar augenblicklich nur eine relativ untergeordnete Fraktion unter den verschiedenen politischen Führungsgruppen, aber sie seien im Kommen auf dem »public square«. Das spüre man, so Lindsay, vor allem an ihrem Triumphalismus, mit dem die religiös-politischen Akteure der Gesellschaft ihre Sicht der Welt aufprägen wollen. Mit anderen Worten: an ihren Versuchen, den Leviathan zu taufen.

Schließlich sei noch ein politisches Problem der USA erwähnt, welches nicht unmittelbar als Indiz für Refeudalisierung betrachtet werden kann, aber doch deren Dynamik in die Hände spielt: die »Imperial Presidency« (Schlesinger 1973; aktueller, in Bezug auf die Regierung Cheney-Bush: Savage 2007), der imperiale Zug des US-amerikanischen Präsidialsystems. Im zweiten Artikel, erster Satz, der Verfassung ist die so genannte »Unitary Executive« etabliert, die in der Person des Präsidenten gebündelte exekutive Gewalt. Unterschiedliche Interpretationen der Verfassung messen dem Präsidenten unterschiedlich weitgehende Befugnisse zu. Nach der etablierten Interpretation Arthur Schlesingers aber liegt das Problem darin, dass über eine »global and messianic foreign policy« spätestens im Kontext des Vietnamkrieges die US-Präsidentschaft mit dem Selbstbild des »saviours of the world« (Schlesinger 1973, 206) assoziiert worden sei. Das alles – so heißt es in einem berühmten Absatz – sei »too much for the American Constitution« (Schlesinger 1973, 299). Kurz, zunächst kann man eine Auflösung der Grenzen zwischen praktischen Feldern beobachten (homolog zur Refeudalisierung,

aber nicht identisch) – und zwar im Blick auf die Gewaltenteilung. Der Vizepräsident (Executive) ist Mitglied im Senat (Legislative); der Präsident bestimmt Richter (Judikative), was insbesondere im Zusammenhang mit dem Supreme Court demokratiegefährdende Formen angenommen hat; der Präsident ernennt Minister und Beamte, was Kompetenzklärungen *zwischen* Behörden unmöglich macht (weil der Präsident gegen den Präsidenten klagen würde); der Präsident fällt einsame Entscheidungen über Krieg und Frieden, die selbstverständlich alle Verfassungsorgane in Mitleidenschaft ziehen; und schließlich kann die Immunität des Präsidenten nur virtuell, faktisch aber kaum aufgehoben werden. Dazu kommen die Laster des Mehrheitswahlrechts, welches durch sein Prinzip »the winner takes all« politische Kompromissfindung behindert sowie Polarisierung bis hin zu Feindschaft begünstigt. Durch diese Faktoren werden eine Machtposition und ein Wirkungskontext konstituiert, von denen aus jede weitere Auflösung der Grenzen eines differenzierten sozialen Systems ohne nennenswerte Gegenmaßnahmen der Verfassungsorgane vollzogen werden kann – beispielsweise, wenn bestimmte Industrielle protegiert, Wirtschaftskriminelle begnadigt, ökologische Schutzrechte geschleift, paramilitärische Milizen legitimiert, Familienmitglieder in wichtige politische Positionen gehievt werden oder Geschäfte des Präsidenten präsidial befördert werden. Der Mangel an parlamentarischer Kontrolle läuft darauf hinaus, dass das gesamte System abhängig davon ist, dass der Präsident sich an gewisse Gepflogenheiten hält – was man derzeit sehr gut am Gegenbeispiel eines Größenwahnsinnigen im Weißen Haus beobachten kann. Gerade so ist die »Unitary Executive«-Regelung sehr gut geeignet, der refeudalisierenden Entdifferenzierung zuzuarbeiten.

Wenn man die folgenden Untersuchungen aus der Perspektive der Dynamiken von Refeudalisierung liest, wird man vielfach fündig werden.

3.4 Gegenspieler: christliche Nation versus christliche Ethik

Der Protestantismus in den USA ist politisch, selbst wenn es nur um die Mobilisierung von Wählern aus den Gruppen der Formation JENSEITSHOFFNUNG geht. Viele dieser Kirchen und Gruppierungen sind nur unter Mühen als nicht politisch zu identifizieren. Da sie im Zweifel aber nicht selbst mobilisieren, sondern von Organisationen der Formationen GESETZ oder MANAGEMENT situativ mobilisiert werden – etwa für Wahlen –, werden sie hier nicht eigens behandelt. Über Politik wird jedenfalls in den verschiedensten Kirchen auch von der Kanzel herunter gesprochen. Dort werden zwar mehrheitlich konservative Meinungen vertreten, aber auch progressive Programmatik, was als Indikator für die politische Spannung innerhalb des US-amerikanischen Protestantismus gewertet werden kann (Pew Research Center 2016). Für die USA ist eine starke Polarisierung zwischen Akteuren der Formationen GESETZ und MANAGEMENT auf der einen und WERTE DES REICHES GOTTES auf der anderen Seite charakteristisch. Diese Spannung war schon unter Ronald Reagan und G.W. Bush stark, hat aber unter Präsident Trump noch zugenommen (G. Carey und Anderson 2018).

Dieser Dynamik folgend und aufgrund der Tatsache, dass sie politisch ohnehin kooperieren, werden wir die Formationen MANAGEMENT und GESETZ zusammen abhandeln. Eine eigene Sektion wird der National Association of Evangelicals gewidmet, da

dieses kirchliche Repräsentationsorgan zwar aus der Formation GESETZ entstanden ist, sich in politischer Hinsicht allerdings von der de facto-Koalition von Akteuren der Formationen GESETZ und MANAGEMENT in der religiösen Rechten deutlich unterscheidet. In einer dritten Sektion skizziere ich unter der Formation WERTE eine größere Zahl von Akteuren mit verschiedenem Hintergrund aber ähnlicher politischer Orientierung.

3.4.1 MANAGEMENT und GESETZ: religiöse Rechte

»They are turning their once beautiful cities into sanctuary cities, which are just a little picture of Hell« (Franklin Graham, zitiert in S. Smith 2018a). Die Hölle ist ein wichtiger Operator im Diskurs der weißen Evangelikalen, die den Kern der religiösen Rechten stellen und von denen 81 % Donald Trump zum Präsidenten gewählt haben.⁵⁶ Franklin Graham, der Sohn und Firmenerbe des bekannten Predigers Billy Graham, stuft das (Kirchen-)Asyl für Flüchtlinge mit einem ästhetischen Argument als Hölle ein: Es vernichte die vormalige (!) Schönheit der kalifornischen Städte. Früher war alles besser, insbesondere zu Zeiten der *Pilgrim Fathers*. Für die weißen Evangelikalen ist der angeblich rein christliche und rein weiße Ursprung des US-amerikanischen Zivilisationsexperiments das Ziel für eine von ihnen angestrebte retrograde Revolution und zugleich der Hintergrund für eine »Politik der Angst« (»politics of fear«, Fea 2018a, 13ff.) im Blick auf die meisten liberalen gesellschaftlichen Entwicklungen – nicht jedoch im Blick auf Technologie und Kapitalakkumulation.

Die Rückkehr zum Ursprung unter den Bedingungen der brüchigen Moderne und der Postdemokratie (Colin Crouch) heißt für diese Akteure, soviel religiöse Herrschaft im politischen System zu etablieren wie irgend möglich, am besten eine wie auch immer geartete Theokratie unter eigener Regie.

Eine solche Politik verfolgt nicht nur die Formation GESETZ, zu der Graham, Jeffress, Dobson und viele ähnliche Experten und ihre Organisationen zu rechnen sind. In noch stärkerem Maße wird sie von MANAGEMENT&PROSPERITY-Organisationen betrieben. Auch sind es keineswegs nur weiße Akteure. Einige Organisationen und bekannte Einzelpersonen der Black Churches und der Hispanos haben ebenfalls den Weg ins Weiße Haus und in den »Hofstaat« Donald Trumps gesucht und gefunden. Mit anderen Worten, es lässt sich wie auch in manchen Ländern Lateinamerikas – etwa Guatemala oder Brasilien – eine Kollusion im Blick auf politische Strategien und Ziele feststellen, die von verschiedenen religiösen Einstellungen aus verfolgt werden. Aufgrund der gemeinsamen politischen Interessen werden wir hier die Formationen GESETZ und MANAGEMENT gemeinsam behandeln.

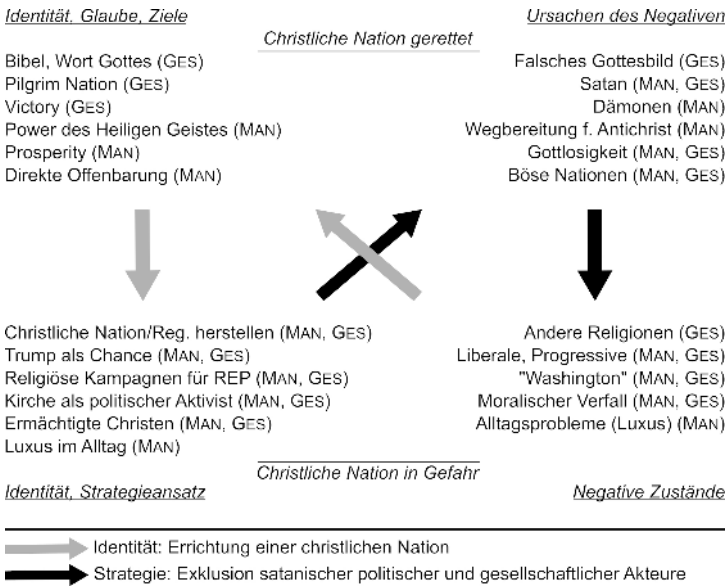
3.4.1.1 Gesamthabitus der religiösen Rechten

Die Beobachtung, dass Organisationen der religiösen Rechten gemeinsame politische Ziele verfolgen, zugleich aber unterschiedlichen religiös-politischen Formationen angehören, legt es nahe, durch eine übergreifende Habitusanalyse die Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen den unterschiedlichen Akteuren zu skizzieren. Es verwundert da-

56 Vgl. Stetzer und Macdonald 2018, mit einer Feinanalyse der Motive dieser Wähler.

bei nicht, dass die Ähnlichkeiten eher im Bereich gesellschaftlicher Erfahrung zu finden sind und die Differenzen in der religiösen Interpretation dieser Erfahrung.

Abbildung 3.8: Gesamthabitus der religiösen Rechten (Quadrat)



Im praxeologischen Quadrat des Gesamthabitus der religiösen Rechten⁵⁷ sieht man die stärksten Übereinstimmungen zwischen den Formationen MANAGEMENT (MAN) und GESETZ (GES) auf der Erfahrungsebene, und zwar sowohl in der Wahrnehmung negativer Zustände bzw. Akteure als auch im Blick auf die Identität als religiös-politische Aktivisten sowie den Strategieansatz. Zentrale Widrigkeiten für beide Formationen sind politische Gegner (Liberale und Progressive), der Washingtoner Politikbetrieb (der ja der autokratischen Versuchung des Präsidialsystems in den USA durch ein System von »checks and balances« mehr oder weniger effektiv entgegenwirkt) und der moralische Verfall, der sich in Abtreibung, Homosexualität und so weiter zeigt. Fremdenhass (auf andere Religionen) ist eher bei konservativen Nationalen (Jeffress, Land, Dobson) und weniger bei neoliberalen *Prosperity*-Vertretern und Vertreterinnen (Paula White) verbreitet. Diese schreiben Luxusproblemen (Styling, Mode) dagegen einen beachtlichen Stellenwert zu. Bis auf die Luxusproblematik teilen alle Akteure den Strategieansatz, eine »christliche« Nation wiederherstellen zu wollen, und zwar am besten durch eine »christliche« Regierung. Donald Trump wird dafür als Chance wahrgenommen. Die Kirchen werden als politische Aktivisten gesehen, die Evangelisationskampagnen zur Werbung für die Republikaner nutzen. Die Christen werden als von Gott ermächtigt betrachtet.

57 Dieses praxeologische Quadrat wurde aus den weiter unten ausgeführten Detailstudien verschiedener Organisationen heraus entwickelt und stellt somit eine höhere Abstraktionsstufe dar.

Die Strategien richten sich gegen die wahrgenommenen Ursachen der Probleme: vor allem ist dies der Teufel, bei MANAGEMENT wegen der Exorzismuspraktiken spezifiziert in Gestalt von Dämonen. Barack Obama wird im apokalyptischen Drama in der Rolle des Wegbereiters für den künftigen Antichristen eingesetzt. Neben den numinosen Ursachen des weltlichen Übels werden auch politische benannt: unter Anderem »böse Nationen«. Das entspricht der im Ersten Weltkrieg (Billy Sunday) und unter George W. Bush implementierten Strategie des Fundamentalismus, sich über Außenpolitik zum einzig legitimen Vertreter der Nation zu stilisieren.

Der größte Unterschied zwischen den Formationen liegt bei den religiösen Glaubensinhalten, den Zielen und somit religiösen Quellen der eigenen Identität. Während die Evangelikalen der Formation GESETZ auf Legalismus und Tradition setzen, operieren die *Prosperity*-Vertreter und Independent Network Charismatics der Formation MANAGEMENT mit Machtsymbolik (*power*) und Ansprüchen auf unmittelbare Offenbarungen Gottes.

Das Gesamtbild der religiösen Rechten zeigt die Absolutsetzung der eigenen »Wahrheiten« in Kombination mit einer Exklusionsstrategie der Satanisierung von politischen Gegnern und dem Ziel einer religiösen und politischen Vereinheitlichung der Nation.

3.4.1.2 Die neue alte religiöse Rechte: GESETZ

Dieser Zweig der religiösen Rechten ist alt, insofern die prägenden Aktivisten schon eine längere Geschichte im rechtsgerichteten religiösen Aktivismus haben; sie ist neu, insofern diese Protagonisten und einige jüngere sich nach schwierigen Obama-Jahren unter Trump reorganisiert haben. Wichtige Namen sind aus den bisherigen Ausführungen schon bekannt: neben anderen Jerry Falwell Jr., James Dobson, Gary Bauer, Richard Land und Franklin Graham.

Autorität John Fea (2018, 123ff.) schildert die oben bereits kurz erwähnte Argumentationslinie von Falwell Jr., seine Anhänger auf eine eher pragmatische Sicht des Kandidaten und Präsidenten Trump einzuschwören. Sein Vater habe 1980 auch für Ronald Reagan gefochten, obwohl dieser als Gouverneur von Kalifornien die Abtreibung strafflos gestellt hatte. Es komme darauf an, einen Kämpfer zu wählen, mit dem man die »culture wars« gewinnen könne. Ähnlich ist die Position von Robert Jeffress, der in libertärer Manier von einem gottgegebenen Polizeistaat träumt, dessen Hauptaufgabe es ist, die Sicherheit seiner Bürger wenn nötig mit Gewalt nach innen und außen zu garantieren; weswegen Donald Trump auch das biblische Mandat habe, Kim Jong-Il zu töten, wenn dieser eine Bedrohung der USA darstellt. Er wolle einen »strongman« als Präsidenten, »the meanest, toughest son of a you-know-what I can find, and I believe that's biblical« (Fea 2018a, 125). Wahrscheinlich hat Fea Recht damit, dass bei Jeffress – und bei weitem nicht nur bei ihm – die »tief empfundene Leidenschaft, das Evangelium mit anderen zu teilen«, neutralisiert wird durch seine politische Agenda.

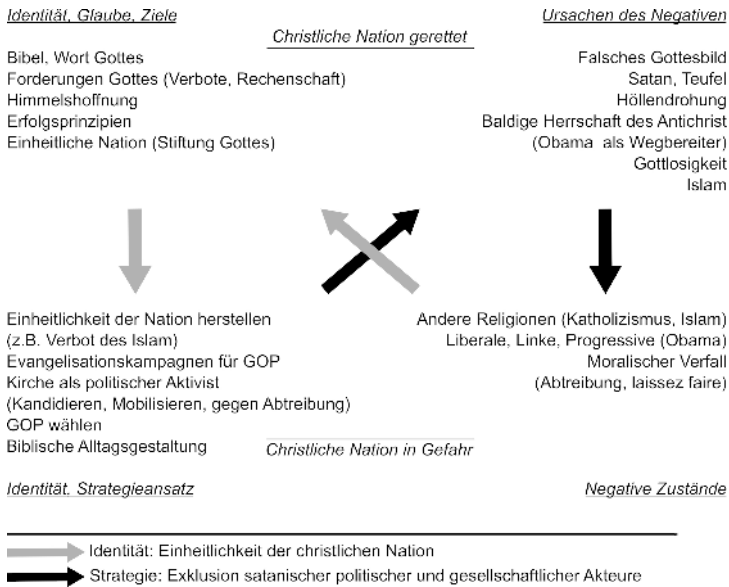
Habitus der Gesetzlichkeit Nimmt man den religiösen Habitus dieser Akteure der Formation GESETZ in den Blick, so ergibt sich folgendes Bild: Bei den Vertretern der neuen alten religiösen Rechten richtet sich die Problemwahrnehmung (negative Zustände)

auf hauptsächlich drei Punkte: andere Religionen, politische Kontrahenten und den moralischen Verfall in der Gesellschaft. In den untersuchten Texten von Jeffress und Graham ist die Ablehnung anderer Religionen ausgesprochen weitgreifend und bezieht sich nicht nur auf Judentum, Islam und Hinduismus, sondern auch auf Mormonismus und Katholizismus. Damit werden nicht nur alte Muster des ausländerfeindlichen WASP-Evangelikalismus des 19. Jahrhunderts weitergeführt. Es entstehen auch gewisse Probleme bei den Arrangements mit den Republikanern, und zwar in dem Maße, in dem Katholiken oder Mormonen wichtige Positionen einnehmen. Im Blick auf Mitt Romney war eine verbreitete Position die, lieber einen rechtsgerichteten Mormonen zu wählen (trotz der teuflischen Religion) als den linksliberalen Protestanten Obama. Die Abwägung war für die Herren selbst aus religiöser Perspektive weniger schwierig, als man annehmen möchte; denn Linke, Progressive und Liberale werden ohnehin pauschal als gottlos und Agenten des Teufels betrachtet. Nicht zuletzt seien sie mit ihrer kulturellen *laissez faire*-Haltung für den moralischen Verfall der Gesellschaft die Hauptverantwortlichen. Das ungelöste Problem der Abtreibung steht emblematisch für diesen Verfall.

Diesen negativen Erfahrungen werden durchweg religiöse Ursachen zugeschrieben. Dass den genannten Akteuren lediglich ein falsches Gottesbild (andere Religionen) oder Gottlosigkeit (politische Akteure) zugeschrieben wird, ist noch ein milderer Vorwurf. Da die Akteure der alten religiösen Rechten glauben, dass – oder zumindest so reden, als wenn – der Satan auf der Erde marodiere und Menschen beeinflusse, stehen politisch und religiös Andersdenkende immer unter dem Verdacht, Agenten des Satans zu sein. In diesem Sinne wird besonders der Islam als eine teuflische, hasserfüllte und kriegerische Religion gebrandmarkt. Diese Verursacher des moralischen Verfalls können gar als Wegbereiter für die gefürchtete, bereits nahe herbeigekommene Herrschaft des Antichristen bezeichnet werden, wie dies im Blick auf Barack Obama geschehen ist. In jedem Fall befinden sich diese Akteure aus Sicht der religiösen Rechten schon mit einem Bein in der Hölle.

Mindestens ebenso wichtig wie die Ursachenzuschreibung ist die Tatsache, dass den als negativ bewerteten Zuständen die eigenen Ideale, Ziele und Glaubensinhalte entgegengehalten werden, um die Identität der eigenen Bewegung herauszubilden. Als Ideal fungiert eine biblizistische, legalistische und nationalistische Version des Evangelikalismus. Die Bibel steht im Zentrum als Reservoir von Leitsätzen und Werten. Auf dieser Grundlage stellt Gott an die Menschen entsprechende Anforderungen und zieht sie zur Rechenschaft. Mit der Einhaltung der göttlichen Vorschriften wird die Hoffnung auf ein ewiges Leben im Himmel verbunden. Allerdings wird nicht einfach auf das Jenseits vertröstet. Die biblischen Gesetze werden vielmehr auch als Erfolgsprinzipien gesehen für ein »siegreiches Leben«, versprechen also in gewissem Maße Erfolg in der irdischen Existenz. Schließlich wird die Nation als eine Stiftung Gottes betrachtet, gewissermaßen in sehr direktem Sinne als »One Nation under God«. Dabei kann man die Einheit der Nation in ihrer Opposition zu fremden, einwandernden Religionen und zu »unamerikanischen« Ideologien durchaus als religiös-kulturelle Einheitlichkeit betrachten – im Sinne der fantasierten puritanischen Kolonien als einem legalistischen Bollwerk gegen den ebenso fantasierten nicht-christlichen Urzustand auf dem neuen Kontinent.

Abbildung 3.9: *Habitus der alten religiösen Rechten (Quadrat)*



Mit der christlichen Nation als einer göttlichen Schöpfung sind auch Handlungs-auftrag und Strategie verbunden, die Nation als eine christliche Nation wiederherzu-stellen. Franklin Graham ist so weit gegangen, ein Verbot des Islams zu fordern. Die religiöse Rechte jedenfalls steht hier für die biblischen Werte, die die protestantische, genau genommen sogar evangelikale, Nation ausmachen. Die Kirche bekommt die Rol-le eines politischen Aktivisten mit der Aufgabe, die Nation wieder zu Gott und seinem Gesetz zu bringen, beispielsweise durch Fundraising, Kontrolle über Erziehung und Bil-dung in Schulvorständen oder auch durch Kandidaturen für öffentliche Ämter. Prediger der Bewegung führen ihre Kampagnen mit mehr oder weniger offener Werbung und Wahlmobilisierung für die Republikaner durch.⁵⁸ Schließlich ist eine biblische Alltags-gestaltung für einen weißen Evangelikalen nach dem Geschmack der religiösen Rech-ten nicht nur Verpflichtung, sondern auch Freude, denn sie wendet Erfolgsprinzipien an und beschreitet den »Pathway to victory« (Jeffress).

Zusammenfassend kann man sagen, hier wird die Erfahrung einer Gefährdung der christlichen Nation durch die religiösen Überzeugungen so bearbeitet, dass die reli-giöse und politische Legitimität der Christlichkeit der Nation unzweifelhaft behaupt-et wird und entsprechende Handlungsimperative abgeleitet werden.⁵⁹ Breit angelegte Fremdenfeindlichkeit, religiös begründeter Nationalismus und religiöser Autoritaris-mus machen diese Fraktion der religiösen Rechten zu einem natürlichen Verbündeten

58 Dies verstößt genau genommen gegen das Johnson Amendment, das Parteienwerbung durch steuerbegünstigte Organisationen verbietet, und wird deswegen mit Vorsicht betrieben.

59 Blickt man auf die Klientel, so handelt es sich hier – etwas polemisch formuliert – um eine Reli-giosität, die für autoritäre Kleinbürger mit Furcht vor Immigranten gemacht wurde.

der isolationistischen America First-Politik und der autokratischen Amtsführung des Trump-Regimes.

3.4.1.3 Evangelikale Hispano-Rechte: GESETZ

Auch unter den hispanischen Immigranten gibt es Anhänger der religiösen Rechten – allerdings schwerpunktmäßig unter jenen, die schon seit längerer Zeit und im Status der Anerkennung in den USA leben. Aufgrund der Tatsache, dass unter den religiösen Organisationen der Latino-Immigranten noch Vieles im Fluss ist und auch eine katholische Rechte eigens zu berücksichtigen wäre, lassen sich politische Strategien von Kirchen und Verbänden dieses Segments meist nicht leicht eruieren. Eine repräsentative Organisation hat sich indes auf die evangelikale Rechte festgelegt, die National Hispanic Christian Leadership Conference (NHCLC).

Im Mai 2018 haben sich zwei Anführer, die von John Fea zu den »*court Evangelicals*« am Hofe Donald Trumps gezählt werden, aufgemacht, den Congress of Christian Leaders zu gründen (Fea 2018b; 2018a), um »Einheit zu stiften und christlichen Bewegungen weltweit zu dienen« (S. Smith 2018b).⁶⁰ Der eine, Johnnie Moore, war längere Zeit an der Liberty University Jerry Falwells beschäftigt und ist Aktivist für Religionsfreiheit in aller Welt; der andere, Samuel Rodriguez, gehört dem evangelikalen Beraterkreis der Trump-Regierung an und ist Chef der NHCLC.⁶¹

Im Unterschied zum präventiven Projekt einer weltweiten Führungsorganisation ist die NHCLC ein etablierter Erfolg. Rodriguez hat sie 2001 gegründet in der Absicht, die evangelikalen Hispanos zu vereinen und sie zu repräsentieren, was auch heißt, sie für die eigenen politischen Interessen zu kooptieren. Laut der Website der Organisation nimmt er dabei die »vertikale, göttliche« und die »horizontale, menschliche« Dimension durch die »sieben Direktiven« der NHCLC in den Blick, um damit die »Agenda des Lammes« voranzubringen. Im Vision Statement der Organisation werden Billy Graham und Martin Luther King genannt; allerdings wird nur das Statement of Faith der Billy Graham Evangelistic Association reproduziert. Erster Punkt des Statements ist »prophetic leadership«. Es werden folgende spezifische Ziele genannt: born again-Menschen zu »key influencers« in der Gesellschaft und auf dem »marketplace« zu machen. Dabei soll das Medien-Image des wütenden weißen Evangelikalen konterkariert werden durch eine »convicted yet compassionate multi-ethnic kingdom culture community committed to sharing truth with love«. Dabei gelte es, einen multi-ethnischen Firewall zu errichten aus biblischer Ehe, Ablehnung der Abtreibung und Religionsfreiheit – den klassischen Anliegen der religiösen Rechten, insofern die Religionsfreiheit auf das Christentum und dessen politische Performanz bezogen ist – gegen moralischen Relativismus, kulturelle Dekadenz und kirchliche Lauheit. Dazu sei eine lokale und nationale Strategie der »influence« auf Erziehung, Medien, Business, Kunst, Regierung und Kirche mit entsprechenden Instrumenten und Ressourcen nötig. Mit anderen Worten, die Kernziele der

60 Ob die Bewegungen weltweit an diesem Dienst tatsächlich interessiert sind, kann hier dem Schicksal überlassen werden.

61 »National Hispanic Christian Leadership Conference (NHCLC)« <https://nhclc.org/> (zugegriffen am 19. Januar 2019).

religiösen Rechten sollen verbindlich für die gesamte Gesellschaft durchgesetzt werden mit modernen, für Millennials geeigneten Mitteln. Die Ressourcen für diese Arbeit kommen von Sponsoren wie Steuerberatern, Verlagen, NGOs und Stiftungen.

Zwar werden die Mitglieder der »Leadership«, des Exekutivkomitees und des Direktoriiums genannt; doch ist der Rest der Website ausgesprochen stark auf den Leader Rodriguez hin personalisiert. Er ist der Einzige, von dem persönliche Informationen gegeben werden, und zwar ausführlich. Rodriguez – mit puertoricanischer Abstammung in den USA geboren – sei einer der Berater von Präsident Trump und habe diese Funktion schon unter Bush Jr. und Obama innegehabt. Außerdem sei er im Gespräch mit Abgeordneten beider Parteien. Seine Organisation mit 40.118 Mitgliedskirchen sei von den wichtigsten Medien als die größte und »most influential« christliche Hispanos-Vertretung anerkannt. Somit sei er auf den vielen Listen wichtiger Influencer und werde in den wichtigsten Medien als eine der führenden Latino-Stimmen geschätzt. Nach einer Liste von Keynote-Ansprachen wird die Mitarbeit in Präsident Obamas Task Force für Familienangelegenheiten und Beratung für verschiedene Präsidentschaftskandidaten genannt. Rodriguez hat zudem mehrere Preise aus den Kreisen schwarzer Evangelikaler empfangen. Eine lange Liste macht seine Medienpräsenz deutlich und eine weitere seine preisgekrönte Autorenschaft. Neben verschiedenen anderen Aufsichtsratsposten hat Rodriguez auch einen in der National Association of Evangelicals (NAE).⁶² Er hat zwei Ehrendoktoren von baptistischen Universitäten, ist ordiniert bei den großen konservativ-pfingstlichen Assemblies of God und Pastor des New Season Christian Worship Center in Sacramento, CA. Wie die Arbeit der Organisation scheint auch dieser Lebenslauf ganz auf breitenwirksame Einflussnahme bei den Mächtigen ausgerichtet: Aufstieg im System und Teilhabe an Entscheidungsprozessen aus Machtpositionen. Die Biografie ist durchaus vergleichbar mit der eines Pat Robertson, Jerry Falwell jr. oder Franklin Graham, wenn auch weniger erfolgreich, da durch die Dynamik von Repräsentation und Kooptation an die hispanische Minderheit gebunden.

Die Ziele der NHCLC werden in acht »Directives« beschrieben, die näher zu analysieren interessant wäre, was hier aber den Rahmen sprengen würde. Es geht in der Terminologie der religiösen Rechten erstens um Abtreibung. Zweitens wird »justice« zum Thema gemacht. Dies allerdings nicht als soziale Gerechtigkeit, sondern als retributive – als Wiederherstellung eines abstrakten Gleichgewichts, hergestellt durch Belohnung und Strafe – sowie zum anderen im Kontext von Mitleid. Drittens wird Religionsfreiheit thematisiert, und zwar als Ablehnung der Überprüfung religiöser Aktivitäten von Abgeordneten seitens des Staates. Viertens wird das Thema Familie durch Informationen seitens der religiös rechten Organisation Focus on the Family bedient. Fünftens – und dies ist eine wichtige Ausnahme – wird Dienst an der Schöpfung durch die Kooperation mit dem eher progressiven Evangelical Environmental Network und durch eine umfängliche biblische Begründung von Umweltgerechtigkeit fokussiert. Sechstens soll Einfluss genommen werden für eine Verbesserung des öffentlichen Schulsystems. Dieser Fokus dürfte der Tatsache geschuldet sein, dass die meisten der Latino-Kinder öffentliche Schulen besuchen. »Mitleid handelt«, siebtens, ist eine Partnerschaft mit

62 Einen solchen Posten hat auch Gabriel Salguero, der Vorsitzende der fortschrittlichen Latino-Organisation NaLEC. Siehe 3.4.3.5.

der *faith-based* NGO *Convoy of Hope* mit dem Fokus auf einer Kombination aus karitativer Hilfe und Unterstützung zur Selbsthilfe für Bedürftige in aller Welt. Die Jugendarbeit, achtens, wird nur durch einen Wertekanon präsentiert, aber nicht näher erläutert. Während das Gros dieser Zielsetzungen der Agenda der religiösen Rechten entspricht, ist gegenüber der Praxis der *alten* religiösen Rechten eine leichte Öffnung zu eher progressiven Positionen zu beobachten. Dies ist sicherlich zum einen Ergebnis der Arbeit mit einer hispanischen Klientel und zum anderen im politischen Effekt eine Art Querfront-Strategie.

In der Sektion »News« werden Presseberichte über Äußerungen von Rodriguez zur Politik reproduziert. Neben einem inspirierenden Lunch-Treffen zum Thema Strafrechtsreform mit Ivanka Trump und Jared Kushner⁶³ und der Unterstützung für die Nominierung des konservativen Richters Kavanaugh⁶⁴ wird vor allem die Immigrationsthematik behandelt. Der Widerspruch zwischen den genuinen Interessen der Latino-Klientel der NHCLC und der radikalen Einwanderungspolitik Präsident Trumps macht die Thematik zu einem Drahtseilakt, den Rodriguez meisterhaft vollführt. Er bedient republikanische Standards mit einer immer wiederkehrenden Betonung von Legalität und gelegentlichen kleineren Diffamierungen, wie beispielsweise dem Hinweis auf die »birthing industry«, um Staatsbürgerschaft für Babys durch Geburt zu erreichen. Andererseits modifiziert er Vorschläge Trumps und rät beispielsweise von einer Verfassungsänderung zur Abschaffung des Geburtsrechts ab.⁶⁵ Er schaltete eine Anzeige in der *New York Times*, dass »Immigranten und Immigration die USA stärken«. ⁶⁶ Im Zusammenhang mit der »Karawane« von Migranten aus Zentralamerika bekräftigt Rodriguez die Pflicht von Christen, Bedürftigen zu helfen, überträgt das aber den Kirchen in Mexiko und Zentralamerika mit dem Argument, dass Staaten ihre Grenzen schützen müssen und illegaler Übertritt – vor allem von den 70 % jungen Männern in der Karawane – eben ein Gesetzesbruch sei. Wie sich die objektiven

63 How evangelicals teamed up with the White House on prison reform (<http://nhclc.org/how-evangelicals-teamed-up-with-the-white-house-on-prison-reform-2/>, zugegriffen 08.12.2020, aus: <https://religionnews.com/2018/05/25/how-evangelicals-pushed-prison-reform-for-the-trump-white-house/>, zugegriffen 25.05.2018).

64 7 Reactions From Christian Leaders to Trump's Nominee Brett Kavanaugh for US Supreme Court. The Rev. Samuel Rodriguez (u.a. Franklin Graham, Family Research Council President Tony Perkins) siehe: <http://nhclc.org/7-reactions-from-christian-leaders-to-trumps-nominee-brett-kavanaugh-for-us-supreme-court/> (Zugegriffen 08.12.2020); von Rodríguez für seine Website entnommen aus: <https://www.christianpost.com/news/7-reactions-from-christian-leaders-trump-nominee-brett-kavanaugh-us-supreme-court.html> (Zugegriffen 08.12.2020).

65 »We Could Do Better« – Trump Faith Advisor Says President Should Talk About More than Immigration (<http://nhclc.org/we-could-do-better-trump-faith-advisor-says-president-should-talk-about-more-than-immigration/>); von Rodríguez entnommen aus <https://www1.cbn.com/cbnnews/us/2018/november/we-could-do-better-ndash-trump-faith-advisor-says-president-should-talk-about-more-than-immigration11.1.2018>) (Zugegriffen 21.01.2019).

66 »How We Treat Immigrants Reflects Our Values«: Christian Leaders Publish Pro-Immigration NYT Ad (<http://nhclc.org/how-we-treat-immigrants-reflects-our-values-christian-leaders-publish-pro-immigration-nyt-ad/>); entnommen aus: <https://www1.cbn.com/cbnnews/us/2018/july/how-we-treat-immigrants-reflects-our-values-nbsp-christian-leaders-publish-pro-immigration-nyt-ad>) (Zugegriffen 05.07.2018).

Spannungen weiter auswirken, wird sich in der Entwicklung des aktuellen Streits um die Mauer-Finanzierung versus DREAMer-Frage bzw. DACA (Deferred Action for Childhood Arrivals) noch zeigen.

Rodriguez befindet sich als Repräsentant von Kirchen der Hispano-Community und zugleich als Repräsentant der religiösen Rechten in einer schwierigen Lage. Er löst die entsprechenden Probleme bisher legalistisch. Zu beobachten wäre, wie er reagiert, wenn die Politik des Präsidenten an der mexikanischen Grenze zu schweren Menschenrechtsverletzungen oder Brüchen positiven US-amerikanischen Rechts führt.⁶⁷

3.4.1.4 *Prosperity Gospel*: MANAGEMENT

Im politischen Handlungszusammenhang auf sehr ähnliche Ziele gerichtet wie die religiöse Rechte der Formation GESETZ, werden in der Formation MANAGEMENT diese politischen Handlungsorientierungen religiös nicht über Legalismus, sondern über Charisma hervorgebracht. Die charismatische Linie der religiösen Rechten, bisher mit den Namen Copeland, Hagin, Paula White und Joyce Meyer identifiziert, wird von John Fea um Joel Osteen, Benny Hinn, T.D. Jakes, Creflo Dollar und Darrell Scott erweitert. Alle diese Akteure haben gut gehende religiöse Unternehmen, so genannte *Megachurches*, mit denen sie für das Versprechen, den Gläubigen zu Reichtum und Gesundheit zu verhelfen, Millionen von Dollar einnehmen.

Kasten 3.3: Megachurches.⁶⁸

Weltweit lässt sich seit den 1980er Jahren etwa beobachten, dass extrem große Kirchen entstehen, die sehr häufig keiner älteren Konfession bzw. Denomination mehr angehören. Dies sind Gründungen von charismatischen Führern (Max Weber) und werden von diesen folglich in der Regel autoritär geführt. Das Phänomen hat sich in den USA aus den Evangelisierungsunternehmen heraus entwickelt, die Heilung und wirtschaftlichen Wohlstand auf dem Programm haben. Über die USA hinaus ist es heute am stärksten Asien und Afrika verbreitet. In Lateinamerika ist es ebenfalls von Bedeutung, insbesondere, wenn es um Einflussnahme auf Politik geht. Für die USA kursiert die folgende Schätzung der quantitativen Zunahme: 350 Organisationen 1990, 600 im Jahr 2000 und etwa 1.600 um 2012.

Die Forschung zu MC steht noch am Anfang. In den unten genannten Quellen werden die Organisationen wie folgt beschrieben. Die Zahl der sonntäglichen Kirchenbesucher variiert zwischen minimal 2.000 und (wie von der Yoido Kirche aus Korea berichtet) 480.000 Menschen. Häufig sind die MC nicht an Denominationen gebunden (40% in den USA) oder sie sind in Denominationen wie etwa den Assemblies of God quasi-selbständige Einheiten. Sie sind personalistisch organisiert um einen (meist männlichen) charismatischen Führer. Dieser agiert normalerweise autoritär und mit großer Machtdistanz zu den Anhängern. Ihm wird assistiert von vollzeit bezahlten Assistenz-Geistlichen und Verwaltungsangestellten. Ein Großteil der geistlichen Arbeit wird ausgelagert in familien- oder interessenzentrierte Zellgruppen in den Wohnungen der Mitglieder. Die Botschaft

67 Da der Redaktionsschluss für das USA-Kapitel Ende Dezember 2018 war, wird die weitere Entwicklung hier nicht verfolgt.

fokussiert in der Regel wirtschaftlichen Wohlstand, traditionelle Familie, eine christliche Prägung der jeweiligen Nation sowie die Strategien, dies zu erreichen. Die Selbstpräsentation der Führer hebt finanziellen Erfolg bei intakter Familie hervor sowie eine Performance ähnlich der von *Motivational Speakers* in Industrieunternehmen. Die Gebäude sind meist große, stadionartige Veranstaltungshallen (20.000 und mehr Sitzplätze sind nicht selten) oder auch Sportarenen. Ihre Architektur und die Performance der religiösen Veranstaltungen ist weitgehend frei von traditioneller religiöser Symbolik und konnotiert stattdessen Großveranstaltungen von *Motivational Speakers* oder auch *State of the art*-Musikkonzerte mit Hang zur Trance. Die Gebäude liegen oft in suburbanen und verkehrstechnisch gut zugänglichen Orten und haben große räumliche Ausdehnung. Die *Compunds* beherbergen meist noch Geschäfte für Merchandise, Food-Courts, Parkplätze, Ton- und Videostudios für die Produktion eigenen Materials, Verwaltungstrakte und Orte für weitere Service-Angebote. Die para-kirchlichen Angebote stellen in der Regel einen Ausschnitt aus den folgenden Aktivitäten dar: Berufsberatung und -training, Entwicklung vermarktbarer Fähigkeiten, Finanzberatung, Elternschaftsseminare, Eheberatung, Kinderhorte, vor- und nach-schulzeitliche Kinderbetreuung, Jugendprogramme, Alphabetisierung, Privatschulen, Privatuniversitäten, Gesundheitsberatung, Kliniken, Gemeinwesenarbeit, Migrantenprogramme, Team-Sport und Fitness – all dies in deutlich stärkerem Maße als etablierte protestantische Kirchen (Brunn, S. 2349, Tab. 123.4 und 123.5, siehe unten im Kasten). Die Organisationen fungieren durch normalerweise sehr hohe Einkommen (Beiträge, Spenden, Geschäfte mit Merchandise, Audio- und Videoproduktion usw.) als Wirtschaftsunternehmen, die in der Lage zur Kapitalallokation in religionsfremden Bereichen sind (Immobilien- und Börsenspekulation, Bildungsmarkt, Medien usw.). Zudem bilden sie für ihre Führer eine Basis, um politisch tätig zu werden.

Soziale Drehscheiben für Prominente, Politiker und andere

Die zunehmende Größe dieser sehr großen Kirchen bedeutet, dass sie in der Lage sind, die Aufmerksamkeit von Politikern, Regierungschefs, Managern und sogar Sport- und Medienberühmtheiten auf sich zu ziehen. ... Es ist auch nicht ungewöhnlich, dass Möchtegern-Politiker zu Besuch kommen, um die Stimme der Tausenden von Anwesenden zu umwerben. Ebenso machen die Namen dieser Kirchen und ihrer manchmal berüchtigten leitenden Pastoren oft Schlagzeilen, weil sie entweder Gutes tun oder in einen Skandal verwickelt sind. (Brunn 2015, 2345)

Reich, schön und mächtig Ein Blick auf die Website der Paula White Ministries⁶⁹ zeigt eine technisch ausgereifte Präsentation, stark personalisiert auf die Pastorin: eine »celebrated author, teacher, mentor, popular TV personality, entrepreneur and spirit-led preacher of God's Word« mit einer »groundbreaking role in Christian ministry«. Mit ihrem perfekten modischen Styling wirbt White selbst für die erstrebenswerte christliche Existenz in Reichtum, Gesundheit und Schönheit. Die Glaubensgrundsätze des

68 Quellen: Global: Brunn 2015; Bird 2017. USA: Hartford Institute for Religion Research 2010. Zentralamerika: PROLADES 2011.

69 <https://paulawhite.org/> (Zugegriffen 04.07.2020).

Ministry präsentieren die meisten evangelikalen Standards. Es fällt auf, dass die Bibel ganz im Stil der älteren Konservativen als Reservoir von Prinzipien gesehen wird, die anzuwenden seien. Die Errettung von der ewigen Verdammnis wird eindeutig auf das persönliche Bekenntnis zu Jesus Christus als Herr eingeschränkt – eine verbreitete evangelikale Formel für Gruppenzugehörigkeit. Interessant ist, dass White mit der prämillenaristischen Tradition auf eine subjektivistische Weise bricht. Das Reich Gottes – sonst als gleichbedeutend mit der Wiederkunft Christi oder als radikale Transformation der Gesellschaft verstanden – ist nach White »in uns« und wird dadurch manifest, dass wir den Lehren Christi gehorchen. Das Reich Gottes wird damit eine intime Angelegenheit der einzelnen Gläubigen, und insofern Christi Lehren auf Prosperität zielen, ist das Streben nach Reichtum, Gesundheit und Schönheit nun auch identisch mit der Realisierung des Reiches Gottes. Dementsprechend werden die Lehren Jesu von White auf der Website und in verlinkten Videos zunächst auf die private Lebensgestaltung interpretiert.

In zweiter Linie, aber deutlich, rückt White auch die die Politik ins Blickfeld ihrer Klientel. Die Sektion »Mission« ihrer Website zeigt White vom Rednerpult des US-Präsidenten aus redend. In dieser Sektion wird der charismatische Legitimationsmodus besonders deutlich, wenn man erfährt, dass White eine Vision von Gott gehabt hat, der zufolge alle, die »unter den Klang ihrer Stimme fallen, gerettet werden; die anderen aber in die Finsternis fallen«. So vorinformiert erfährt man dann, dass ihr Auftrag ist, Wahrheit, Transformation, Ganzheitlichkeit und Glück zu verbreiten. Sie erwartet, dass ihre Arbeit zu einer »new era of what God is doing in the earth« beiträgt, in der sich »power of God« für wahren »change« manifestiert.⁷⁰ Bei »Global News« wird man von einem weiteren Bild Whites am Rednerpult des Präsidenten begrüßt, hinter ihr andächtig versammelt Trump, seine Frau, seine Tochter, der Vizepräsident und ein unvoreilhaft dreinschauender katholischer Prälat.⁷¹ Des Weiteren findet man Stellungnahmen von White zu Fachfragen der Politik im engeren Sinne – wenn es darum geht, Präsident Trump zu preisen. Beispielsweise lobt sie die Ablösung des NAFTA-Abkommens durch USMCA als einen Schritt zu mehr US-Freundlichkeit und einen Erfolg für US-amerikanische Farmer und Arbeiter. Die neuen Probleme für die mexikanischen Arbeiter werden mit keinem Wort erwähnt. Stattdessen zieht sie ein Maximum an identitätspolitischen Profit, indem sie dem nationalen Egoismus und einem idealisierten Selbstbild huldigt: Die US-Amerikaner seien die großzügigsten Menschen der Erde, und wenn die USA prosperierten, so habe die ganze Welt etwas davon.

Kasten 3.4: Paula White zu NAFTA/USMCA-Freihandelsvertrag.⁷²

November 30, 2018

PASTOR PAULA PROVIDES STATEMENT ON SIGNING OF USMCA - WHITE HOUSE

I am pleased to announce my support of President Donald J. Trump's signed agreement

70 Der Korrektheit halber sei erwähnt, dass es auch mehrere karitative *Ministries* gibt (Africa Orphans, Prison Inmate, Local Outreach and Emergency-Relief), für die man spenden kann.

71 <https://paulawhite.org/global.html> und <https://paulawhite.org/paula.html#news1-25> (Zugegriffen 04.07.2020).

with Mexico and Canada in the renegotiation of the North American Free Trade Agreement (NAFTA). I support the new United States-Mexico-Canada Agreement (USMCA) as it will be a mutually beneficial win for North American farmers, ranchers, businesses, and workers.

Americans are the most compassionate and generous people on the planet and I believe when Americans prosper, the world becomes the beneficiary. The new United States-Mexico-Canada Agreement will create more balanced, reciprocal trade that supports high-paying jobs for Americans and grows the North American economy.

All agreements over time need to be re-evaluated and adjusted and the 24 year old NAFTA needed to be replaced with the more America friendly USMCA. I am confident the prosperity that results from this new trade agreement will be used help the hurting around the world.

God bless America!

Mehr noch als für internationale Wirtschaftsangelegenheiten fühlt sich White berufen, den Glauben des Präsidenten zu kommentieren. Vielleicht sollte man besser sagen: in der Öffentlichkeit eine illusionäre Vorstellung über den Glauben Trumps zu verbreiten, wozu Trumps Reden und Handeln rein gar nichts beitragen. An Thanksgiving (21.11.2018) machte Paula White deutlich, wie Donald Trumps Glaube sein Handeln als Präsident leite, wie sehr die Nation mit ihm als Präsidenten gesegnet sei und dass Gott manchmal die unwahrscheinlichsten Leute benutze, um seine Pläne voranzubringen. Zur Vorbereitung der Midterms postete sie am 23.10.2018 »The truth about our President«: Trump liebe das Volk und er liebe Gott. Deshalb müsse man dringend zu den Wahlen gehen.

Die Vorbereitung des Wahlkampfes ist auch Gegenstand eines am 29.01.2019 bei Kenneth Copeland Ministries gezeigten Videos mit Paula White,⁷³ das eine genauere Analyse wert wäre. Mit stark nationalistischer Symbolik eingeleitet, belehren als wichtig apostrophierte Menschen (einer mit »background in the corporate world«) darüber, dass man Bürger nicht nach Klasse oder Rasse, sondern nach Religion einstufen solle; dass es viel Christenverfolgung gäbe; dass Paula White »doesn't do politics, but does God«; dass die »leftists and liberals« vom Teufel seien wie der Zauberer Elymas in der Apostelgeschichte (13, 8ff.); und dass dies auch für die Demokraten gelte, die für Abtreibung seien – und schließlich, dass es vom Teufel sei, nicht zur Wahl zu gehen.

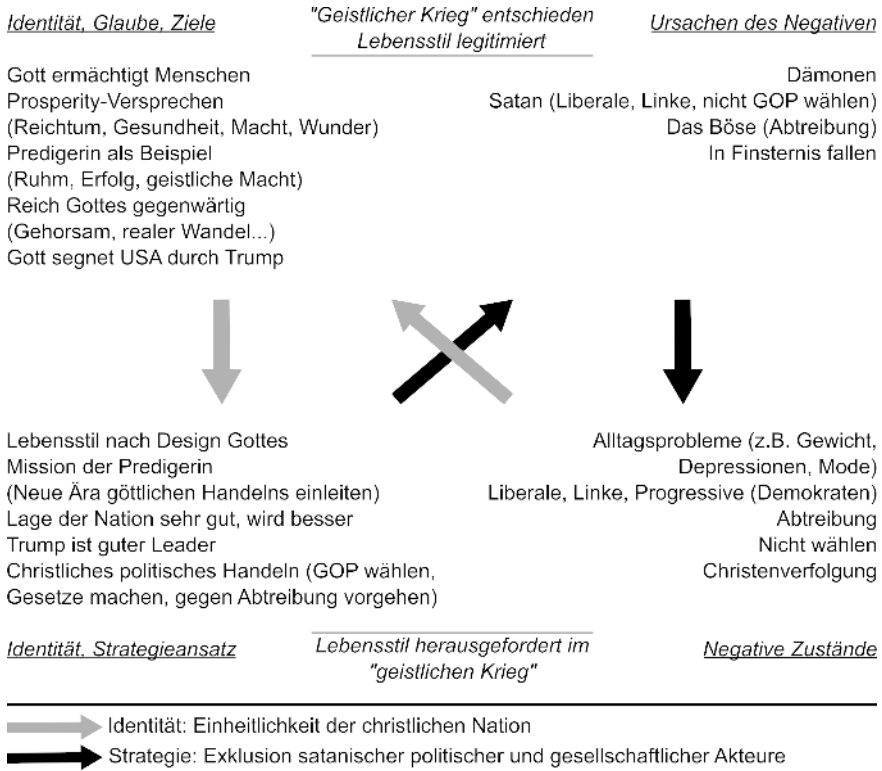
Habitus des Reichwerdens Obwohl die *Prosperity*-Fraktion der neuen religiösen Rechten der Formation MANAGEMENT zuzurechnen ist, lohnt es sich, die Habitus dieser Fraktion und der Independent Network Charismatics getrennt voneinander zu untersuchen.⁷⁴

72 Quelle : <https://blog.paulawhite.org/2018/11/official-statement-on-usmca-signing-by.html>. (Zugegriffen 04.07.2020).

73 *Believer's Victory*-Video : »The Truth About Our President«, Kenneth Copeland Ministries, 23.10.2018 (Zugegriffen 29.01.2019). Im Gespräch : George and Terri Pearsons, Buddy Pilgrim, and Paula White-Cain (www.kcm.org/watch/tv-broadcast/the-truth-about-our-president).

74 Ich beziehe mich hier exemplarisch auf Paula White.

Abbildung 3.10: Habitus der Prosperity-Rechten (Quadrat)



Im Großen und Ganzen lässt dieser Habitus wenig Raum für negative gesellschaftliche Bedingungen. Die Strategie besteht vielmehr darin, positive Erwartungen zu wecken und Haltungen zu fördern, die dann in politisch erwünschte Strategieansätze überführt werden. Die Religionsunternehmerin rahmt ihr Angebot zwar immer wieder mit der verbreiteten Metapher vom geistlichen Krieg, bei genauerem Hinsehen wird jedoch nur geringes Gewicht auf die Darstellung der Gegner und den Konflikt als solchen gelegt. Hier geht es vielmehr um Lebensstil, und zwar um einen stark an Konsum, gesellschaftlichem Aufstieg, Reichtum, Macht, Einfluss, Gesundheit und Beauty orientierten Stil. Bei den negativen Erfahrungen nehmen dementsprechend Alltagsprobleme, etwa mit Übergewicht, depressiven Zuständen, Modeproblemen usw. einen recht breiten Raum ein. Diese Art von Problemen wird konterkariert vom leuchtenden Beispiel der Unternehmerin selbst, als einer gut aussehenden und in den allermeisten Lebensbereichen höchst erfolgreichen Dame. White selbst wird zum religiösen Ideal.

Neben dem Alltag der gehobenen Schichten kommt nur noch Politik zur Sprache. Wie auch bei der neuen alten Rechten werden hier Linke, Liberale und Progressive sowie schließlich Demokraten, Abtreibung und Abstinenz bei Wahlen als wichtige Probleme benannt. Christenverfolgung wird eher beiläufig erwähnt, kann aber als Pendant zur Problematisierung des Islams bei der alten religiösen Rechten gesehen werden. Auch

die Ursachenzuschreibung zu den negativen Erfahrungen bleibt dünn und rein religiös. Entsprechend der Doktrin der geistlichen Kriegführung begegnen einem Dämonen, der Satan und das Böse. Die Hölle wird als Fallen in die Finsternis euphemisiert und zugleich für die besser geschulte Klientel ihrer allzu mythischen Konnotationen entkleidet.

Der Schwerpunkt dieses Habitus liegt auf den Idealen und Zielen. Hier wird die Identität geformt, die im gesellschaftlichen und politischen Handeln den Kurs der Republikaner unterstützen soll. In dieser Formation ermächtigt Gott die Gläubigen, anstatt Forderungen zu stellen. Er liebt sie und gibt ihnen die Kraft, sich durchzusetzen. Zudem verspricht Gott ihnen Reichtum und Gesundheit, die er durch Wunder zu vermitteln weiß. Exemplifiziert wird dies auf der Website textlich und visuell durch die Inszenierung der Unternehmerin selbst, die – wie bereits gesagt – mit ihrer Person die Realisierung des Reiches Gottes in einer neuen Ära durch Reichtum und Schönheit exemplifiziert. Errettung wird dementsprechend als Transformation des Menschen in der Gegenwart aufgefasst. Eine wichtige Rolle spielt der Blick auf die Nation. Sie ist von Gott gesegnet durch den neuen Führer Donald Trump, der Gott liebt und von seinem Glauben geleitet ist.

Damit sind die Bedingungen für die Identität und die Strategieansätze der Bewegung gegeben. Die Probleme des Alltagslebens beantwortet man damit, dass man einen Lebensstil nach dem »Design Gottes« anstrebt; genauer, dem Beispiel der Religionsunternehmerin folgt. Deren besondere Mission besteht genau genommen in einer Art göttlicher Politik. Mit dem oben zitierten Satz Paula Whites »sie mache nicht Politik, sie mache Gott« euphemisiert sie ihr hochpolitisches Handeln im Blick auf das Verbot der Parteienwerbung (Johnson Amendment) und verleiht ihm zugleich höhere Weihen. Sie bringt also das rettende Wissen um Christus, bringt Freiheit, Wahrheit und Wandel; und somit arbeitet sie daran, eine neue Ära göttlichen Handelns und einen gesellschaftlichen Wandel durch die Macht Gottes mit herbeizuführen. Das läuft bei White ganz direkt auf die Unterstützung Donald Trumps hinaus. Dieser wird sehr häufig als ausgezeichnete Führer des Landes herausgestellt. Dementsprechend wird die Lage der Nation als sehr gut und auf dem Weg zu einer weiteren Verbesserung befindlich dargestellt. Politische Aktionen, an denen sich auch normale Christen beteiligen sollen, sind die Stimmabgabe »für die Bibel« bei Midterms 2018, das Durchsetzen des Schulgebets und damit der »Religionsfreiheit«, Vorgehen gegen Abtreibung und Einsatz für religiöse Gesetzgebung.

Zusammenfassend handelt es sich bei diesem Prosperitätsdiskurs um ein religiöses Angebot an die konsumorientierte Mittelschicht, das an der Prävention dieser Personen ansetzt. Er setzt nicht so sehr beim Anprangern schlechter gesellschaftlicher Bedingungen an, wie dies die Jeremiaden der alten religiösen Rechten tun. Er ist nicht nachfrage-, sondern angebotsorientiert, indem er die Aufstiegspräventionen dieser Klientel mit idealen Zielvorstellungen von Reichtum, Gesundheit und Schönheit ködert. Allerdings sind für diese Klasse von Menschen die Republikaner keineswegs die selbstverständliche Option. Umso wichtiger ist es für die politischen Ziele der religiösen Rechten, das religiöse Wohlstandsversprechen mit konkreten politischen Aktionen und Optionen in Verbindung zu bringen, wie etwa mit der Neuverhandlung des Freihandelsabkommen zwischen den USA, Kanada und Mexiko. Zusätzlich ist es wichtig, die Person

des herrschenden republikanischen Politikers – in unserem Falle Trump, früher aber auch G. W. Bush und Ronald Reagan – mit so viel religiöser Bedeutung zu schwängern, wie möglich. Auf diese Weise läuft die politische Handlungsorientierung trotz unterschiedlicher Einschätzung negativer gesellschaftlicher Bedingungen und religiöser Ideale hier auf ziemlich genau dasselbe heraus wie in der alten religiösen Rechten. Schließlich kann man an Paula White in besonderem Maße den Tauschhandel von religiöser Legitimierung eines herrschenden Politikers gegen soziales Prestige des religiösen Experten beobachten. Ein Meisterstück in dieser Hinsicht war die – oben bereits genauer beschriebene – Behauptung, Trump zum Glauben geführt zu haben.

3.4.1.5 Independent Network Charismatics (INC): MANAGEMENT

Auch die INC bedienen eine präventive Klientel, allerdings eine jüngere mit etwas anderen Präventionen. Man könnte vielleicht sagen, dass diese Akteure statt einer »kosmetisch-politischen« Orientierung (wie White) eine kosmisch-politische Programmatik verfolgen, insofern als ein radikaler Gesellschaftsumbau in den Rahmen kosmischer Vorgänge gestellt wird. Ähnlich dem oben genannten *Discipleship Movement* handelt es sich hier um eine dezentral vernetzte, in der Entstehung befindliche, aber bereits mit einem eigenen Stil versehene Strömung in der Formation MANAGEMENT (Christerson und Flory 2017). Sie verbindet sich mit den Namen Bill Johnson (Bethel Church, Redding), Mike Bickle (International House of Prayer, Kansas City), Cindy Jacobs (Generals International, Red Oak), Chuck Pierce (Glory of Zion Ministries, Corinth), und Ché Ahn (Harvest International Ministries, Pasadena).

Apostel und Propheten Diese Personen haben sich selbst den Titel »Apostel« gegeben. Diese Form Titel – insbesondere, wenn er für die Selbstkonsekration verwendet wird – geht mit einem autoritären Selbstverständnis des Trägers einher; er impliziert insbesondere dessen Unabhängigkeit von allen möglichen anderen Autoritäten; und insinuiert unmittelbare und umfassende göttliche Wahrheitsvermittlung und somit auch politische Prophetie. Wie viele andere neu entstehende religiöse Bewegungen – so etwa auch die Latter Rain-Bewegung in den 1940er Jahren – sitzen diese Gruppen gewissermaßen parasitär auf den bereits vorhandenen Strukturen der Pfingstbewegung, der charismatischen Bewegung und der Evangelikalen auf. Ihre »unique selling position« besteht darin, dass sie im Netzwerk der bestehenden religiösen Identität einige wenige, aber signifikante Dispositionen verändern. Eine erste Neujustierung ist die Apostolizität und damit die Einführung eines neuen Autoritätsverständnisses. Ein zweiter Faktor ist eine starke Betonung von Wundern, die zwar auch in der traditionellen Pfingstbewegung prinzipiell beschworen werden, hier aber als etwas Besonderes und Neues vermarktet werden. Ein dritter, ziemlich wichtiger Faktor ist eine Veränderung im Zeitverständnis. Das Reich Gottes – im theokratischen Sinne und gesellschaftspolitisch verstanden – kann angeblich in der Geschichte aufgebaut werden, wodurch ein grundsätzlich optimistisches Bild der Zukunft entsteht. Schließlich bearbeiten die Apostel die ihnen locker zugeordneten Gruppen nach dem Vertriebskonzept des Multilevel Marketing, das heißt mit dem Versprechen, dass jeder, der eine eigene Gruppe eröffnet, in kürzester Zeit Erfolg haben wird. Im Unterschied zur *Prosperity*-Bewegung mit individuellen

Ministries ohne Kooperation sind die Independents rührige Netzwerker. Die Kontakte entstehen allerdings nicht nach einem festen Muster, wie etwa im Discipling oder der Church Growth-Bewegung, sondern spontan und eher zufällig. Damit hängt es letzten Endes von den Fähigkeiten einzelner Anführer ab, von wie vielen eigenen Anhängern und anderen Anführern er als charismatischer Führer akzeptiert wird und wie weit seine Einflussosphäre reicht. Die Bewegung ist sozusagen informell hierarchisch. Die an die Klientel vermarkteten Heilsgüter sind weniger Doktrinen und Predigten als vielmehr enthusiastische Erfahrungen und Erlebnisse der Erfüllung mit »power«, beispielsweise bei kollektiven Handauflegungen in den religiösen Events. Wenig rationaler Diskurs, dafür aber viel Emotion über virale Kommunikation, Social Media in Formaten für das Smartphone und so weiter, ist die Kommunikationsweise, mit der die INC insbesondere für jüngere Personen interessant und attraktiv wirkt.

Im Unterschied zur *Prosperity*-Strömung steht hier auch nicht individueller Wohlstand und Gesundheit im Zentrum, sondern die Teilhabe an einem spirituellen kosmischen Kampf, um die Welt zu verändern – eine Anleihe bei der älteren *Dominion*-Doktrin. Die INC-Experten haben die ältere Doktrin mit ihren monarchistischen Metaphern gewissermaßen systemtheoretisch modernisiert. Der »*Seven Mountain Dominionism*« lehrt, dass die Gläubigen beauftragt seien, »sieben kulturelle Berge« zu erobern: Religion, Wirtschaft, Erziehung, Familie, Medien, Kunst und schließlich die Regierung. Dies soll nicht durch eine Umwälzung der Strukturen geschehen, sondern dadurch, dass Anhänger der Bewegung, von Gott eingesetzt, in den unterschiedlichen Subsystemen leitende Posten einnehmen – eine extrem angepasste religiöse Kontrollstrategie also. Nach Auskunft von Brad Christerson und Richard Flory (2017) gibt es allerdings keine ausgeprägten Vorstellungen davon, was mit einer solchen Kontrolle anzufangen sei. Es gäbe in der INC-Bewegung zwar eine eher emotionale Einstellung gegen Abtreibung und Ehe von Homosexuellen, aber keine Ideen darüber, wie etwa Armut zu reduzieren oder internationale Konflikte zu lösen seien (Briggs 2018).

Kasten 3.5: Politische »Prophetien« – INC, Mike Bickle.⁷⁵

Politische »Prophetien« und das Zerfleddern biblischer Texte – das Beispiel Mike Bickle
In einer Rede im Jahr 2011 hat Mike Bickle dargelegt, dass Millionen von Juden ermordet worden seien, weil sie nicht Jesus als ein Geschenk Gottes an sie akzeptiert hätten. Bickle verwendete den Vers 16,16 aus dem Buch des Propheten Jeremia, um zu erklären, warum Hitler die Juden hat ermorden können. Bickle führt aus:

»Der Herr sagt, ›Ich werde allen 20 Millionen die Chance geben, auf die Fischer zu antworten. Und ich schenke ihnen Gnade.‹ Und er sagt, ›Und wenn sie auf die Gnade nicht antworten, dann werde ich die Jäger schicken.‹ Und der berühmteste Jäger in der jüngeren Geschichte ist ein Mann namens Adolf Hitler.« (Mike Bickle, zitiert in M.E. Johnson 2016).
In Anbetracht dessen, dass Hitlers »Jagd« Erfolg hatte mit dem Tod von 26 Millionen Russen, vorwiegend Zivilisten, und 6 Millionen Juden, ebenfalls Zivilisten, fragt man sich natürlich, was Herr Bickle mit dem Gnadenzuspruch meint, auf den diese Menschen besser geantwortet hätten. Und wer sind die »Fischer«? US-amerikanische Missionare? Wer auf die Zumutungen der religiösen Rechten nicht positiv reagiert, wird folglich auf Got-

tes Wunsch von der säkularen Rechten abgeschlachtet?

Zur Exegese: Der Text nach Luther (2017) lautet:

»Siehe, ich will viele Fischer aussenden, spricht der Herr, die sollen sie fischen; und danach will ich viele Jäger aussenden, die sollen sie fangen auf allen Bergen und auf allen Hügeln und in den Felsklüften. Denn meine Augen sehen auf alle ihre Wege, dass sie sich nicht vor mir verstecken können, und ihre Missetat ist vor meinen Augen nicht verborgen. Aber zuvor will ich ihre Missetat und Sünde zwiefach vergelten, weil sie mein Land mit ihren toten Götzen unrein gemacht und mein Erbland mit ihren Gräueln angefüllt haben.« (Jer. 16,16ff.)

Der historische Kontext ist die Bedrohung Israels durch das babylonische Reich; und die Kritik richtet sich gegen die Jerusalemer Oberschicht, die die Vorgaben des Gesetzes für eine an Recht (*Mishpat*) und Gerechtigkeit (*Zedakah*) orientierte Gesellschaft mit Füßen tritt, weil sie Reichtum und Gesundheit nur für sich selbst bei Unterdrückung der Landbevölkerung und der armen Stadtbevölkerung sucht und anstelle Jahwes Götzen aus Edelmetallen anbetet – also nach den Prinzipien der Prosperity Prosperity- und der Dominion Dominion-Doktrin, moderner Formen des Götzendienstes, verfährt.

Man kann sich schließlich fragen, ob Mister Bickle sich einmal Gedanken darüber gemacht hat, wie der Herr wohl mit Jenen verfahren wird, die ihm das Wort im Munde herumdrehen.

Ideen im Blick auf die Präsidentschaft gibt es allerdings schon. Nicht wenige Vertreter dieser Strömung folgen Lance Wallnau und sehen Trump als eine Cyrus-Figur: ein nicht-israelitischer König, den Jahwe salbt, um die Babylonier zu besiegen. In ähnlicher Weise soll Gott Donald Trump zum Präsidenten gemacht haben, um Feinde zu besiegen und die Nation wiederherzustellen. Wallnau stellte anlässlich eines Treffens mit Trump vor dessen Kandidatur auch die politische Frontstellung klar. Trump müsse sein Werk fortsetzen als »Abrissbirne des Geistes der *political correctness*, die wie Hexenwerk die christliche Gemeinschaft erstickt und einschüchtert« (Christerson und Flory 2017, 100).

Frank Amedia, ebenfalls ein Apostel, hat mit mehreren Aktivisten der INC die unbedingt sehenswerte Website POTUS Shield⁷⁶ gegründet, um den Präsidenten vor satanischen Übergriffen zu schützen. Im ersten Auftritt martialisch und dann in der Aufmachung eher burschikos, stellt sich POTUS Shield als ein »council of prelates« vor, die ein spirituelles Schild herstellen wollen. Ziel dieses apostolischen Netzwerks sei die Affirmation der USA, aber auch die Reformation »of The United States of America as ONE nation under GOD«. Zudem seien die Prälaten in der Lage, »die Strategien des Herrn für unsere Nation zu erkennen, zu deklarieren und zu dekretieren«, und zwar auf der Grundlage der Schrift, die dank »fresh revelation« in neuer Weise verstanden wird.

75 Quelle: Mike Bickle, zitiert in M.E. Johnson 2016.

76 Amedia, Frank. o.J. »Potus Shield«. Potusshield. <https://www.potusshield.com/> (Zugegriffen 13.04.2020). Die Website hat im April 2020 den großen »call to arms« zurückgestellt wegen der »current situation of our country«, d.h. der Corona-Pandemie.

Generals International (GI),⁷⁷ betrieben von Cindy Jacobs, hat das Motto »We train Generals« und gibt so dem allgegenwärtigen Begriff des *leaders* eine militaristische Wendung. Dies versteht sich aus der Rahmung des Weltgeschehens in einem kosmischen Kampf zwischen Gut und Böse, dem so genannten *Spiritual Warfare*, einem Kampf zwischen Gott und dem Teufel, der sich natürlich auf der Erde in Gestalt sozialer Akteure und Ereignisse abspielt. Der Heilige Geist erlaube allerdings, durch Gebete und Prophezeiungen zu erkennen, dass nicht die Akteure selbst der Feind seien, sondern böse Mächte, die hinter ihnen stehen. In ihrer einfachsten Form sei Prophetie, »seeing what God sees, hearing what He's saying, and speaking His truth into a person or circumstance«. In diesem Sinne betreibt Jacobs Aufklärungsarbeit, um die Aktion ihrer Anhänger in die richtige Richtung zu leiten. Denn wer Jesus annehme, habe Autorität über die Finsternis und könne die Betrügereien Satans aufdecken sowie Gottes Liebe in dunkle Orte bringen. Derartiges Orientierungswissen wird unter anderem in der prophetischen Fernsehshow *God Knows* vermittelt. Weiß Gott, was Cindy Jacobs weiß!

Der Webauftritt (30.01.2019) ist nur mäßig personalisiert. Die Botschaft der Homepage setzt sich zusammen aus einem militärisch anmutenden Emblem, einem apokalyptisch anmutenden Hinweis auf den »Global Prophetic Summit« (ein brennender Busch, der wie ein brennender Erdball gestaltet ist), dem Weißen Haus, einem Bild von Mrs. Jacobs mit einem freundlichen Propheten beim Kaffeeklatsch und Hinweisen auf geistliche Kriegführung. Die wenig gestylte, etwas korpulente Dame mittleren Alters fungiert als ideale *Anchor women* für Durchschnittsamerikaner. Die Eindrücke vom Global Prophetic Summit zeigen Altersgruppen zwischen Millennials und Mitt40ern. Bei diesem Event von enthusiastischen Gottesdiensten und Predigten geht es um »empowerment by strategic prophetic words, a time to accelerate, a new move of God, making sense of the chaos, abounding love, strategies for the harvest, restoring the land«, mit dem Ziel, als Botschafter des Heiligen Geistes in die eigene »sphere of influence« zurückzukehren. Auf der Ebene des Diskurses hat der häufige Aufruf zum Gebet die Funktion eines Verweises auf die Botschaft der Prophetin. Das Gebet ist für den US-amerikanischen Durchschnittsprotestanten eine alltägliche Betätigung und seine kognitiven Inhalte tragen stark zur Identitätsbildung bei. Somit sollte die Mobilisierung- und Steuerungskapazität der Prophezeiungen von Frau Jacobs und ihren Kollegen und Kolleginnen nicht unterschätzt werden.

Die prophetische Autorität wird rein charismatisch abgeleitet aus einer angeblichen direkten Ansprache Gottes. »And this is what the Lord was saying to Me this morning... and the Lord says... and the Lord says...« (29.11.2018) etc. Frau Jacobs hat für ihre prophetische Mission ganz besonders »die Nationen« im Visier, denn der Herr hat sie mit folgendem Schriftwort berufen: »Ask of Me the nations for your inheritance, and the ends of the world for your possession.« (Psalm 2,8)⁷⁸ Dieser Zuständigkeit kommt die Prophetin beispielsweise durch eine auf der Website inszenierte Gebetsrally anlässlich

77 <https://www.generals.org/home/Jacobs>, Cindy. o.J. »Generals International«. Generals International. <https://www.generals.org> (Zugegriffen 30.01.2019).

78 ...so die Vorstellung der Propheten-Kollegin Jacobs auf der Morningstar Website (<https://www.morningstarministries.org/biographies/cindy-jacobs>, zugegriffen 30.01.2019).

der ersten 100 Tage Donald Trumps im Präsidentenamts nach.⁷⁹ Der Tag elf wird eröffnet mit folgendem Bibelvers: »Siehe, ich setze dich heute über Völker und Königreiche, dass du ausreißen und einreißen, zerstören und verderben sollst und bauen und pflanzen« (Jeremia 1,10). In den USA unter Trump würden derzeit »ungodly roots« herausgerissen und mit christlichen ersetzt. Das müsse auf jeden Fall schnell geschehen. Denn wenn die Trutzburgen des Verworfenen zerstört werden, so werde der Teufel sofort versuchen, das Vakuum mit noch gottloseren Pflanzen zu füllen. »The first thing needed is clean up D.C. corruption and cronyism. President Trump has strong feelings on this and firm plans to put in place.« Kirche und Staat müssten nun zusammenarbeiten, um wichtige Dinge wie die Abtreibungsfrage, das Kindeswohl, Altersarmut und öffentliche Sicherheit anzugehen. »Trump's business knowledge« sei der Schlüssel zum Armutsproblem. Kurz, es gelte Gott zu preisen, »for He has given this nation a chance to right itself«. Auch andere Tage der Gebetsveranstaltung sind konkreten politischen Themen gewidmet, wie etwa der Revitalisierung von Geschäftswelt und Ökonomie, der Reform von Gesetzen mit Schlüsselfunktion oder der Kabinettsbildung in Zusammenarbeit mit dem Kongress.

Cindy Jacobs ist politisch weniger aggressiv als Paula White, aber auch sie hat eine klare politische Sprache. Schaut man hingegen auf die Website von Mike Bickle,⁸⁰ so findet man eine Festival-artige Szenerie mit feiernden und betenden Millennials, aber keine Politik. Unpräzise und sachlich wirkt Bill Johnsons Bethel Church⁸¹ mit spirituellen Relax-Programmen für gestresste kalifornische End30er: Apostel, Heiliger Geist, und Gebet; keine Politik. Dies heißt nicht, dass Bickle und Johnson sich nicht gelegentlich zu politischen Fragen äußern. Es heißt aber doch, dass die zu den Independent Network Charismatics gehörenden Gruppen im Blick auf die Rolle von Politik in der Öffentlichkeitsarbeit unterschiedliche Strategien verfolgen. Diese Strömung in der Formation MANAGEMENT bildet sich also eher durch Übereinstimmung von Dispositionen, die auf spezifisch religiöse Praxis bezogen sind: Apostolizität, Prophetie, geistliche Kriegführung (mit unterschiedlicher Interpretation des geistlichen Aspekts), Wunder, Stressmanagement usw., weniger aber durch explizite politische Strategie.

Habitus des Herrschens Die Gruppen der INC haben also ein unterschiedliches Profil, was die Präsenz von Politik in ihrer Öffentlichkeitsarbeit angeht. Wenn Sie aber explizit politische Themen aufgreifen, so sind sie übereinstimmend disponiert, das politische Geschehen mit der Metapher des geistlichen Krieges zu interpretieren. In der folgenden Habitus-Skizze werden wir gemäß unserem Interesse an der politischen Dimension religiöser Praxis politisch aktive Experten fokussieren, also hier Jacobs und Bickle.

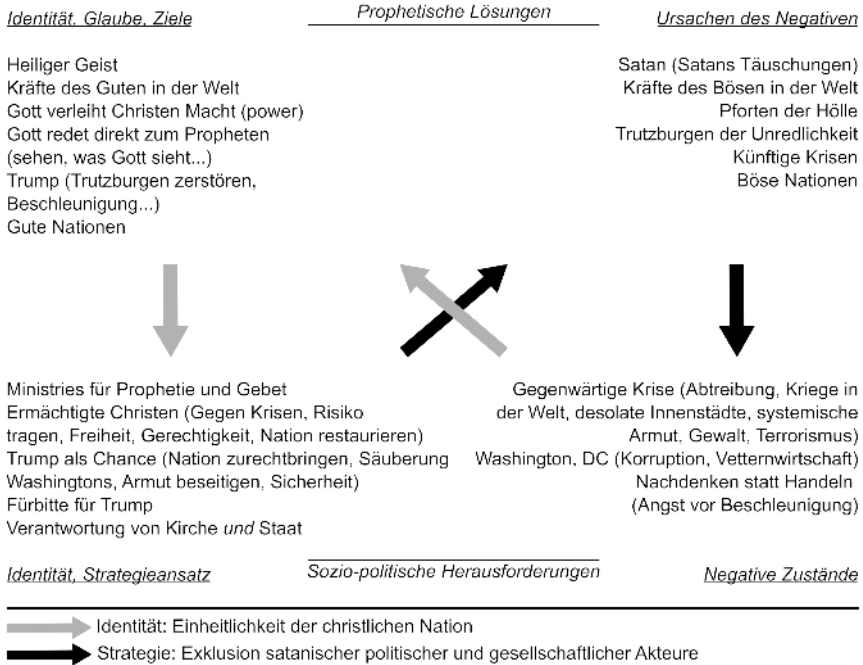
Die starke Konzentration der religiösen Disponiertheit von INC-Gläubigen auf Gebet und Prophetie kann von den Experten durchaus in politische Strategien hinein kanalisiert werden. Dies führt besonders Generals International vor. Die von ihnen zu be-

79 <https://www.generals.org/rpn/single/pray-100-day-11/> (Zugegriffen 30.01.2019).

80 Bickle, Mike. o.J. »International House of Prayer«. <https://www.ihopkc.org/> (Zugegriffen 30.01.2019).

81 Johnson, Bill. 2019. »Bethel Redding«. 2019. <https://bethelredding.com/home> (Zugegriffen 30.01.2019). Johnson, Bill. 2019. »Bill Johnson Ministries«. 2019. <https://bjm.org/> (Zugegriffen 30.01.2019).

Abbildung 3.11: *Habitus der Independent Network Charismatics-Rechten (Quadrat)*



klagenden negativen Zustände kommen sehr detailliert zur Sprache. Unter dem Oberbegriff »gegenwärtige Krise« oder »Chaos« fassen sie Abtreibung, Kriege in der Welt, Verwahrlosung der Innenstädte, Zunahme von (Massen-)Gewalt und Terrorismus zusammen. Besonders interessant ist die Qualifizierung von Armut als systemisches Phänomen. Ganz auf der Linie Trumps liegt die Gleichsetzung von Washington D.C. mit Korruption, Vetternwirtschaft und unredlicher Gesetzgebung. Im Blick auf persönliche Haltung wird besonders eines hervorgehoben: die Angst vor Beschleunigung und die Tendenz, lieber nachzudenken als zu handeln.

Angesichts der konkreten Benennung von Problemen ist es auf den ersten Blick verwunderlich, dass deren Ursachenzuschreibung rein religiös ist, wie bei den anderen Akteuren der religiösen Rechten auch. Der Satan täuscht – weswegen man umso dringender prophetische Wahrheit benötigt. Die Kräfte des Bösen sind in der Welt und errichten ihre Trutzburgen, die Pforten der Hölle tun sich auf, künftige Krisen drohen und böse Nationen (»goat Nations«, Matthäus 25, 31-46) treiben ihr Unwesen.

In der Tat ist es logisch, wenn man den so qualifizierten negativen Zuständen Glaubensinhalte entgegensetzt, die auf Ermächtigung und Prophetie konzentriert sind. Gott gibt den Menschen Power und macht sie risikobereit, um in eine Partnerschaft mit ihm zu Erlösung der Welt einzutreten. Zentrales Thema der Prophetie und somit die Rolle der Religionsunternehmerin selbst. Die Prophetie ist es, die trotz der Täuschungsversuche Satans in der Lage ist, göttliche Wahrheit unmittelbar zu empfangen, »zu sehen

was Gott sieht, zu hören was Gott sagt und seine Botschaft weiter zu verkünden«. Sie offenbart Lösungen für die Probleme, sie korrigiert und macht Mut. Damit zeigt sie auch den göttlichen Ratschluss hinter dem neuen Präsidenten Trump und kann plausibel machen, warum die Beschleunigung politischen Handelns notwendig ist als ein neues Spielzug Gottes, um in der Welt schnell etwas zu ändern – ganz wie Trumps Ankündigungen dies vorsahen. Gute Nationen (»sheep nations«) stehen dem wohlwollend gegenüber.

Damit sind nun auch die religiös-politischen Identitäten und Strategieansätze von Führern und Klientel der Bewegung deutlich. Im Zentrum stehen die Führer der MANAGEMENT-Organisationen mit prophetischem Amt und Gebetstätigkeit. Dabei ist eine ihrer wichtigsten Funktionen die religiöse Interpretation des politischen Geschehens. Prophetisch vermittelte Erkenntnis und das *Empowerment* der Gläubigen mache diese risikobereit, offen für die Beschleunigung der sozialen und politischen Prozesse und aktiv in der Entwicklung von »Strategien der Ernte«, Gerechtigkeit und Freiheit – was schließlich darauf hinausliefere, die Nation zu restaurieren. Präsident Trump sei in diesem Zusammenhang die personifizierte Chance, die Nation wieder zurecht zu bringen, und zwar so schnell wie nötig; die Innenstädte zu revitalisieren, die Armut systemisch zu bekämpfen aufgrund seines Geschäftssinnes, Recht und Ordnung durchzusetzen und, nicht zuletzt, Washington D.C. von der Korruption zu säubern. Den Gläubigen kommt dabei die Rolle zu, für den Präsidenten Fürbitte zu leisten, und zwar in all den soeben erwähnten Angelegenheiten. Das heißt natürlich nichts anderes, als dass sich die Gläubigen durch das Gebet kognitiv und emotional auf die Regierungsführung Trumps einstellen und sich mit ihr identifizieren. Auch bei den INC wird das Jahr 2019 bereits zu Anfang positiv gewertet und mit großen Erwartungen besetzt. Interessant und wichtig ist die Tatsache, dass die Prophetin Jacobs die Kirche und den Staat in gemeinsamer Verantwortung sieht; mit anderen Worten, einen direkten Eingriff religiöser Akteure in Regierungshandeln als Optimum wertet.

Zusammenfassend handelt es sich hier – genauer gesagt: bei Generals International – um eine hochgradig politische Transformationsgestalt von charismatischer Frömmigkeit. Ein Schwerpunkt religiöser Praxis auf Gebet und Prophetie bringt nicht per se eine Dynamik zum politischen Engagement mit. Beispielsweise ist die Ursachenzuschreibung zu den gesellschaftlichen Problemen rein religiös und nicht politisch oder soziologisch. Zudem deutet die starke Konzentration auf prophetische »Wahrheits«-Kommunikation auf eine religiöse Nachfrage nach Erklärung einer unübersichtlichen gesellschaftlichen Gesamtsituation, der die Klientel sich ausgesetzt sieht. Diese Nachfrage befriedigt die Prophetin durch den starken Akzent auf religiöse Symbolik wie Gebet und Prophetie. Der religiöse Diskurs erscheint so auf den ersten Blick unpolitisch. Die Habitusanalyse mit ihrer kontrollierten Relationierung von erfahrungs- und deutungsbezogenen Aussagen zeigt allerdings, dass man sich davon nicht täuschen lassen sollte. Das Instrument der Prophetie steht vielmehr in unmittelbarem Zusammenhang zur politischen Meinungsäußerung und dient der Kanalisierung der religiösen Nachfrage in politische Positionen. Der springende Punkt der vorliegenden religiös-politischen Strategie besteht gerade darin, dass negative gesellschaftliche Bedingungen sowie religiöse und politische Strategien detailliert herausgearbeitet werden und dann ganz unmittelbar aus der Aktion von transzendenten Instanzen wie dem Teufel, Dä-

monen und Gott abgeleitet werden. Damit erübrigt sich zum einen eine Zuschreibung sozialer Ursachen zu sozialen Phänomenen, was die Prophetinnen und Propheten mangels politischer und soziologischer Detailkenntnisse schwer unter Druck brächte. Zum anderen erübrigt es die direkte Ableitung von Strategieempfehlungen – etwa Trumps Sinn fürs Geschäft als unfehlbarer Operator sozialen Ausgleichs – von transzendenten Wesenheiten (Gott, Heiliger Geist) und übernatürlichem Wissen (Prophetie), sich auf soziologische oder politische Strategiediskussionen einlassen zu müssen, wie es bei einer ethischen Argumentation der Fall wäre. Man weiß ja ganz unmittelbar von Gott, welches die richtige Strategie ist.

God Talk – der unmittelbare Bezug von Ereignissen im Erfahrungsraum auf transzendente Faktoren – ist hier als übergreifende religiös-politische Strategie deutlich zu erkennen, findet sich aber in etwa anderer Weise bei praktisch allen Akteuren der Formationen MANAGEMENT und GESETZ. *God Talk* ist das zentrale Problem für jede rationale Auseinandersetzung mit dieser Sorte von religiösen Akteuren.

3.4.1.6 Black Religious Right: MANAGEMENT

Mit Prophetie zur Macht, könnte auch das Motto der im Folgenden analysierten Organisation der schwarzen religiösen Rechten sein. Allerdings handelt es sich hier nicht um Weltherrschaft, sondern um Mitsprache in Washington.

Seit den 70er Jahren steigen immer mehr junge schwarze Protestanten im Boom der technologisch und neoliberal funktionierenden Geschäftswelt sozial auf und siedeln in den Suburbs der oberen Mittelschichten; und es entstehen neopfingstliche Megakirchen des *Prosperity*-Stils in den schwarzen Mittelschichts-Suburbs, etwa in Maryland oder um Baltimore. Unter neopfingstlichem Einfluss entwickelt sich der religiöse Habitus der neuen schwarzen Mittelschicht weg von dem der Black Churches.

»Diese neue schwarze Mittelklasse wählt republikanisch und lehnt die *welfare-state*-Ideologie der *black church* mitunter rundweg ab. Häufig teilt sie die Ideen der weißen Rechtsevangelikalen und Neofundamentalisten über individuelles Glücksstreben, Wettbewerbskapitalismus und Marktkonformität...« (Hochgeschwender 2007, 231)

Genauer gesagt gewinnt das neopfingstliche *Prosperity Gospel* und die damit verbundene magische Word of Faith-Lehre sowie die »Theologie« des *Spiritual Warfare* einen größeren Einfluss auf diese schwarzen Aufsteiger (wie auch auf die weißen). Mit diesen Diskursen ziehen die religiösen Experten die Aufmerksamkeit ihrer Anhänger ab vom historischen Fokus der schwarzen Kirchen auf struktureller Ungerechtigkeit, und sie schwören sie ein auf rein individuelle Aufstiegsperspektiven in neoliberaler Logik. Damit nähern sich die entsprechenden Organisationen religiös und politisch der Formation MANAGEMENT und der religiösen Rechten an.

Ein prominentes Beispiel für diese Entwicklung dürfte die von Präsident Trump im August 2018 ins Weiße Haus eingeladene Gruppe von 12 schwarzen Pastorinnen und Pastoren auf Trump-Linie gewesen sein. Dabei war Alveda King, eine Nichte von Martin Luther King und Unterstützerin von Trump im Wahlkampf 2016, die seither immer wieder in der White House-Publicity in der Nähe des Präsidenten figuriert. Diese Einladung löste einen Sturm von Protesten unter schwarzen Gläubigen aus, ebenso wie im Wahlkampf die Besuche Trumps in schwarzen Gemeinden. Einer der White House-

Besucher war der Pastor Darrell Scott, der die Meinung vertritt, dass Trump »is probably going be... the most pro-black president that we've had in our lifetime« (Scott 2018).⁸² Scott war Mitglied im *Executive Transition Team* Trumps und inszeniert sich als der Repräsentant des schwarzen Protestantismus im Umfeld der Regierung. Die religiös-politischen Unterschiede zu den anderen Strömungen der Black Churches werden klar mit einem Blick auf den Internet-Auftritt von Scotts New Spirit Revival Center in Cleveland Heights, OH.⁸³ Das Bekenntnis der Kirche zeigt neben den evangelikalen Standards einige der üblichen pfingstkirchlichen Spezifikationen, wie etwa das Sprechen in »anderen Sprachen« (Glossolalie), Gaben des Geistes und Geistheilungen. Es wird stark gemacht, dass das Heilsversprechen exklusiv nur für gläubige Christen gilt und andere »verloren« (also für die Hölle bestimmt) sind – eine für konservative Evangelikale typische operative Schließung, die soziale Kooperation prinzipiell ausschließt. Zudem wird die Zahlung des Zehnten durch die Gemeindeglieder an die Kirche als »heilig« bezeichnet, und das »Evangelium des Reiches« firmiert als Antwort Gottes unter anderem auf die ökonomischen Bedürfnisse des Menschen – was der Tendenz der Kirche zur *Prosperity*-Doktrin entspricht. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Lehre der geistlichen Kriegführung, mit der die Organisation unmittelbar an die aggressivste Strömung der religiösen Rechten anknüpft. Die Kirche fungiert dabei, laut New Spirit Revival Center, als »spiritual guard« gegen Teufel und Dämonen, die das Werk des Herrn torpedieren wollen, und sie muss die Gläubigen auf das »warfare prayer« einschwören.

Schließlich teilt Scott mit anderen Vertretern der religiösen Rechten die egozentrische und geradezu narzisstische Präsentation seiner selbst und seiner Gattin. Im krassen Unterschied zu den Websites der christlichen Grassroots-Gemeinschaften sind weder der Hinweis auf ein Team noch Formen von Kooperation erkennbar.⁸⁴ Lediglich Herr und Frau Scott preisen ihre Fähigkeiten, von Gott gebraucht zu werden und durch Macht zur Dämonenaustreibung und Heilung sowie durch eine starke prophetische Salbung auf das Leben von Tausenden bzw. Millionen (Frau Scott) von Menschen Einfluss zu haben. Darüber hinaus verfüge Scott nicht nur über einen besonderen Sinn für die Spielzüge Gottes, sondern auch über einen erstaunlichen und bemerkenswerten Geschäftssinn. Schließlich präsentieren sich Herr und Frau Scott beide mit einem Dokortitel als Theologen und Gelehrte des 21. Jahrhunderts mit scharfsinniger Weisheit für religiöse und biblische Studien.⁸⁵ Der Dokortitel ist ebenfalls ein in der religiösen Rechten beliebtes Accessoire der Präention und der Distinktion. Er wird in sehr

82 Siehe auch: Drayton 2018; Felton und Jamieson 2016; Alcindor 2016; Tavernise 2018.

83 »The New Spirit Revival Center. Drs. Darrell & Belinda Scott, Pastors.« 2019. <https://nsrministries.org/> (Zugegriffen 30.01.2019).

84 Allerdings werden ca. 25 *Ministries* – kirchliche Dienste – aufgeführt, die auch mit einem gut funktionierenden Team kaum zu bewältigen sind.

85 ... deliverance, power, healing, heavy prophetic anointing, thousands, millions, sensitivity to the move of God, astounding and noteworthy work ethic and business acumen, 21st Century Theologian and Scholar, astute wisdom of religious and biblical studies.

vielen Fällen von kleinen religiösen Instituten verliehen und/oder es handelt sich um Ehrendokortitel.⁸⁶

Zusammenfassend lässt sich zunächst eine frappierende Ähnlichkeit zum Auftritt von Reichtumsexpertinnen wie Paula White feststellen, wobei der Vergleich allerdings sofort auch einen Unterschied deutlich macht. Während White klar arriviert ist, angekommen im Reichtum und am Rednerpult des Präsidenten, ist Scott auf eine fast verzweifelte Weise präventiv. Mit seiner religiösen Praxis passt er sich vollständig den Standardmustern der weißen Formation MANAGEMENT und den Erfordernissen an Repräsentanten der religiösen Rechten im Allgemeinen und der »court Evangelicals« (Fea) im Besonderen an. Laut Michael Hochgeschwender (2007, 229) bildet die Black Church in den USA das stärkste Gegengewicht gegen den Neofundamentalismus. Scott dagegen hat sich, ähnlich wie Alveda King, vollständig dem Neofundamentalismus der Formation MANAGEMENT angeglichen.

Eine interessante gegenläufige Tendenz – wenn auch bei starker Ambivalenz – lässt sich in der Formation GESETZ bei einer der repräsentativsten Organisationen des US-amerikanischen Protestantismus feststellen.

3.4.2 GESETZ – und was noch? National Association of Evangelicals

Im historischen Überblick haben wir skizziert, dass in verschiedenen Bereichen der breiten evangelikalen Bewegung sich parallel immer mehr Tendenzen zeigen, jene Themen ernsthaft zu adressieren, die traditionell im »Zuständigkeitsbereich« der Linken liegen. Viele Aktivisten, die in dieser Linie arbeiten, sind zugleich Mitglieder in der National Association of Evangelicals (NAE) (GES) oder arbeiten mit ihr als Individuen zusammen. Die Organisation repräsentiert geradezu klassisch die Formation GESETZ.

Je nach Blickwinkel kann man die 1942 gegründete NAE als eine fundamentalistische Konkurrenzorganisation zum *Mainline* Protestantismus des Federal Council of Churches (1908) und seines Nachfolgers, dem National Council of Churches (NCC, 1950) begreifen; oder aber als eine neue Alternative in der Mitte zwischen *Social Gospel* und hartem Fundamentalismus. Zur ersten Sicht mag man kommen, wenn man Gründungsmitgliedern wie Bob Jones Sr. besondere Aufmerksamkeit schenkt: Gründer der fundamentalistischen Bob Jones University, Wahlkämpfer für die Republikaner in den Südstaaten und mit Verbindungen zum Ku Klux Klan. Zur zweiten Sichtweise wird man gelangen, wenn man Gründungsmitglieder wie Harold Ockenga im Auge hat. Ockenga trieb die soziale Verantwortung der Evangelikalen voran, war einer der wichtigsten Aktivisten bei den *New Evangelicals* der 1940er Jahre und unterhielt vom Fuller Theological Seminary aus sogar Kontakte zu Ökumenikern. Diese Spannweite schon unter den Gründungsmitgliedern zeigt, dass die Breite der evangelikalen Bewegung für die NAE, als einem repräsentativen Organ dieser Bewegung, eine Herausforderung war und ist.

Das schließt allerdings nicht aus, dass die Organisation ihre Programmatik im Laufe der Zeit in eine bestimmte Richtung anpasst. Dies war in den letzten Jahrzehnten

86 Scotts Website zeigt »doctor in Divinity« an. Der Titel soll ein Ehrendoktor des St. Thomas Christian College/University sein (<https://www.wthrockmorton.com/category/st-thomas-christian-university/>, zugegriffen 30.01.2019), einer wenig vertrauenserweckenden Institution.

der Fall. Die NAE hat sich für die eher »linken« Themen der strukturell vermittelten sozialen Verantwortung geöffnet. Meiner Einschätzung nach hat sie heute tatsächlich eine Mittelstellung zwischen der religiösen Rechten und dem sozio-strukturell fokussierten *Social Gospel* der durch den NCC repräsentierten *Mainline*-Kirchen; und so wird sie auch von Galen Carey, dem Vize-Präsidenten für Regierungsbeziehungen, vorgestellt (G. Carey 2019).⁸⁷ Zugleich hat sich die Organisation eine große Spannweite in der Repräsentation von Mitgliedern aus evangelikaler und pfingstlicher Tradition (z.B. Assemblies of God, Church of God-Cleveland) erhalten können. Die NAE vertritt 40 Denominationen, über 45.000 einzelne Kirchengemeinden und dazu Individuen, Gemeinden, Denominationen, Schulen, NROs und sogar einige Firmen. Eine schlichte und mäßig informative Website stellt eine Organisation vor, die sich der »influence for Good« (nicht: »God«) verpflichtet sieht. Genauer: »We seek to influence society for justice and righteousness and gather the many voices of evangelicals together to be more effective for Jesus Christ and his cause.«⁸⁸ Die Programmatik verbindet ureigene evangelikale Bekehrungsreligiosität mit strukturorientierter Reformpolitik. Das Eintreten für Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit wird äquivalent gesetzt zur Sache Jesu Christi. Hier gilt es allerdings zu beachten, dass die »Sache Jesu« nicht identisch ist mit der Gerechtigkeit. Vielmehr hat sie – da eben nur äquivalent – ihre eigene Dynamik, und zwar die der Bekehrung. Dieses Detail ist von großer Bedeutung, denn es zeigt die entscheidende Differenz zur Formation WERTE DES REICHES GOTTES an. Die religiöse Identität der NAE ist konservativ evangelikal; aber die Programmatik der Organisation in öffentlichen Angelegenheiten verbindet Themen der religiösen Rechten mit Themen der religiösen Linken.

Eine kleine Habitusanalyse⁸⁹ zeigt nur wenige, aber klassisch evangelikale Glaubensinhalte. Für die religiöse Selbstbeschreibung beziehen sich die Autoren der Website auf das Statement of Faith von 1943.⁹⁰ Dort findet man die Eckpfeiler konservativ-evangelikaler Theologie: die Bibel als »the inspired, the only infallible, authoritative Word of God«; die Jungfrauengeburt Jesu; seinen Sühnetod; seine Auferstehung mit einem normalen menschlichen Körper; und die Drohung der Verdammnis für Unbekehrte. Im Gespräch bestätigt Carey, dass die NAE auch heute noch davon ausgeht, dass nur gläubige Christen vor der Verdammnis gerettet werden können. Entsprechend wird auch das Bild eines idealen Evangelikalen gezeichnet:⁹¹ Glaube, dass Bekehrung zum wiedergeborenen Christen unerlässlich ist; Aktivismus für das Evangelium in der Mission und

87 »National Association of Evangelicals. Influence For Good«. 2018. National Association of Evangelicals. <https://www.nae.net/> (Zugegriffen 18.12.2018).

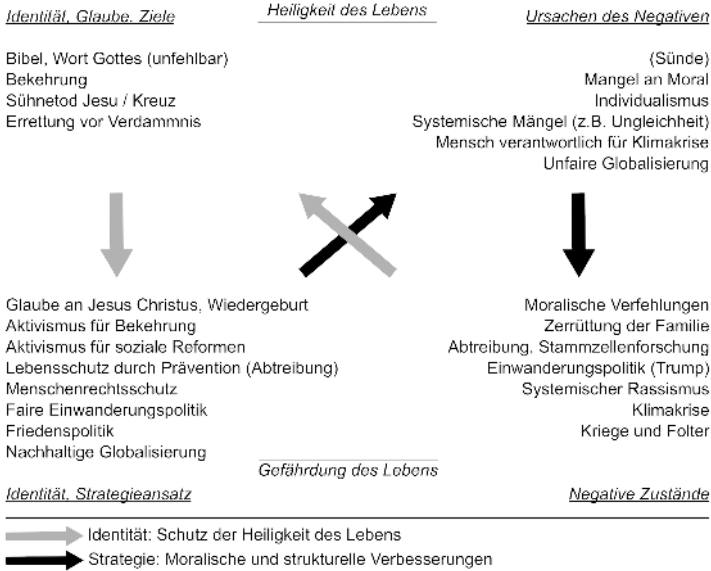
88 »We also provide resources for ministry leaders, pastors, churches and denominations, and support their ministries with trusted insight.« <https://www.nae.net/about-nae/> (Zugegriffen 18.12.2018)

89 Den institutionellen Habitus eines Dachverbandes anhand seiner Website und seiner Publikationen zu untersuchen hat immer mit der Schwierigkeit zu rechnen, dass der Verband, um möglichst viele Mitglieder zusammenzubringen, die symbolische Orientierung (Ziele, Ideale, Glaubensinhalte) möglichst weit formuliert und dass diese Inhalte häufig nicht (mehr) die wirksamen praktischen Operatoren sind. Zudem sind oft die Problembeschreibungen zwar detailliert, die Ursachenzuschreibungen aber nicht. Wir werden uns hier deshalb auf die Erfahrungsebene konzentrieren.

90 <https://www.nae.net/statement-of-faith/>(Zugegriffen 18.12.2018).

91 <https://www.nae.net/what-is-an-evangelical/>(Zugegriffen 18.12.2018).

Abbildung 3.12: *Habitus der National Association of Evangelicals (Quadrat)*



der sozialen Reform; Beachtung der Bibel als oberster Autorität; Kreuzeszentrierung in dem Sinne, dass nur »the sacrifice of Jesus Christ on the cross« eine »redemption of humanity« ermöglicht. Aus der Perspektive der Habitusanalyse liegt genau an dieser Stelle der zentrale religiöse Operator der NAE und großer Teile der evangelikalen Bewegung: im Sühnopfer Christi und der Bekehrung zu einer neuen Lebensweise im Glauben. Mit dieser religiösen Einstellung werden die gesellschaftlichen Herausforderungen wahrgenommen und interpretiert.

Diese werden in der Programmschrift der gegenwärtigen NAE klar formuliert und in der öffentlichen Debatte vertreten, wie wir im Kapitel über umkämpfte Themen (3.5) noch detailliert darstellen werden. Die Programmschrift, *For the Health of the Nation: An Evangelical Call to Civic Responsibility* (National Association of Evangelicals 2004), entstand in einem mehrjährigen Konsultationsprozess, an dem u.a. wichtige Personen der *New Evangelicals* teilnahmen wie etwa Ron Sider. Der ehemalige Vizepräsident für Regierungsangelegenheiten, Richard Cizik, steht selbst den *New Evangelicals* nahe (und musste übrigens die NAE verlassen, weil er öffentlich die Ehe von Homosexuellen befürwortet hat). Die Schrift ist ein ausgezeichnetes Dokument für die Öffnung der NAE zu sozialstrukturellen Fragen; und zugleich – wenn man die faktischen Debatten und Parteiungen in der Öffentlichkeit berücksichtigt – für die Spannungen, die innerhalb der Organisation herrschen, bzw., die die Organisation immer noch aushält. Nach Anleitungen für das christliche Engagement in der Öffentlichkeit werden acht kontroverse Themen diskutiert. Drei davon entsprechen der Programmatik der religiösen Rechten: Religionsfreiheit, Lebensschutz sowie Ehe und Familie. Sie werden aber auf eine umsichtige Weise ohne jede Propaganda aufgenommen. Hier nur einige Schlaglichter:

Religionsfreiheit gilt selbstverständlich für alle Religionen und für Agnostiker gleichermaßen. »Heiligkeit des Lebens« bezieht sich auf die »unborn, the very young, the aged, those living in poverty, the chronically or terminally ill, those with disabilities and those with genetic diseases« (25). Um die Abtreibung nach ungeplanter Schwangerschaft zu verhindern, müsse man sich – ohne die »Pandemie des außerehelichen Sex« gutzuheißen – auf kontrazeptive Maßnahmen verständigen können. Die Forschung an embryonalen Zellen wird strikt abgelehnt. Anstelle von medikamentöser Sterbehilfe soll die Pflege für Sterbende verbessert werden. Familienleben beruhe auf Gegenseitigkeit und stehe im Gegensatz zum Verfolgen individueller Interessen. Fünf weitere Kapitel werden sozio-strukturellen Fragen gewidmet. Die Armen und Verletzlichen sollen Mitleid, aber auch Gerechtigkeit erfahren. In hartem Kontrast zur *Prosperity*-Doktrin heißt es: »The Bible condemns gross disparities in opportunity and outcome that cause suffering and perpetuate poverty« (33). Die Einwanderungspolitik wird kritisiert wegen der Trennung von Familien. Die Menschenrechte werden aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen abgeleitet und somit Gott und nicht dem Staat zugeschrieben – was aus der Perspektive der Laizität des Staates nachdenklich stimmen kann. Sie sollen vor allem den Flüchtenden und Immigranten zugutekommen und laufen auf ein entschiedenes Verbot der Folter hinaus. In der Kritik an der Regierung G. W. Bush wird diese Sicht von der NAE öffentlich bekräftigt (National Association of Evangelicals 2007). Gerade auch Menschenrechtsaktivisten bedürften besonderen Schutzes. Die Bekämpfung des Rassismus solle darauf zielen, den systemischen Rassismus komplett zu beseitigen, die rassistische Überkriminalisierung und die unverhältnismäßige Strafjustiz in den USA korrigieren. Friedensbemühungen sollen auf Reduktion der Nuklearwaffen und das Ende des Waffenhandels hinauslaufen sowie die Mitglieder der NAE auf lokaler wie diplomatischer Ebene robust für Frieden eintreten. Unter der Rubrik »Bewahrung der Schöpfung« wird der Mensch als Ursache des Klimawandels dingfest und verantwortlich gemacht. Mehr als eine Aufforderung an die Regierung und das verantwortliche Individuum hat das Kapitel allerdings nicht zu bieten. Im Vortrag (G. Carey 2019) thematisiert Galen Carey noch die Notwendigkeit einer fairen und nachhaltigen Gestaltung der Globalisierung, wozu auch interreligiöse Kooperation gehöre.

Die zitierte Programmschrift spielt eine wichtige Rolle für das öffentliche Engagement der NAE. Entsprechend ihrer sozialen Inklusivität provoziert sie in den praktischen Debatten Spannungen und Konflikte zwischen unterschiedlichen NAE-Mitgliedern in der öffentlichen Arena.⁹² Die religiöse Exklusivität der NAE durch den Fokus auf Bekehrung versus Verdammnis grenzt allerdings Kooperationsmöglichkeiten nach außen, insbesondere mit anderen Religionen und Agnostikern deutlich ein. Dass die Programmschrift überhaupt in dieser Form zustande gekommen ist und ihre Bedeutung bis heute behauptet hat, zeigt die Berechtigung, die NAE gegenwärtig in einer Zwischenposition zu lokalisieren zwischen der religiösen Rechten und den verschiedenen Gruppen und Institutionen, die wir unter dem Label WERTE DES REICHES GOTTES erfassen.

92 S. dazu unten zu umkämpften Themen (3.5).

3.4.3 WERTE DES REICHES GOTTES: Liberale und evangelikale Linke

Die politische Polarisierung in den USA erzeugt auch auf anderen Positionen des religiösen Feldes politische Interessenidentitäten zwischen Organisationen mit unterschiedlichen religiösen Dispositionen. Der explizite »Supranaturalismus« der Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice (PCPJ) unterscheidet sich beispielsweise deutlich von der Hermeneutik der liberalen *Mainline* Kirchen. Zentrale religiöse Dispositionen wie etwa die, das Reich Gottes mit Gerechtigkeit, Frieden, Befreiung und Schöpfungsverantwortung zu konnotieren, werden allerdings von den im Folgenden skizzierten Organisationen bei aller Unterschiedlichkeit geteilt. Die *Mainline Churches* stehen in der Tradition des *Social Gospel* mit der expliziten theologischen Transformation des Reich-Gottes-Begriffs in die Ethik. Die Pfingstler und *New Evangelicals* haben den Begriff in dieser Verwendung in ihrem Vokabular im Vergleich zu ihrer Tradition stärker ins Zentrum gerückt. Sie setzen damit der missbräuchlichen theokratischen Verwendung des Begriffs durch andere Organisationen ihrer konfessionellen Strömungen etwas entgegen und re-interpretieren die Person des historischen Jesus von Nazareth in einem sozialetisch relevanten Sinne. Der schwarze und der Latino-Protestantismus teilen diese Positionen auf ihre eigene, jeweils ethnisch getönte Weise. Diese Gemeinsamkeiten werden unter dem Druck der religiös-politischen Polarisierung strategisch bedeutsamer und lassen die Darstellung der unterschiedlichen Organisationen und konfessionellen Strömungen unter dem gemeinsamen Label WERTE DES REICHES GOTTES als angezeigt erscheinen. Zur Übersicht über dieses nicht selten beschriebene Feld sei zunächst eine vergleichende Habitusanalyse vorausgeschickt.

3.4.3.1 Geteilte Dispositionen

Neben den Gemeinsamkeiten bestehen aufgrund der unterschiedlichen konfessionellen Herkunft und anderer Faktoren wie der sozialen Position gewisse Unterschiede. Wir heben in der Abbildung und der Interpretation die Gemeinsamkeiten hervor, markieren aber die wichtigsten Unterschiede mit einem Kürzel für die jeweiligen Akteure und berücksichtigen sie in der Interpretation.

Im Unterschied zur religiösen Rechten fällt sofort die wesentlich feinere Differenzierung der Problemwahrnehmung und der Lösungsstrategien auf. Während die religiöse Rechte mit wenigen Mobilisierungsthemen via Republikanische Partei so viel Einfluss wie möglich auf die offizielle Politik im eigenen Interesse erreichen will, geht es den in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES versammelten Akteuren darum, Sachfragen sachlich zu adressieren. Für die Identität der Akteure ist zentral, sich in der Nachfolge Jesu den Werten des Reiches Gottes – Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung – verpflichtet zu sehen und Strategien zur Lösung der Sachprobleme zu entwickeln, die alle Menschen unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten einbeziehen, durchaus vergleichbar einer universal humanistischen Ethik. Die Probleme, die dies verhindern – soziale Ungerechtigkeit, Demokratiedefizite, Klimakrise, Massenvernichtungswaffen, schlechte Versorgung bei Gesundheit, Bildung usw. – werden als Strukturprobleme aufgefasst und von strukturellen Ursachen abgeleitet. Kulturelle Ursachen sind egoistische Haltungen etwa im Konsumismus oder in der Rassendiskriminierung.

Abbildung 3.13: Gesamthabitus der Formation WERTE (Quadrat)



(Legende: NEV = New Evangelicals, NCC = National Council of Churches, PPJ = Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice, BCH = Black Churches, LAT = Latino Churches. Es konnten keine Pfeile in die Grafik eingefügt werden, die Schrift zu klein ausgefallen wäre.)

Polit-ökonomische Ursachen liegen in der Konzentration von mächtigen ökonomischen und politischen Partikularinteressen, nicht-nachhaltigen Politiken und in der Produktion von Vorurteilen sowie Falschinformation durch die Medien. Die Black Churches lassen keinen Zweifel, dass die Rassendiskriminierung immer noch auf weiße Herrschaft als einem strukturellen Problem zurückgeht. Im Zusammenhang mit einer ungerechten Globalisierung wird die Schwäche der UNO beklagt; die Ursache dafür sehen einige Akteure im US-amerikanischen Triumphalismus. Eine Vermischung von Religion und Politik wird zurückgeführt auf den »Götzendienst«, den die religiöse Rechte an der Nation betreibt. In diesem Zusammenhang werden auch interreligiöse Konflikte als Problem genannt.

Die religiösen Werte, die dieser Problemwahrnehmung und -ableitung entgegen gestellt werden, unterscheiden sich diametral von der religiösen Rechten und an einem ganz entscheidenden Punkt auch von der NAE. Proselytismus und religiöser Absolutheitsanspruch spielen keine Rolle. Der National Council of Churches (NCC) macht dies besonders explizit, indem die Erlösung durch Christus als eine Erlösung *aller* Menschen aufgefasst wird. Das heißt beispielsweise, dass Gott auch als in anderen Religionen präsent gedacht wird und dass die Haltung der Christen in der Nachfolge Jesu einer Ethik universaler Humanität entspricht. Zentral sind dafür Werte wie Gerechtigkeit, Frieden, integre Schöpfung, Teilen, Gleichheit, gegenseitiges Verständnis. In Bezug auf den religiösen Habitus dürfte der wichtigste Unterschied zu den Formationen GESETZ und MANAGEMENT in der Interpretation der Person Jesu von Nazareth liegen. Jesus und sein inkludierendes Handeln (nicht sein Sühnetod oder Wunderberichte) gelten als Zeichen

für Gottes liebende Zuwendung zu den Menschen und rufen zur Nachfolge Jesu in einer Haltung der Demut und in der Hoffnung auf eine künftige gerechte Welt. Im Blick auf religiöse Praxis bedeutet dieser Ansatz, dass die USA nicht mit dem Christentum identifiziert werden dürfen und die Trennung von Staat und Kirche strikt eingehalten werden muss.

Die entsprechenden Strategien leiten sich für die Einzelnen aus der Nachfolge Jesu ab, vermitteln sich aber in strukturorientiertes soziales und politisches Handeln. Reformen zur Behebung der genannten Strukturprobleme sollen dem Ziel des Schutzes der Schwachen dienen, und zwar lokal wie global. Weiße Herrschaft soll durch effektive Durchsetzung der Bürgerrechte zurückgedrängt werden. Für Strukturreformen müssen mächtige Partikularinteressen eingedämmt werden, zum Beispiel um eine nachhaltige Klimapolitik zu betreiben. Friedensförderung engagiert sich für die Eindämmung von Nuklearwaffen ebenso wie für ein Folterverbot. Allerdings gibt es Differenzen zwischen striktem Pazifismus (PPJ, NEV) und der Theorie des gerechten Krieges (NEV).⁹³ Global wird Multilateralismus gefordert und die US-amerikanische Außenpolitik kritisiert. Im Feld der religiösen Praxis entspricht dem die konkrete interreligiöse Kooperation mit Blick auf eine friedliche Beilegung kriegerischer Konflikte sowie eine menschenfreundliche Einwanderungspolitik (NCC). Praktisch wird eine breite Facette von Aktionsformen implementiert, von der Regierungsberatung über die Zusammenarbeit mit Behörden bis hin zu Advocacy und Protest. Schließlich sei noch eine theologisch wichtige Differenz zur religiösen Rechten erwähnt. Selbstkritik, Hören auf die Gegenseite und Überprüfung der eigenen ethischen Kriterien entsprechen der hermeneutischen Grundeinstellung in dieser Formation. Traditionell heißt das Gewissensprüfung, wird aber bei den Traditionalisten nicht praktiziert – bei den *New Evangelicals* schon.

3.4.3.2 *New Evangelicals*: Gemeinwohl

Im breiten Strom der weißen evangelikalen Bewegung hat es mit Beginn der 1970er Jahre – nicht zuletzt motiviert durch die Bürgerrechtsbewegung, die Proteste gegen Vietnam und die Studentenbewegung – erste Aufbrüche zu einer politisch linksliberalen Strömung im Evangelikalismus gegeben. Diese hat in den folgenden Jahrzehnten unterschiedlich ausgeprägte Strategien im Blick auf Staat und Gesellschaft sowie eine beachtliche Anzahl an kleinen und mittleren Organisationen hervorgebracht. Die New Yorker Sprachwissenschaftlerin Marcia Pally (2010) hat diese Entwicklungen in ihrem Buch über *Die neuen Evangelikalen* nachgezeichnet. Sie hat vier unterschiedliche Typen von Strategien innerhalb dieser Bewegung anhand von charakteristischen Repräsentanten herausgearbeitet. Besonders hilfreich für die Darstellung der Dispositionen dieser ist es, dass Pally Interviews und anderes Textmaterial von ihnen wiedergibt. Sie unterscheidet die Strategietypen »kritische Kooperation mit dem Staat«, »Gemeinwesenarbeit mit dem Staat«, »Gemeinwesenarbeit ohne den Staat« und »zivilgesellschaftliche Genkultur«. Diese seien im Folgenden kurz dargestellt.

93 Zu den Abkürzungen vgl. die Legende der Abb. 3.12 Gesamthabitus der Formation WERTE. Bei den *New Evangelicals* (NEV) gibt es widersprüchliche Positionen in Sachen Pazifismus.

Kritische Kooperation mit dem Staat Diese Strömung der *New Evangelicals* repräsentiert die klassische evangelikale Linke. Ihre Wurzeln reichen zurück bis in die späten 60er Jahre. Marcia Pally nennt drei emblematische Namen für diese Bewegung: Jim Wallis (*1948), Ron Sider (*1939) und Tony Campolo (*1935). Den drei Aktivisten ist gemeinsam, dass sie im evangelikalen Umfeld ausgebildet worden sind und im Laufe der Zeit eine linksliberale Position entwickelt haben. Man findet also eine Kombination aus konservativ protestantischen Glaubensüberzeugungen mit einer Ethik, die dem *Social Gospel* ähnelt. Alle drei haben Organisationen gegründet, teils in eigener Regie (wie Wallis die *Sojourners* oder Sider die *Evangelicals for Social Action*), teils in Kooperation (wie Wallis und Campolo gemeinsam die *Red Letter Christians*).

Die vorherrschende religiös-politische Haltung in dieser Strömung kann an der 1971 von Jim Wallis gegründeten *Sojourner-Gemeinschaft*⁹⁴ exemplifiziert werden. Evangelikale Studenten an der *Trinity Evangelical Divinity School*, Deerfield, IL, sahen wie so viele andere Evangelikale ihren religiösen Glauben mit den gesellschaftlichen Umwälzungen und mit dem Vietnamkrieg konfrontiert, suchten aber eine produktive Auseinandersetzung. 1974 zog ein Teil der Gruppe um nach Washington Heights, von wo sie größeren politischen Einfluss nehmen konnte. Seither ist die Mischung von konservativen religiösen und linksliberalen politischen Einstellungen für diese Gruppe typisch geblieben. Die Aktivisten setzen sich für die Bekämpfung sozialer Ungleichheit und gegen Militarismus ein. Sie teilen allerdings auch die Ablehnung der Abtreibung im Zusammenhang einer eigenen Interpretation der Pro-Life-Politik: Lebensförderung von der Schwangerschaft bis hin zum Grab, was Antimilitarismus und soziale Ernährungspolitik einschließt. Religiös und kulturell ist die Gemeinschaft offen für die verschiedensten Personengruppen.

»We are evangelicals, Catholics, Pentecostals and Protestants; progressives and conservatives; blacks, whites, Latinos, and Asians; women and men; young and old. We reach into traditional churches but also out to those who can't fit into them. Together we seek to discover the intersection of faith, politics, and culture.«⁹⁵

Ron Sider ist vom religiösen Profil her deutlich evangelikal, hat sich aber schon früh sozialpolitisch engagiert. Aus einem Diskussionsprozess mit mehreren evangelikalen Führungspersonen und unter Einbeziehung des ökumenischen *World Council of Churches* (Genf) seit 1973 ging 1978 die Organisation *Evangelicals for Social Action* hervor. Heute will sie evangelikalen Christen helfen, bessere Fragen zu stellen als die religiöse Rechte es tut – also »being completely pro-life« auch in sozialen Belangen und nicht nur im Blick auf chirurgische Eingriffe.⁹⁶ Dem entsprechend gehörte Sider auch zu den treibenden Kräften hinter der Entstehung des *Evangelical Environmental*

94 »Our History«. 2015. *Sojourners*. 18.03.2015. <https://sojo.net/about-us/our-history>. (Zugegriffen 30.11.2018); »Sojourners«. 2018. *Sojourners*. 2018. <https://sojo.net/>. (Zugegriffen 16.04.2020).

95 »Our History«. 2015. *Sojourners*. 18.03.2015. <https://sojo.net/about-us/our-history>. (Zugegriffen 30.11.2018).

96 »A Different Kind of Evangelical«. 2017. *Evangelicals for Social Action*. 19. Mai 2017. <https://www.evangelicalsforsocialaction.org/> (Zugegriffen 30.11.2018); Sider, Ron. 2015. »Being Completely Pro-Life«. *Evangelicals for Social Action*. 06.11.2015. <https://www.evangelicalsforsocialaction.org/being-completely-pro-life/> (Zugegriffen 30.11.2018).

Network (1993).⁹⁷ Zugleich – und auch dies ist aus seiner Position konsequent – unterzeichnete Sider 2009 die *Manhattan Declaration*, eine gemeinsame Programmschrift von konservativen bis rechtsgerichteten Aktivisten verschiedenster Konfessionen, die Abtreibung und LGBT-Rechte strikt ablehnt.

Eine gemeinschaftliche Gründung von Jim Wallis und Tony Campolo (emeritierter Soziologe der evangelikalen Eastern University, Philadelphia, PA) sind die so genannten Red Letter Christians.⁹⁸ Eng am evangelikalen Biblizismus angelehnt, versuchen sie, der religiösen Rechten mit ihrer Konzentration auf Abtreibung und Homosexualität die eigentlichen Schwerpunkte der Lehre Jesu entgegenzuhalten. Dazu färben sie bestimmte Bibelstellen rot ein. Diese Praxis ist weit entfernt von einer hermeneutischen Bibelauslegung, wie sie im *Mainline* Protestantismus Tradition hat, und verweist auf die evangelikalen Wurzeln der Aktivisten.

Im Blick auf die politische Agenda allerdings arbeiten alle diese Aktivisten mit verschiedensten säkularen Organisationen zusammen. Gemeinsam mit Vertretern des »center-left« Thinktanks Third Way (gegr. 2005) haben einige *New Evangelicals*⁹⁹ Präsident Obama kurz vor seinem Amtsantritt eine Roadmap für die Beendigung der »culture wars« zukommen lassen. Wichtige Punkte waren: Reduktion der Abtreibungen durch bessere Verhütung und Gesundheitsfürsorge; ein Diskriminierungsverbot für LGBT am Arbeitsplatz, ausgenommen in religiösen Organisationen; Gesetze gegen Folter; und eine Einwanderungsreform.

Generell ist Lobbying für ethische Angelegenheiten eine der wichtigsten Formen des Eingreifens dieser Strömung der *New Evangelicals* in die Politik, wie beispielsweise in den ersten Obama-Jahren für Gesundheitsversorgung, Klima, Reform der Einwanderungsgesetze und Einschränkung der Nuklearwaffen (Fitzgerald 2017, 599). Wallis war – neben Joel Hunter (s.u.) und einigen Anderen – auch geistlicher Berater von Präsident Obama (Goodstein 2009).

Die genannten Aktivisten agieren vornehmlich als herausgehobene Einzelpersonlichkeiten und vertreten dabei Haltungen, die wiederum denen der anderen Strömungen der *New Evangelicals* ähneln. Besonders auffällig ist die bereits dargestellte Verbindung von konservativen Positionen in Glaubenslehre und Sozialmoral mit linksliberalen in der Sozial-, Umwelt- und politischen Ethik. Die Zusammenarbeit mit staatlichen Akteuren ist in dieser Strömung erwünscht, sofern sinnvoll.

Wallis hat mit seinem Buch *God's Politics* (Wallis 2006) die direkte Auseinandersetzung mit der religiösen Rechten und deren Missbrauch religiöser Sprache gesucht, nicht zuletzt unter dem Eindruck des Irak-Krieges. Zunächst stellt er fest, dass die religiöse Rechte religiösen Jargon in der Politik für sich reklamiert, während die Linke nicht verstanden habe, dass religiös-moralische Sprache durchaus ihren Ort in Politik und Öffentlichkeit habe. Nota bene, mit dieser letzten Feststellung liegt er klar in der

97 »The Evangelical Environmental Network«. 2018. <https://creationcare.org/> (Zugegriffen 30.11.2018).

98 »Red Letter Christians«. 2018. Red Letter Christians. 2018. <https://www.redletterchristians.org/> (Zugegriffen 30.11.2018).

99 Ron Sider, Joel Hunter, David Gushee und Samuel Rodríguez. Die Kooperation von Rodríguez (NHCLC, Formation GEsETZ und heute »court Evangelical«) konzentrierte sich auf die Immigrationsgesetzgebung; in Sachen Abtreibung und Sexualität bestand keine Einigkeit (Fitzgerald 2017, 585-586).

US-amerikanischen Tradition und weit entfernt von der europäischen. Dann greift er zentrale Gesichtspunkte der rechten Argumentation auf, zunächst ihren Militarismus, dann die Fixierung auf Reichtum und schließlich ihre selektive Moral, die besonders unter der amerikanischen Ursünde des Rassismus leide. Interessant für die Argumentation ist, dass er traditionelle evangelikale Argumentationsmuster (Militarismus, Gottes Gebote, Perfektionismus usw.) und Positionen der Rechten allesamt unter Rückgriff auf das Zeugnis Jesu von Nazareth diskutiert. Dieser unmittelbare Bezug auf die Geschichte Jesu – wie auch immer sie exegetisch realisiert sein mag – ist ein besonderes Kennzeichen der Argumentation aller Strömungen der *New Evangelicals*.

Auch die Problemwahrnehmung ist ähnlich: soziale Ungerechtigkeit auch in Bezug auf Gesundheitsversorgung, Kritik an G.W. Bush (während der Bush-Cheney-Jahre), am Militarismus der USA, an theokratischen Tendenzen der religiösen Rechten, an verfehlter Klimapolitik, Rassismus, Konzentration ökonomischer und politischer Macht sowie Eintreten für eine humane Einwanderungspolitik. Die religiöse Interpretation dieser Probleme erfolgt in der gesamten Strömung insbesondere im Rückgriff auf Jesus von Nazareth, der als Beispiel für korrektes christliches Leben aufgefasst wird. Gerechtigkeit, Mitgefühl und Hoffnung spielen in der Argumentation eine große Rolle. Im Rückgriff auf die biblisch-prophetische Auffassung von sozialer Gerechtigkeit wird die Kirche als »revolutionäre Kraft« verstanden, wobei die Revolution nicht im politischen Sinne gedacht wird, sondern hauptsächlich als Veränderung von Individuen. Die entsprechenden sozialen und politischen Strategien sind eher reformerisch. Somit kann sich die prophetische Rolle der Kirche nahtlos mit der Beratung von Regierenden verbinden. Der Staat wird als verantwortlich für Sozial- und Ökologieprogramme begriffen, während die Kirche sich kritisch und beratend in deren Realisierung einbringt. (Hier liegt ein wichtiges Problem der sogenannten Faith Based Initiative in der Sozialpolitik, auf das ich später noch eingehen werde.) Dabei soll die Kirche nicht selbst in demokratischer Weise Regierungsgeschäfte übernehmen, sondern über ihren beratenden Einfluss Sozialpolitik und Politik generell nach den Lehren Jesu zu gestalten helfen. Die Strategie gegenüber dem Militarismus ist keineswegs entschiedener Pazifismus, sondern »gewaltloser Realismus« (Campolo), der eventuelle Akzeptanz für humanitäre Interventionen nicht ausschließt. Gemäß der seit der Verfassung von liberalen Akteuren angestrebten institutionellen Trennung von Staat und Kirche bei gleichzeitiger öffentlicher Relevanz religiöser Diskurse kann im Extremfall auch eine Regierung als Instrument Gottes betrachtet werden. Diese strategischen Orientierungen laufen auf Lobbying, öffentliche Kampagnen und die Gründung von Aktionsbündnissen (wie etwa dem Poverty Forum, 2009¹⁰⁰) hinaus.

Während in dieser Strömung des neuen Evangelikalismus der Blick auf die staatlichen Organe kritisch bleibt und beratende Funktion aus der Distanz wahrgenommen wird, konzentriert sich eine zweite neo-evangelikale Richtung auf unmittelbare, substitutive Kooperation mit dem Staat in der Gemeinwesenarbeit.

Gemeinwesenarbeit mit dem Staat Pallys Zentralbeispiel für diese Strömung ist der den Demokraten nahestehende Pastor Joel Hunter (*1948) von der Northland Megachurch,

100 »Poverty Forum«. 2009. www.thepovertyforum.org/ (Zugegriffen 30.11.2018).

Longwood, FL. Hunter, mit methodistischem Hintergrund, war Berater von Präsident Obama (President's Advisory Council on Faith-Based and Neighborhood Partnerships) und sprach Gebete bei mehreren größeren Gelegenheiten der Demokratischen Partei. Ebenso arbeitet er bei der NAE mit, beispielsweise beim *For the health of the Nation*-Papier von 2004. Hunter ist besonders engagiert in Umweltfragen. Seine Programmatik ankernt in der Idee individueller Verantwortung der Gläubigen für das Soziale, die den Staat zu dienendem Handeln veranlassen sollte (Pally 2010, 139). Der religiöse Individualismus läuft bei Hunter auf eine strenge Trennung von Staat und Kirche und die Ablehnung institutioneller Einmischung der Kirche in staatliche Angelegenheiten hinaus. Auf individueller (oder wohl eher: lokaler) Ebene soll dieser Ansatz die Möglichkeit der Zusammenarbeit mit Behörden erschließen, beispielsweise in der Armutsbekämpfung. Zudem bleiben die Möglichkeit und die Verpflichtung der Christen, bei klarer institutioneller Trennung vom Staat eine gerechte, ethische Regierungsführung einzufordern. In diesem Zusammenhang ist die Friedensethik ein zentraler Gegenstand. Auch in diesem Feld ist Hunters Position wenig radikal, wenn er die Theorie des gerechten Krieges gegenüber dem religiösen Pazifismus bevorzugt. Immerhin führte ihn dieser Ansatz zu einer öffentlichen Ablehnung des Irak-Krieges als eines präventiven Unternehmens.

Pally nennt zwei weitere Beispiele für diese Strömung mit Galen Carey und David Gushee. Carey¹⁰¹ kommt aus der institutionellen Entwicklungshilfe der NAE (insbesondere Flüchtlings- und Migrationsarbeit) und ist derzeit bei der NAE Vice President of Government Relations – ist also sehr dicht eingebunden in institutionelle Beziehungen zwischen Kirchen und Staat. Seine Arbeit versteht sich auf dem Hintergrund des *For the Health of the Nation*-Papiers. Die Überschneidung seiner Dispositionen mit denen der konservativen Evangelikalen zeigt sich daran, dass er 2009 ebenfalls die *Manhattan Declaration* unterzeichnet hat. David Gushee¹⁰² ist Professor für christliche Ethik an der Mercer-University, Macon, GA, und vielgelesener christlicher Publizist. Er hat den Evangelicals for Human Rights vorgestanden, die gegen Folter (seitens der US-Regierung) mobilisiert haben und heute als New Evangelical Partnership for the Common Good ihr Themenspektrum erweitert haben. Mit Jim Wallis verbindet ihn seine Mitgliedschaft im Herausgeberkomitee des Magazins *Sojourners*.

Die Arbeit in dieser Strömung der *New Evangelicals* ist deutlich auf institutionelle Arrangements und publizistische Öffentlichkeitsarbeit konzentriert. Sie bedient sich anderer Strategien, weist aber Ähnlichkeiten in den religiösen Dispositionen auf.

Die Problemwahrnehmung – soweit sie sich aus Pallys Interviews rekonstruieren lässt – ist der der ersten Strömung ähnlich, wenn es um die großen Problemkreise geht: Klimawandel, Armut, Folter, und Rassismus; zudem noch eine konsumorientierte und egoistische Kultur sowie die Politik der Bush-Cheney-Regierung. Dazu kommen

101 »Galen Carey Named Director of Government Affairs of the NAE«. 2009. National Association of Evangelicals. 24. Juni 2009. <https://www.nae.net/galen-carey-named-director-of-government-affairs-of-the-nae/> (Zugegriffen 30.11.2018).

102 »David Gushee. McAfee School of Theology. Mercer University«. o.J. School of Theology. <https://theology.mercer.edu/faculty-and-staff/gushee/> (Zugegriffen 16.04.2020).

der Bedarf von Regierungen an Beratung und Kritik, insbesondere im Blick auf die friedenspolitischen Lage, sowie die dualistische und feindorientierte Einstellung der religiösen Rechten als Problem. Eine interessante Beobachtung von Hunter verweist auf die Angst, die viele Leute hätten, dass ihnen etwas weggenommen wird – eine Angst, die ganz besonders typisch für weiße evangelikale Männer ist. Sind die Spezifika dieser Problemwahrnehmung stärker als bei der ersten Strömung von den institutionellen Positionen der Akteure geprägt, so gibt es bei den religiösen Idealen doch einige bemerkenswerte Überschneidungen. Wieder steht Jesus von Nazareth als der entscheidende religiöse Operator im Zentrum. Jesu Verhalten dient den Gläubigen als Beispiel und lässt erkennen, was man sich unter einem dem Reich Gottes entsprechenden Verhalten vorstellen sollte. Die entsprechende Leitfrage im Blick auf Glauben und Handeln lautet: »Was würde Jesus tun?« Dem Glauben ist eine hermeneutische Haltung eigen, die – ganz anders als bei der dualistisch denkenden religiösen Rechten – bemüht ist, die Gegenseite zu verstehen; eine für institutionelle Vermittlung sehr vorteilhafte Eigenschaft. Glaube bedeutet des Weiteren Dienen und »*Stewardship*«. Das entsprechende Handeln richtet sich auf die oben genannten Problembereiche wie Ökologie, Friedenspolitik, Armutsbekämpfung durch Sozialprogramme usw.; und Regierungsberatung als Strategie spielt eine wichtige Rolle. Dass dies darauf hinausläuft, die Regierung solle »Jesus-gemäß« handeln, wie Pally berichtet, lässt politisch-ethische Unwucht befürchten, weil es Handlungslogiken vermischt und damit in die Nähe des rechtsevangelikalen *God Talks* rückt. Im Bereich der Ökologie verwundert es, wenn die Mehrheitsmeinung in dieser Strömung zu sein scheint, dass es reicht, Marktmechanismen wirken zu lassen anstatt staatliche Regulierung zu fordern (Pally 2010, 169). Die entsprechende Praxis ist politische Öffentlichkeitsarbeit, Regierungsberatung, partnerschaftliche Sozialprogramme mit Regierungsstellen und das Betreiben von Lobbyorganisationen im Zusammenhang mit den identifizierten Problembereichen. Beispiele sind die Papiere der NAE, die Job-Partnerschaften der Northland Church mit Behörden in Florida oder auch eine Aktion gegen Folter gemeinsam mit muslimischen Geistlichen.

Andere *New Evangelicals* verzichten programmatisch auf Kooperation mit dem Staat.

Gemeinwesenarbeit ohne den Staat Das Zentralbeispiel für diese Richtung ist der Pastor Gregory Boyd (*1957) der Woodland Hills Church in St. Paul, MN.¹⁰³ Boyd hat nach einer religiösen Suche vom Katholizismus über die Orthodoxie zur Tradition der anabaptistischen Friedenskirchen gefunden, ein gediegenes *Mainline*-theologisches Studium in Yale und eine Promotion in Princeton absolviert. Er hat eine große Anzahl von Büchern publiziert sowie eine florierende und unkonventionelle Gemeinde in St. Paul aufgebaut. Boyds Gemeinde betreibt soziale Gemeinwesenarbeit und unterhält Kooperationen mit verschiedenen international arbeitenden Hilfsorganisationen u.a. der Kinderschutzorganisation Esperanza Viva in Mexiko.¹⁰⁴ Pally nennt als weitere Beispiele aus dieser Strömung Tony Evans (*1949), einen afroamerikanischen Pastor mit

103 Boyd, ReKnew (<https://reknew.org/>, zugegriffen 16.04.2020); Pally 2010, 131ff.

104 <https://lovehopemercy.org/about-us/ministries/esperanza-viva-youth-homes/> (Zugegriffen 16.04.2020).

dem Urban Alternative Ministry in Dallas; sowie wie auf die beiden *Megachurch* Pastoren Rick Warren (*1954) und Bill Hybels (*1951) der internationalen Willow Creek Ministries.¹⁰⁵ Beide Megachurches verfolgen das evangelikale Programm des *Church Planting*. Sie kombinieren es allerdings mit Entwicklungsarbeit. Willow Creek arbeitet mit World Vision »gegen soziale Ungerechtigkeit« zusammen. Warren hat eine große eigene Organisation, P.E.A.C.E, gegründet, die international neben Kirchengründung auch die folgenden Ziele verfolgt: »Assist the poor, care for the sick, educate the next generation«,¹⁰⁶ unter anderem bei Native Americans (!), in Buenos Aires, Mexiko-Stadt und Rio de Janeiro.

Die gesamte Arbeit läuft in dieser Strömung in klarer Abgrenzung vom Staat. Bei gemeinsamem Interesse an Wohlfahrt und Gerechtigkeit sollte die Kirche jedenfalls nicht institutionell mit dem Staat kooperieren oder auch nach staatlicher Macht streben. Bei Partnerschaft mit einer Regierung riskiert man, dass »wenn die Regierung baden geht, auch die Kirche baden geht«. Schärfer gefasst: mit dem Griff nach der politischen Macht unter Bush habe sich ein großer Teil der Evangelikalen des »nationalistischen und politischen Götzendienstes« schuldig gemacht (Boyd nach Pally 2010, 131). In diesem Zusammenhang sei es auch klar, dass die USA niemals eine christliche Nation waren, noch je eine werden. Das Reich Gottes sei eine Alternative zu den weltlichen Königreichen und bestünde eben darin, dass die Kirche dem Beispiel Jesu von Nazareth nachfolgt.

Die religiösen Dispositionen lassen sich wie folgt zusammenfassen. Die Problemwahrnehmung konzentriert sich auf soziale Ungerechtigkeit in den USA und der Dritten Welt, auf Armut, Rassismus, Militarismus, Kultur der Gier, Folter und deren Befürwortung sowie die Vermischung von Religion und Politik. Die religiösen Leitmotive im Kontrast zu diesen Problemen sind die folgenden: Der Lebensstil Jesu von Nazareth und die Nachfolge der Christen; damit die Werte Jesu; das Reich Gottes als ein Zustand, der sich im Lebensstil der Nachfolge verwirklicht. Daraus resultiert das folgende strategische Selbstverständnis: Gemeinwesenarbeit im Kontext der Ortsgemeinden und global, Pazifismus, Umweltschutz, Dienen, Überwindung von Rassendiskriminierung, Hilfe gegen Armut, Förderung von Gerechtigkeit.

Diesen religiös-politischen Dispositionen entspricht die Organisation von lokaler und internationaler Gemeinwesenarbeit in klarer Abgrenzung vom Staat. Die Kombination von Entwicklungshilfe mit Kirchengründung ist – anders als bei ökumenisch organisierten *Mainline*-Kirchen – im evangelikalen Spektrum gängige Praxis. Sie reflektiert die implizite Auffassung, dass Konversion zu einem besseren Sozialverhalten führe.

105 <https://tonyevans.org/>; <https://saddleback.com/>; <https://www.willowcreek.org/en/care>; <https://www.willowcreek.de/> (alle Zugriffen 16.04.2020).

106 <https://saddleback.com/connect/ministry/the-peace-plan>(Zugriffen 16.04.2020). Manche sympathisierende Gruppen machen sich Gedanken über die Passung des P.E.A.C.E.-Plans zu den UN-Millennium Goals (<https://www.crossroad.to/charts/millennium-goals-peace.htm>, Zugriffen 16.04.2020).

Zivilgesellschaftliche Gegenkultur Für diese Aktivisten aus den Reihen der *New Evangelicals* ist Kooperation mit dem Staat insofern undenkbar, als sie sich das Programm einer Gegenkultur auf die Fahnen geschrieben haben und auch so leben. Marcia Pally Zentralbeispiel für diese Strategie ist Shane Claiborne (*1975). Er studierte an evangelikalen Hochschulen, entwickelte allerdings durch Anstöße von Mutter Theresa sowie der Willow Creek Community eine eigene Richtung religiöser Praxis, den New Monasticism, den er mit Gleichgesinnten in gegenkulturellen christlichen Gemeinschaften – so genannten Intentional Communities – in innerstädtischen Slumgebieten zu realisieren sucht. 1997 gründete Claiborne in einem der ärmsten Viertel Philadelphias die Gemeinschaft *The Simple Way*,¹⁰⁷ die paradigmatisch für die Strategie dieser Strömung steht. Pally schildert die Arbeit wie folgt: Die Gemeinschaft

»verteilt Essen, gebrauchte Kleidung und Möbel, bietet einen Treffpunkt für Menschen in der Nachbarschaft. Sie legen Gärten an verwaisten Plätzen an, renovieren leerstehende Häuser und organisieren lokalen Tauschhandel. Claiborne nennt dies den ›christlichen Untergrund‹ – Physiotherapeuten, die sich zu den Füßen Obdachloser beugen, Ingenieure, die ohne Bezahlung inoffizielle Generatoren oder Wasseraufbereitungsanlagen in Armenvierteln installieren, und Ärzte, die kostenlose Kliniken aufbauen.« (Pally 2010, 150)

Diese Aktivitäten gehen über rein karitative Initiativen weit hinaus, weil sie gleichzeitig aufzeigen sollen, was die Bewegung unter legitimem christlichem Glauben versteht oder, in anderen Worten, wie sie sich Handeln im Sinne der Nachfolge Jesu vorstellen. Mit gegenkulturellem Impuls wird etwa eine eigene Krankenversicherung mit um die 200.000 Beitragenden organisiert, die kostendeckend arbeitet, weil »wir für niemanden die Yacht bezahlen müssen« (Claiborne, zit.n. Pally 2010, 151).

Zudem sind die Gemeinschaften dieser Strömung radikale Pazifisten u.a. mit Rückbezug auf Martin Luther King. Dies zeigt sich freilich nicht nur in Gewaltverzicht, sondern auch in harscher Kritik an der US-amerikanischen Außenpolitik. Diese sei die größte Quelle von Gewalt weltweit und legitimiere dies mit dem »Mythos von der erlösenden Gewalt« (Claiborne, zit.n. Pally 2010, 151).

Viele der Aktionen dieser Aktivisten sind in mehr oder weniger geringem Maße illegal, was ihnen immer wieder Verhaftungen eingebracht hat. Die Konflikte um staatliche Regelungen, die aus ihrer Perspektive als unmenschlich erscheinen, werden von der Bewegung indes als publizistische Ressource genutzt.

Claiborne hat zunächst 2006 mit dem Buch *The Irresistible Revolution: Living as an Ordinary Radical* (Claiborne 2006) auf eine für Evangelikale provokative Weise die Bezeichnung »radical« für sich und seine Bewegung reklamiert. Verstärkt wurde dies 2008 durch die DVD-Serie *The Ordinary Radicals* von Jamie Moffet, einem Anhänger der Bewegung. Die religiös-politische Positionierung der Bewegung ist durch eine vollständige Neudefinition christlicher Radikalität zunächst einmal implizit provokativ gegen die religiöse Rechte gerichtet. Mit dem Buch *Jesus for President* (Claiborne und Haw 2008) von Claiborne und Chris Haw wird diese Provokation explizit, indem der politische Anspruch der religiösen Rechten aufgenommen und zugleich ad absurdum geführt

107 www.thesimpleway.org/ (Zugegriffen 08.12.2020).

wird. Es verwundert deshalb nicht, dass das Buch vom Direktor des rechtsgerichteten Institute on Religion and Democracy, einem ehemaligen Mitarbeiter des CIA, als »anti-American« und »pacifist« verrissen wurde (Tooley 2008). *Jesus for President* hat eine Aufmachung wie ein evangelikaler Klassiker aus dem 18. oder 19. Jahrhundert und unterstützt dem Anschein nach die rechts-evangelikale Forderung nach einer Theokratie. Dagegen decken Claiborne und Haw die Parallelen zwischen dem römischen und dem US-amerikanischen Imperium auf und zeigen wie – im Unterschied zu einer konstantinisch korrumpierten Kirche und machtgerigen religiösen Rechten – glaubhaftes christliches Engagement in der Gesellschaft möglich ist.

Da die Lebensgemeinschaften hochgradig kooperativ organisiert sind, steht Claiborne zwar emblematisch im Licht der Öffentlichkeit; entscheidend ist allerdings die Vernetzung mit anderen Communities und anderen Initiativen, wie beispielsweise dem Esperanza College der Eastern University, Philadelphia, PA, das bezahlbare College-Abschlüsse in Spanisch anbietet, oder einer Partnerschaftsorganisation in El Salvador.¹⁰⁸

Die religiösen Dispositionen entwickeln sich aus einer Problemwahrnehmung, die der der anderen *New Evangelicals* sehr ähnlich ist (soziale Gegensätze, Armut, Marginalisierung, Rassendiskriminierung, Klimakrise, Militarismus der USA, Konsumismus, Egoismus und religiöse Rechte), die allerdings nur teilweise ähnlich *interpretiert* wird. In Anlehnung an alte monastische Ideale steht die Identifikation mit und die persönliche Nähe zu Marginalisierten im Mittelpunkt der theologischen Reflexion. Diese Haltung wird als Nachfolge Jesu von Nazareth – eines heimatlosen Rabbis – verstanden, die die Gläubigen im Laufe der Zeit Jesus ähnlich werden lässt. Jesu Werk soll ins eigene Leben integriert werden, ähnlich dem Beispiel von Mutter Theresa. Im monastischen Sinne gehört dazu auch die demütige Unterwerfung unter die Kirche. Dabei ist hier weder ein hierarchisches Kirchenbild oder die Unterordnung unter einen »Apostel« gemeint, sondern dass die Gläubigen ihr Leben an den Werten des Reiches Gottes orientieren. Die Liebe überschreitet gezielt die Klassengrenzen, und die ökonomische Umverteilung soll biblischen Mustern folgen. Die entsprechenden Strategien sind insofern monastisch, als sie ein kontemplatives Leben in einer Gemeinschaft und Verzicht auf Akkumulation von Gütern als Grundlage haben. Das soziale Engagement ist zunächst auf die unmittelbare Umgebung, die urbane Nachbarschaft und die dortigen Marginalisierten konzentriert. Die weiteren gesellschaftspolitischen Strategien fokussieren Aktionen gegen Klimawandel, soziale Ungleichheit, Rassendiskriminierung und Atomwaffen (zusammen mit Ex-Außenminister Shultz); und für die Förderung des Zusammenhalts im Stadtviertel, prophetische Verkündigung im Blick auf den Staat sowie scharfe Trennung zwischen Staat und Kirche. Dennoch wird eine ad hoc-Zusammenarbeit mit Behörden, beispielsweise in Angelegenheiten des städtischen Wohnungsbaus, nicht prinzipiell ausgeschlossen.

108 Kooperation mit anderen Organisationen: [www.thesimpleway.org/partners-in-the-movement/](http://thesimpleway.org/partners-in-the-movement/) (Zugegriffen 19.11.2020); Kooperation mit Esperanza College (<https://esperanza.eastern.edu/abo> ut, zugegriffen 08.12.2020) und El Salvador (<http://cieloazulfund.blogspot.com/2011/03/reflections-rutilio-grande.html>, zugegriffen 19.11.2020).

Gemeinsamkeiten Auffällige Gemeinsamkeiten zwischen den unterschiedlichen Strömungen der *New Evangelicals* bestehen in der Problemwahrnehmung. Durch die Fokussierung auf sozialstrukturelle Problematiken unterscheiden sie sich extrem stark von der sozialmoralischen Konzentration der religiösen Rechten. Bei allen Unterschieden untereinander, etwa im Kirchenbild, die auf unterschiedliche gesellschaftspolitische Strategien hinauslaufen, besteht doch eine wichtige Gemeinsamkeit sämtlicher *New Evangelicals* darin, dass im Zentrum ihrer religiösen Dispositionen das Verhalten Jesu von Nazareth und damit die Werte des Reiches Gottes als Beispiel und Orientierung christlichen Glaubenslebens stehen. Damit bewegen sich diese Evangelicals in der Nähe des *Social Gospel*, das für den *Mainline* Protestantismus seit Beginn des 20. Jahrhunderts eine wichtige Orientierung darstellt.

Gemeinsamkeiten existieren auch mit einer Fraktion der Pfingstbewegung und mit Teilen der Black Churches, die wir ebenfalls zur Formation WERTE DES REICHES GOTTES hinzurechnen.

3.4.3.3 Pfingstkirchen: Frieden

Weniger untersucht als die linksliberalen evangelikalen Bewegungen sind ähnliche Aufbrüche in der Pfingstbewegung. Das mag daran liegen, dass die Aktivisten eher auf der Grassroots-Ebene von Gemeinden und lokalen Initiativgruppen tätig sind und weniger Medienöffentlichkeit erzeugen als Claiborne. Aber es gibt die Initiativen, die sich von der pfingstlichen Tradition der Jenseitshoffnung (JEN) in den kleinen Kirchen und den Ortsgemeinden abheben und den politisch konservativen Legalismus der Vertreter von Großkirchen wie den Assemblies of God (GES) ablehnen. Anzahl und Vielfalt der Unterzeichner eines offenen Briefes an Donald Trump vermitteln einen kleinen Eindruck von den entsprechenden Aktivisten. Verfasst worden ist der Brief im Namen der Dachorganisation Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice zum zweiten Jahrestag der Amtseinführung Donald Trumps. Er lässt an Klarheit nichts zu wünschen übrig und wurde von 29 Leitungspersonlichkeiten verschiedenster Gruppen unterzeichnet.¹⁰⁹

Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice (PCPJ)¹¹⁰ ging 2001 aus einer Initiative anlässlich einer Tagung der European Pentecostal Charismatic Research Association hervor die sich durch einen offenen Brief an Präsident G. W. Bush gegen dessen Irakkriegs-Pläne konkretisierte.¹¹¹ Diese Initiative nahm eine alte Tradition der Pfingstbewegung wieder auf, die zurückreicht bis zur Kriegsdienstverweigerung in den ersten Tagen der Assemblies of God. 2007 wurde die Initiativgruppe institutionalisiert als Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice. Die Aktivisten haben etwa an der Konferenz »Christ at the Checkpoint« 2010 in Bethlehem mitgewirkt. Auf der Website werden die Rubriken Nonviolence, Economic Justice, Racial Justice, Gender Equality, Creation Care, Spirituality und Politics ständig mit neuen Beiträgen versorgt. Unter anderem schreiben bekannte links-evangelikale Autoren, wie etwa Greg Boyd aktuell

109 Grenholm, Micael. 2018. »Christian Leaders Speak Up to Trump on the Anniversary of His Inauguration«. Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice (PCPJ) (blog). 20. Januar 2018. <https://pcpj.org/2018/01/20/christian-leaders-speak-up-to-trump-on-the-anniversary-of-his-inauguration/> (Zugegriffen 20.12.2018).

110 <https://pcpj.org/> (Zugegriffen 20.12.2018).

111 »Send Judah First: An Open Letter to President George W. Bush«, in Alexander 2012, 215ff.

über »Jesus and Nationalistic Violence«, der Nobelpreisträger Denis Mukwege aus dem Kongo über den Zusammenhang zwischen Smartphones und Kriegen; es schreibt auch Shane Claiborne.

Eine hochaktuelle Aktion ist der bereits genannte offene Brief an Präsident Trump. Die 29 Unterzeichner beziehen mit ungewöhnlich klaren Worten Stellung zu folgenden Schlüsselthemen: »demonization of immigrants and minorities; reckless nuclear war rhetoric; loosening of environmental protection; belittling and abuse of women; disrespect of indigenous people; inequalities between rich and poor; and dishonesty and lying.« Unter den Unterzeichnern¹¹² befinden sich sieben mehr oder weniger bekannte Akademiker, allen vorweg der etablierte und reformorientierte Theologe Amos Yong,¹¹³ der traditionelle pfingstkirchliche Theologie mit kontextueller Hermeneutik und interkultureller Theologie verbindet. Bei den Pastoren fällt auf, dass sowohl Schwarze als auch Latinos sowie Weiße vertreten sind. Zudem mischen sich Vertreter kleiner, nicht-denominationeller Kirchen mit religiösen Experten von Institutionen wie der Foursquare Kirche, der Church of God (Cleveland) und den als konservativ bekannten Assemblies of God.

Die religiösen Dispositionen, die aus Websites und Publikationen der Unterzeichner sprechen, lassen sich knapp wie folgt zusammenfassen: Suche nach einem authentischen Ausdruck des Reiches Gottes für das 21. Jahrhundert; eine multiethnische Vorstellung vom Reich Gottes; die Darstellung eines liebenden Gottes im expliziten Unterschied zum zornigen Gott des Pilgrim Jonathan Edwards und seiner rechts-religiösen Erben; eine interreligiös offene Gottesverehrung (speziell im Amazing Love Sanctuary von Rev. Samuel J. Lopez); und Gottes Liebe für die Armen. Interessant ist auch, dass die religiösen Positionen in eigener Arbeit mit Flüchtlingen und Emigranten oder aber in Erfahrungen der Rassendiskriminierung geerdet sind. Neben der üblichen kirchlichen Arbeit spielt deswegen Gemeinwesenarbeit oder auch kirchliche Entwicklungshilfe in einigen der Gemeinden eine Rolle. In der Vision Church¹¹⁴ des Bischofs O. C. Allen wird beispielsweise die tödliche Polizeigewalt gegen schwarze Jugendliche aufgearbeitet, zusammen mit Zeugnissen von Resilienz gegen Drogenabhängigkeit und der affirmativen Aufnahme spezifischer Erfahrungen aus dem Leben homosexueller Gemeinmitglieder. Zudem hat Bischof Allen die Progressive Pentecostal Denomination¹¹⁵ von homosexualitäts-freundlichen, hauptsächlich schwarzen Kirchen gegründet.

In der religiösen Praxis dieser progressiven Pentecostals lassen sich unschwer Parallelen zu den Left Evangelicals wie auch zu schwarzen Kirchen und Initiativgruppen finden.

112 Unterzeichner sind unter anderem: Amos Young PhD, Fuller Theological Seminary; Craig Keener PhD, Asbury Seminary; Jane Caulton PhD, Bible Museum; Erik Holke, Theological Seminar Göteborg, Schweden; Marcus Kilian PsyD; D. E. »Gene« Mills Jr, Church of God, Cleveland; L. William Oliverio Jr., Academic Dean, Assemblies of God, School of Urban Missions; Johnathan Alvarado, Joint College of African America Pentecostal Bishops, Assistant Academic Dean; sowie 17 weitere Akademiker und Geistliche.

113 <https://www.fuller.edu/faculty/amos-yong/> (Zugegriffen 19.11.2020).

114 www.thevisionchurch.org/ (Zugegriffen 19.11.2020).

115 www.gaybelievers.org/Article3-Progressive.html (Zugegriffen 19.11.2020).

3.4.3.4 Black Protestants: Befreiung

Die Black Protestants¹¹⁶ werden durch ihre Geschichte auf besondere Weise von jeder weißen christlichen Strömung abgehoben. Ihre religiösen Dispositionen sind von der Erfahrung der Sklaverei und der weiter andauernden Rassendiskriminierung geprägt. Im Zentrum der schwarzen Religiosität steht seit dem späten 18. Jahrhundert das religiöse Motiv des Auszugs aus Ägypten und damit die Disposition, gesellschaftliche Lagen aus der Perspektive der Befreiung zu deuten. Der Kampf um die Bürgerrechte in den 1950er und 1960er Jahren hat die an Gerechtigkeit und Menschenwürde orientierten politischen Dispositionen und Strategien noch einmal deutlich verstärkt. Auf diese Erfahrungen geht zurück, dass die schwarze Bevölkerung generell und die Black Protestants insbesondere heute einen festen Wählerstamm für die Demokraten stellen. Das war auch bei den Wahlen 2016 sehr deutlich daran zu erkennen, dass an die neunzig Prozent der schwarzen Wählerstimmen für Hillary Clinton abgegeben wurden, obwohl diese Kandidatin sicher keine schwarze Traumpräsidentin geworden wäre.

Religiosität hat zudem für die schwarze Bevölkerung einen deutlich höheren Stellenwert im Blick auf die Identitätsbildung, als dies für die weiße oder die Latino-Bevölkerung der Fall ist. Auf die offene Frage des Pew Research Centers, was das Leben besonders mit Sinn erfüllt, antworteten 30 % der schwarzen Bevölkerung mit »Spiritualität« oder »Glaube« (anstatt Familie, Beruf, Hobby etc. zu nennen); bei der weißen Bevölkerung waren es 20 %, und bei den Latinos 15 % (Pew Research Center 2018). Diese starke Religiosität der Black Protestants ist tendenziell konservativ im Blick auf sozial-moralische Ansichten. Es kann also durchaus passieren, wie 2008 in Kalifornien, dass schwarze Wähler mit sehr großer Mehrheit für den Kandidaten Obama stimmten, aber zugleich aus religiösen Gründen homosexuelle Ehen ablehnten (Mattingly 2018). Das heißt aber keineswegs, dass die religiösen Überzeugungen der schwarzen Kirchen denen der weißen religiösen Rechten entsprechen.

Religiöse Dispositionen Die spezifische Religiosität des schwarzen Protestantismus lässt sich am besten verstehen, wenn man sie gegen den Millenarismus der Weißen abhebt. Wie bereits angedeutet, stehen alttestamentliche Befreiungsgeschichten wie der Auszug aus Ägypten oder die Heimkehr aus dem babylonischen Exil im Mittelpunkt der schwarzen religiösen Identität. Die Identifikation mit dem Volk Israel erfolgt hier über die Erfahrung der Gefangenschaft. (»When Israel was in Egypt's Land...«, lautet der bekannte Gospel-Refrain.) Die Puritaner dagegen identifizierten sich mit dem Israel der Landnahme und der Expansion in Kanaan. Die Identifikation mit den Gefangenen bedeutet, dass die künftige Befreiung als eine konkrete geschichtliche und für den Alltag wirksame Aktion aufgefasst wird (»Let my people go...«). Im weißen Millenarismus, insbesondere im Prämilenarismus, wird die Zukunft dagegen als ein jenseitiger

116 Siehe Noll 2008; Raboteau 1999; Harris 1999; McRoberts 1999; Yong und Alexander 2011 (die beiden letzten speziell zu pentekostalen *Black Churches*) sowie das Handbuch Cannon und Pinn 2014. Eine Übersicht über die größten schwarzen Kirchen: <http://faithcommunitiestoday.org/historically-african-american-denominations/> (Zugegriffen 18.04.2019). Siehe auch Joint College of African America Pentecostal Bishops: <https://www.collegeofbishops.org/> (Zugegriffen 18.04.2019).

oder jedenfalls mythischer Zustand der Perfektion begriffen, und das Versprechen eines Himmels wird von der Drohung mit einer Hölle konterkariert. Die Höllen-Drohung spielt in der religiösen Rechten in der Tat eine wichtige Rolle (insbesondere, da 58 % der Bevölkerung in den USA tatsächlich an die Existenz einer jenseitigen Hölle glauben; vgl. Pew Research Center o.J.). Die Schwarzen in den USA haben vielmehr eine Hölle auf Erden erlebt. Befreiung wurde zunächst als Fluchthilfe aus der Sklaverei, unter anderem durch die »Underground Railroad«, dann den Bürgerkrieg und schließlich durch die Bürgerrechtsbewegung erfahren. Die erstrebte Zukunft wird folglich nicht nur als das individuelle Eingehen in einen jenseitigen Himmel verstanden, sondern vor allem auch als kollektive Befreiung von realer Unterdrückung. Hochgeschwender bringt es auf den Punkt, wenn er die schwarze Religiosität als eine »Befreiungstheologie und Theologie der Hoffnung« bezeichnet, die eine ganz andere Reflexion auf gesellschaftliche Missstände impliziert als dies beim weißen Millenarismus der Fall ist. Religion war und ist »für die Schwarzen eine Sache der Lebenden, die ihre unmittelbaren Nöte und Ängste ebenso ansprechen musste wie die Umstände ihrer Existenz« (Hochgeschwender 2007, 217). Die schwarze Befreiungstheologie des kürzlich verstorbenen James Cone, die Parallelen zieht zwischen religiösen und politischen Befreiungsbewegungen der Schwarzen, ist insofern eine konsequente Fortführung dieser Tradition.¹¹⁷

Wenn man nun aber in die Glaubensbekenntnisse der großen schwarzen Kirchen schaut, so findet man das übliche konservative Material des US-amerikanischen Protestantismus, das bei der Gründung dieser Kirchen übernommen und dann weiter tradiert wurde. Der springende Punkt liegt darin, dass die Orientierung an der Befreiung die Interpretation des traditionellen Materials verändert oder es einfach als »Symbolgeröll« (Ricoeur) beiseite liegen lässt. Auf das Gros der Black Churches jedenfalls trifft das »liberation paradigm« (Hawkins 2006, 225) zu.

Dennoch gilt es, zu differenzieren zwischen einem Black Mainstream¹¹⁸ und zwei neueren Entwicklungen: den Initiativen vom sozialen Rand der Gesellschaft und Veränderungen durch den Aufstieg einer schwarzen suburbanen Mittelschicht. Im Blick auf die Religiosität werden soziale Aufsteiger zum Teil im *Mainstream* des schwarzen Protestantismus gehalten. Zum Teil allerdings findet eine Orientierung an der religiösen Rechten und der Formation MANAGEMENT statt, die wir oben bereits untersucht haben. Hier gilt es zunächst, den Hauptstrom des schwarzen Protestantismus zu skizzieren, um dann zu den Grassroots-Bewegungen zu kommen.

Black Mainstream Die ältesten und wichtigsten Kirchen dieser Strömung sind, denominationell gesehen, baptistisch, methodistisch oder gehören der Heiligungs- bzw. Pfingstbewegung an. Im Folgenden beziehe ich mich auf die African Methodist Episcopal Church (AME, gegr. 1787, Philadelphia, PA), National Baptist Convention USA

117 Cone 1969; 1970. Politische Ansätze wären *Black Womanist Ethics* (Cannon 1988). Siehe auch Raboteau 1999, 127. Religiöse Alternativen wurden realisiert als Übertritt zum Islam (Malcolm X, Bewegung der *Black Muslims*) oder zu *Santería* bzw. *Voodoo*; vgl. Raboteau 1999, 105ff., 116, 123ff.

118 Ich spreche von »Mainstream«, um Hauptströmungen von größeren sozio-konfessionellen Einheiten zu bezeichnen – wie etwa dem schwarzen oder dem hispanischen Protestantismus. Es handelt sich dabei nicht um einen feststehenden Begriff. Im Unterschied dazu stellt der Begriff »Mainline« für den liberalen Protestantismus ein wissenschaftlich eingeführtes Konzept dar.

(Anfänge um 1840; heute 31.000 Gemeinden mit ca. 7,5 Mio. Mitgliedern), National Baptist Convention of America (NBCA, gegr. 1988), Progressive National Baptist Association Inc. (PNBA, gegr. 1961) und Church of God in Christ (COGIC, gegr. 1897, Memphis, TN), letztgenannte aus der Pentecostal-Holiness-Tradition. Sie alle behandeln ihre tradierten Statements of Belief auf die genannte Weise. Das heißt im Klartext, dass sie kaum zu gebrauchen sind, um die religiöse Praxis dieser Kirchen zu verstehen.

Zu den derzeit meistdiskutierten konservativen Themen Abtreibung und gleichgeschlechtliche Ehe nehmen sie auf unterschiedliche Art und Weise Stellung. Die COGIC verurteilt entsprechend ihrer Pentecostal-Holiness-Tradition (moderate Kleidung, keine säkularen Vergnügungen, kein Alkohol usw.) die gleichgeschlechtliche Ehe und vertritt gegen Abtreibung eine Pro-Life-Position – wobei Pro-Life hier auch Bürgerrechte und Pazifismus meint, wie bei vielen *New Evangelicals*. AME stellt sich ebenfalls gegen »elective abortion«,¹¹⁹ verbietet gleichgeschlechtliche Eheschließungen in ihren Kirchen, hat aber keine offizielle Regelung der Ordination von homosexuellen Menschen getroffen und hat bereits eine Bischöfin geweiht. Die Organisation betont ihr Engagement für soziale Gerechtigkeit, speziell für eine Reform des Strafvollzuges, ihre »full communion« mit der ökumenischen Mainline United Methodist Church und identifiziert sich mit dem Werk des Befreiungstheologen James Cone. Die baptistischen Vereinigungen genießen entsprechend der generellen baptistischen Praxis Gemeindeautonomie in allen ethischen Fragen sowie bei der Frauenordination. In der Regel sind ethische Empfehlungen zurückhaltend im Blick auf Homosexualität und Abtreibung, letzteres mit Verständnis für Indikationenregelung.

In ihrer politischen Ausrichtung sind insbesondere die baptistischen Vereinigungen klar am linken Flügel der Demokraten orientiert. Dies ist beispielsweise in einer Stellungnahme der National Baptist Convention USA zu den Präsidentschaftswahlen vom 21.6.2012 zu erkennen. Hier wird Unverständnis für Präsident Obamas Position zur gleichgeschlechtlichen Ehe bekundet und zugleich für die meisten seiner anderen Politikansätze geworben, insbesondere für

»health care reform, public education, student college loans, ending of the war in Iraq, ...providing payment to wronged minority farmers, framing a foreign policy that has improved America's image in the global community and advocating freedom and justice for all people, regardless of race, creed, color, ethnic background or gender«. ¹²⁰

Ähnliche Positionen werden scharf profiliert in zwei Statements der National Baptist Convention of America (vom 10.12.2018)¹²¹ und der Progressive National Baptist Association¹²² (vom 15.1.2019) anlässlich des Jahrestages der Amtseinführung Präsident Trumps. In ersterem Statement wird Trump angeklagt wegen »unthoughtful and racist

119 ...was wiederum nichts über medizinische Indikationen sagt, sondern nur die völlige Freistellung der Entscheidung meint.

120 National Baptist Convention USA, Statement: www.nationalbaptist.com/about-us/position-statements.html (Zugegriffen 15.01.2019, nicht mehr erreichbar).

121 Siehe: www.nbcainc.com/nbcas_respond_to_president_trumps_statement, 10. Dezember 2018 (Zugegriffen 15.01.2019, nicht mehr erreichbar).

122 <https://www.pnbc.org/america-is-in-crisis> (Zugegriffen 15.01.2019, nicht mehr erreichbar).

rhetoric«, welche »further divides a nation and continues to erode our national presence on the world stage«. Sein Verhalten ähnele einem »bully on a childhood playground or [...] a slave master on a mid-19th century plantation«. Die Republikaner zeichneten sich durch Schweigen oder Selbstgefälligkeit (*complacency*) aus. Dagegen seien Christen bei einer Geschichte von weiter andauerndem Rassismus und Ungerechtigkeit aufgerufen, dagegen aufstehen. Abschließend solidarisieren sich die Autoren der NBCA mit der Progressive National Baptist Association, die einen Monat später in einem eigenen Statement noch deutlich schärfer formuliert. Die Kirche wird hier aufgerufen »to witness to the creative power of love, justice, mercy and righteousness over the cruel and infernal powers of darkness that has usurped God's creation and bent it to the will of political corruption, cruelty, avarice and greed«. Licht müsse gegen Finsternis und »antiquated tribalism« zur Wirkung gebracht werden. Die eigene

»spiritual tradition committed to freedom ... [and] devoted to the ideals of justice and equality as indicated in the noblest articulations of the American ideal; but not as mere abstractions to be touted empty in idolatrous celebrations of an ideal American self that does not exist«.

Die »African American Christian Church« müsse sich gegen »White racism« stellen, dabei aber Abstand halten

»from those on the left and the right. As the body of Christ, we do not serve as mere mascots of the liberal left, sent by patronizing paternalists to serve as point on the head of their ideological spear. Nor do we set horses with those of the religious right who hide their rampant racism and hysterical hypocrisy amidst the existential ruins of a morally and theologically bankrupt spirituality.«

Konkret und namentlich wird von der »presidency of Donald Trump« gesagt, sie sei nicht der »cause of the American malady but a symptom«, auch wenn durch die Regierung die Krankheit nur noch schlimmer gemacht würde. Es sei – so das theologisch schwerwiegende Urteil – »Christian heresy«, eine Nation als gesegnet zu bezeichnen, die »forsakes the needy, the sick, the poor or mistreats the foreigner in their midst... This is to say the policy and practices of the current administration and the party in power are clearly and irredeemably Anti-Christ.« Das Statement schließt mit einer Charakterisierung der wahren christlichen Kirche, indem sie diese von der heutigen Häresie abgrenzt und einen gesellschaftsrelevanten sowie einen jenseitigen Aspekt des Reich-Gottes-Begriffs zueinander in Spannung setzt.

»The Body of Christ does not identify with the interests of empire. It does not identify with the principle of profit or power over persons. It does not identify with racial supremacy. No true Christian believer prioritizes patriotism over piety or assumes the false equivalence of God and country. [Die wahre Kirche hingegen] identifies with the poor, the prisoner and the oppressed; the vulnerable and the at risk; the sick and the disabled; the lost and the mentally ill. The Christian Church cedes preeminence and affirms the primacy of the Kingdom of God in all matters finite and eternal.«

Diese politisch-religiösen Stellungnahmen hätten schärfer kaum ausfallen können und stehen denen Claibornes und Boyds in nichts nach. Allerdings sollte trotz des dualisti-

schen Diskurses des zweiten Statements deutlich bleiben, dass Dualismen wie »Licht versus Finsternis« in den schwarzen Kirchen nicht zu den zentralen religiösen Dispositionen gehören, sondern hier in einem emphatischen politischen Statement verwendet werden. Dämonisierung von Gegnern findet keine Resonanz im schwarzen Mainstream. Wichtiger ist die soziale Frage.

In diesem Zusammenhang entsteht eine große Zahl an Initiativen auf dem Grassroots-Niveau.

Links-liberale Grassroots Nicht zuletzt durch die urbane Lokalisierung der Kirchengemeinden in sozialen Brennpunkten entsteht aus der Sozialarbeit schwarzer Stadtteilkirchen eine große Zahl an parakirchlichen Initiativgruppen und kleineren Organisationen, die sehr häufig ethnisch stark gemischt sind. Hier können nur sehr wenige Beispiele gegeben werden.

In East Harlem, New York, NY, arbeitet die Metro Hope Church,¹²³ deren Programmatik als Stadtteilkirche es ist, die ethnische Diversität und die soziale Zusammensetzung des Viertels abzubilden und – im expliziten Rückbezug auf Martin Luther King – Rassentrennung durch das Gemeindeleben überwinden zu helfen. Mit dem hohen Anteil an schwarzer Bevölkerung und den rassistischen Tendenzen des US-amerikanischen Strafverfolgungssystems sind nach Auskunft von Pastor José Humphreys die häufigen Verhaftungen von Schwarzen ein großes Problem im Stadtviertel – neben vielen anderen Problemen. Der religiöse Diskurs schafft die Disposition, sich auf diese Schwierigkeiten einzulassen. Nach Pastor José Humphreys sollen Christen die Menschwerdung Gottes in Jesus ernst nehmen. Er sei vollständig ein Mensch gewesen, in einem kulturellen und ethnischen Kontext, mit Postleitzahl, sozusagen. Ein Konzept von Erlösung müsse immer auch die irdische und staatlich sanktionierte Sklaverei im Blick haben. Die Christen müssten aufhören, den Glauben aus der Sicht des Imperiums zu interpretieren.

Dabei ist die Auffassung von religiöser Wahrheit explizit dialogisch: Es geht nicht um die Reproduktion einer Tradition, sondern um »lebendigen Glauben«, um »metropolitane Hoffnung«, die im Alltagsleben konkret wird. Da das Alltagsleben im Viertel nicht einfach ist, heißt das: »Vulnerability & Authenticity: Community is about participating in ›meaningful risk.‹ This posture is what gives us the ability to know others, while being known. This is one of the ways we grow in Christ.«¹²⁴ Diese Offenheit für ein konflikt- und problembeladenes Umfeld erzeugt eine soziale Dynamik, aus der Initiativen sozialer Friedens- und Gerechtigkeitsförderung entstehen. Beispielsweise hat eine Anwältin nigerianischer Abstammung eine kleine Organisation zur Bekämpfung des Menschenhandels mit nigerianischen Mädchen gegründet.

Freedom Road Consulting Group¹²⁵ ist eine andere Organisation, die 2017 aus dem weiteren Umfeld der Kirche sowie der Sojourners hervorgegangen ist. Ein Team von Trainern und Anwälten berät religiöse Leitungspersonen sowie Friedens-, Gerechtigkeits- und Gleichstellungsaktivisten in Sachen Kommunikation und sozialem

123 <https://www.metrohopenyc.org/> (Zugegriffen 05.12.2018); vgl. auch Criswold 2019.

124 <https://www.metrohopenyc.org/why-metro.html> (Zugegriffen 05.12.2018).

125 <https://freedomroad.us/> (Zugegriffen 05.12.2018).

Organisieren »to do justice in just ways«. Ihren Handlungskontext bestimmen die Aktivisten als eine post-koloniale, immer mehr nicht-weiße Gesellschaft. Ziel ist es, an der Schnittstelle zwischen Glaube, Ethnizität, Gender, ökonomischer Entwicklung und Umweltgerechtigkeit in den beratenen Gruppen die »capacity for collective engagement toward a more just world« zu stärken. Die Organisation hat bereits international gearbeitet mit einer Beratung brasilianischer Gruppen, um adäquat mit der neuen Situation unter der Präsidentschaft Bolsonaros umzugehen.

Exodus Transitional Community,¹²⁶ ebenfalls in East Harlem, ist eine christliche Organisation, die ehemaligen Strafgefangenen und Justizopfern hilft, ihr Leben neu zu organisieren. Zudem tritt sie ein »for a society in which all can achieve social, economic, and spiritual well-being.« Ihr Gründer, Julio Medina, ist Mitglied der Metro Hope-Kirche.

Diese Beispiele zeigen einen Graswurzel-Aktivismus, der auch vor dem pfingstkirchlichen Zweig der schwarzen Bewegung nicht Halt macht (McRoberts 1999; Yong und Alexander 2011). Er arbeitet lokal und ist dennoch über das ganze Land verbreitet. Die spezifische Dynamik entsteht dadurch, dass die Gemeinden und Gruppen in spannungsreichen sozialen Kontexten verwurzelt sind und diesen Kontexten mit dialogisch verfahrenender Theologie einen religiösen Sinn beimessen. Entscheidend dabei ist, dass die abstrakte Vorstellungswelt des puritanischen Protestantismus und seiner späteren Umwandlungen keine Rolle spielt und sich stattdessen religiöse Praxis kreativ, dialogoffen und kontextbezogen entwickelt. Bei der »Menschwerdung Gottes mit Postleitzahl« kommt es allerdings sehr darauf an, auf welches Viertel der ZIP-Code bezogen ist. Bei den schwarzen Grassroots-Aktivisten ist der meist von Gegenden wie Harlem, Bronx, Chicagoer Süden oder MacArthur Park in Los Angeles – der Wahlheimat vieler Latinos.

3.4.3.5 Latino Mainstream: Gerechtigkeit

»I believe that we Latinos make a difference in this nation. So it matters to me to be part of a Latino community, because... from being Latinos, from being nobody, we came to be somebody« (Wong 2018, 51, Interview mit Felipe, einem Mexikaner). Dieser mexikanische Einwanderer bringt die Entwicklung der Bevölkerung lateinamerikanischer Abstammung in den letzten Jahrzehnten auf den Punkt.

Bei der oben bereits skizzierten Diversität der Latino-Religiosität in den USA ist es schwierig, klar einen Mainstream auszumachen. Im Sinne der mehrheitlichen religiösen Dispositionen könnte man die pentekostal-charismatischen Gruppen – die *Renewalists* – als Mainstream bezeichnen. Diese teilen allerdings wichtige religiöse Dispositionen, wie etwa die der Marienverehrung, untereinander nicht; während sie politische Dispositionen – etwa in Fragen des Immigrationsrechts, der Bürgerrechte oder der Nähe zu den Demokraten – untereinander und mit *Mainline* Protestanten, schwarzen Kirchen, den *New Evangelicals*, den Pfingstlern für den Frieden sowie der offiziellen Katholischen Kirche mehr oder weniger gemein haben. Aufgrund dieser Sachlage mag es gerechtfertigt sein, den Latino-Mainstream durch das Zentralbeispiel einer Dachorganisation zu repräsentieren, die religiös hinreichend konservativ und politisch hinreichend progressiv ist. Der Verband steht jedenfalls in der aktuellen politischen Polari-

126 www.etcny.org/ (Zugegriffen 05.12.2018).

sierung religiöser Akteure in Opposition zu Trump und arbeitet mit anderen Organisationen zusammen, die die Einschätzung teilen, dass »the greatest barrier to the gospel is evangelicals' embrace of ›Trumpism‹ as an ideology« (Bailey 2018a).

Die National Latino Evangelical Coalition¹²⁷ (NaLEC) repräsentiert ca. 3000 evangelikale Latino-Kirchen, NGOs und Einzelpersonen. Sie sucht, eine hispanische anwaltliche Stimme für das Gemeinwohl und für Gerechtigkeit in den USA zu sein, anstatt sich nur für die Reform des Einwanderungsrechts zu engagieren. Dieses Ziel verfolgt die NaLEC über Langzeitpartnerschaften mit Hilfsorganisationen, eigene Programme zur Weiterbildung der Mitgliedsorganisationen sowie politische Anwaltschaft. NaLEC ist in der Tat eine Koalition verschiedenster Gruppierungen, was auf der Website unter anderem durch die umfangreiche Identifikation der Geschäftsführung, des Aufsichtsrates und des Beirates dokumentiert wird. Rev. Walter Contreras ist Vize-Vorsitzender, und Joel Hunter ist im Beirat. Die Vorstellung des Teams der Angestellten lässt eine kooperative Arbeitsweise vermuten. Während das Statement of Faith durchweg evangelikalem Standard entspricht und die Organisation »immer Gottes Leitung sucht«, profiliert sie sich durch spezielle Ziele und Maßnahmen. Zentral ist die Ermöglichung von sozialer Aktion und Koalitionsbildung im Sinne des »*common good*« und der sozialen Gerechtigkeit – Begriffe, die in der neoliberalen Welt der religiösen Rechten nicht existieren. Die Aktivitäten der Organisation zielen vor allem auf folgende Bereiche: 1) Armut und Hunger »among U.S. under-served communities«; 2) Reform der Einwanderungsgesetzgebung; 3) Reform für mehr Bildungsgerechtigkeit; 4) Unterstützung von künstlerischer Produktion im Sinne von »transformative values consistent with the Gospel«; 5) Gesundheitsreform; 6) Jugendarbeit mit Schwerpunkt auf bürgerschaftlichem Engagement; 7) Reform des Strafvollzuges; 8) Aktivitäten in Bezug auf aktuelle Notstände, wie zum Beispiel die Krise an der Grenze zu Mexiko mit dem Auseinanderreißen von Familien oder das Desaster auf Puerto Rico nach dem Wirbelsturm Maria. NaLEC unterhält Partnerschaften mit NGOs wie Bread for the World Inc., International Urban Strategies, Evangelical Immigration Table, Evangelical Environmental Network und Evangelicals for social Action.

NaLEC distanziert sich in Bezug auf die eigene Arbeit explizit von »ego or selfishness« und setzt auf »team mentality« – was sich auf der Website z.B. in der Vorstellung des Büro-Teams spiegelt und was die NaLEC sehr deutlich von den Organisationen der religiösen Rechten unterscheidet. Dementsprechend werden die Werte NaLECs definiert als »service and humility« im Interesse der Gerechtigkeit für Alle anstelle von persönlicher Anerkennung. »Leadership« – eine ebenso unvermeidliche wie für europäische Ohren unverständliche Konstante US-amerikanischer Organisationsphilosophie – soll an die kollektiven Ziele angepasst sein. Und schließlich sollen die Mitarbeiter offen sein für neue Ideen, Diversität, kritisches Denken und Wandel innerhalb der Organisation.

Der Präsident von NaLEC, Gabriel Salguero, ist Pastor der multiethnischen Lamb's Church in New York und konzentriert die pastorale Arbeit zusammen mit seiner Frau auf Versöhnung zwischen den ethnischen Gruppen. Er hat unter anderem am liberalen Union Theological Seminary studiert – und weist seinen Dokortitel als h.c. aus,

127 <https://nalec.org/> (Zugegriffen 15.12.2020).

was unter religiösen Experten in den USA keineswegs selbstverständlich ist. Das Ehepaar hat berufliche Erfahrung in Afrika, Lateinamerika und Europa gesammelt und ist schwerpunktmäßig mit Fragen sozialer Gerechtigkeit befasst. Gabriel Salguero ist ebenfalls Aufsichtsratsmitglied bei der National Association of Evangelicals. Er wird als Repräsentant von NaLEC von den Medien frequentiert, bezieht Positionen, die durchaus denen der *New Evangelicals* entsprechen, und äußert sich klar gegen die religiöse Rechte.

Es muss aber auch gesagt werden, dass NaLEC keine wirklich große und einflussreiche Organisation ist. Schon gar nicht, wenn man sie mit den *Mainline* Kirchen und ihrer Dachorganisation in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES vergleicht.

3.4.3.6 *Mainline Churches: Social Gospel 2.0*

Ein großer Teil des *Mainline* Protestantismus steht noch heute in der Tradition des *Social Gospel* und somit für eine ethisch vermittelte soziale und politische Verantwortung der christlichen Kirchen. Das National Council of Churches USA ist nicht nur Dachverband der *Mainline* Liberalen, sondern auch ein Zentralbeispiel für religiöse Strategien und deren ethische Vermittlung hinein in die politischen Debatten in den USA.

National Council of Churches Im Blick auf politische Intervention ist das 1950 gegründete National Council of Churches (NCC)¹²⁸ das Repräsentativorgan der meisten zur *Mainline* gerechneten Kirchen. Die Arbeit dieses Dachverbandes ist in einem umfassenden Sinne ökumenisch orientiert. Er ist engagiert in zwischenkirchlicher und interreligiöser Zusammenarbeit ebenso wie in der so genannten »Gerechtigkeitsökumene« mit den Schwerpunkten des konziliaren Prozesses: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dieses Selbstverständnis wird vom Web-Auftritt des National Council of Churches sehr deutlich reflektiert. Gruppenfotos – aktuell mit interreligiösen Gesprächspartnern – bestimmen das Bild; Einzelpersonen werden nur dann hervorgehoben, wenn es sachlich notwendig ist. Gleich auf der ersten Seite sind aktuelle Nachrichten aus Politik und Kirche zu finden. Die Institution wird vorgestellt mit unpräzisen Listen der Mitgliedsgemeinschaften, der Leiter (die sich zusammensetzen aus den Funktionären des Council, den Repräsentanten der Mitgliedsorganisationen und dem Aufsichtsrat), der Mitarbeiter, der Partnerorganisationen sowie mit drei programmatischen Seiten. Als aktuelle Prioritäten werden Aktivitäten für interreligiöse Friedensarbeit¹²⁹ und gegen Massenverhaftungen genannt. Eine Seite über »Common Witness« informiert über die wichtigsten Statements des NCC zu öffentlichkeitsrelevanten Fragen in den letzten Jahren, darunter zu Umweltfragen, der Präsidentschaft Donald Trumps und zu Israel. Ein besonderer Wert wird auf das »Social Creed«, das Soziale Glaubensbekenntnis gelegt.

Soziales Bekenntnis Dieses 1908 unter Einfluss des *Social Gospel* verfasste und in seiner Art neuartige kirchliche Bekenntnis zu sozialetischen Zielen wurde sowohl bei der Gründung des NCC 1950 als auch 2007 an neue Herausforderungen angepasst – ganz

128 <https://nationalcouncilofchurches.us/>(Zugegriffen 14.04.2020).

129 <http://nationalcouncilofchurches.us/about/interreligiouspriority.php> (Zugegriffen 15.12.2018).

dem historischen Bewusstsein einer modernen, hermeneutisch geschulten Theologie entsprechend. Es kann gewissermaßen gelesen werden als sozialetisches Pendant und Spezifizierung des Statement of Faith, welches – wie das Statement des Weltkirchenrates – eine allgemeine christliche Orientierung enthält, aber bewusst so offen gehalten ist, dass alle Mitglieder des NCC es unterschreiben können.

Das soziale Bekenntnis ist explizit auf die Anforderungen einer globalisierten Welt im 21. Jahrhundert zugeschnitten.¹³⁰ In der Präambel findet sich – durchaus kompatibel mit dem US-amerikanischen Perfektionismus, allerdings mit gänzlich neuen Inhalten – die Vision einer Gesellschaft nach den Vorstellungen des NCC: Die Kirche habe die Aufgabe

»to offer a vision of a society that shares more and consumes less, seeks compassion over suspicion and equality over domination, and finds security in joined hands rather than massed arms.«

Der NCC sieht sich in Solidarität mit allen Menschen weltweit, die sich für Gerechtigkeit einsetzen. Anders als das Bekenntnis von 1908 ist das von 2007 trinitarisch formuliert und hat somit mehr theologisches Gewicht. Viele Punkte wurden von 1908 übernommen und modernisiert, wie zum Beispiel die Gleichstellung der Frau. Dazu gekommen sind die folgenden Aspekte:

- Das System des Justizvollzugs soll auf Rehabilitation umgestellt werden.
- Soziale Ungleichheit soll reduziert und Demokratie gestärkt werden durch entsprechende Wirtschaftspolitik.
- Eine gerechte Migrationspolitik soll die Familien und Arbeiter schützen.
- Partikularinteressen in der Politik sollen eingedämmt werden.
- Wohlhabende Menschen sollen einen einfacheren Lebensstil üben.
- Nachhaltige Nutzung der Ressourcen, Förderung regenerativer Energien und internationaler Dialog sollen Umweltgerechtigkeit fördern.
- Im globalen Handel sollen schwache Ökonomien und Kulturen geschützt werden.
- Frieden soll geschaffen werden durch multilaterale Diplomatie, Abschaffung der Folter und Stärkung der Vereinten Nationen.

Das Bekenntnis endet mit einer religiösen Selbstverpflichtung der Mitgliedskirchen im Blick auf diese Ziele.

Habitus der Solidarität Das soeben dargestellte Bekenntnis entspricht einem religiösen Habitus, der die Tradition des *Social Gospel* unter den veränderten Bedingungen der Globalisierung transformiert.¹³¹ Der Fokus auf interreligiöse Beziehungen insbesondere in der Friedensarbeit ist ein markanter Unterschied zu den *New Evangelicals* und den

¹³⁰ <http://nationalcouncilofchurches.us/common-witness-ncc/a-21st-century-social-creed/> (Zugegriffen 15.12.2018).

¹³¹ Die vorliegenden Beobachtungen beziehen sich vor allem auf die Website des NCC (<https://nationalcouncilofchurches.us/>), insbesondere das Statement über Interfaith Relations (<http://nationalcouncilofchurches.us/shared-ministry/interfaith/interfaithpolicy.php>). (Alle zugegriffen 15.12.2018).

meisten anderen Organisationen der der US-amerikanischen Formation WERTE – und zu den anderen Formationen sowieso. Die Dachorganisation der *Mainline Churches* stellt sich damit der zunehmenden religiösen und ethnischen Diversität der Gesellschaft in den USA sowie neuen Herausforderungen in der Außenpolitik. Dies geschieht in ökumenischem Geist, unter anderen durch Berücksichtigung der katholischen Konzilskonstitution *Nostra Aetate*. Der Rückgriff auf die Schrift ist von historischer Auslegung gekennzeichnet. Bemerkenswert dabei ist, dass Interpretationen der Schrift sowie theologische Positionen, die im Widerspruch zur Theologie des NCC stehen, als Gegenstand weiterer Reflexion benannt werden und nicht einfach verschwiegen oder beiseite gewischt, wie das in den Formationen GESETZ und MANAGEMENT gang und gäbe ist. Mit anderen Worten, das religiöse Wahrheitsverständnis ist dialogisch. Dementsprechend wird immer wieder die Notwendigkeit hervorgehoben, »immer besser zu verstehen«.

Die negativen gesellschaftlichen Entwicklungen, denen kirchliches Handeln zu begegnen hat, werden ähnlich dargestellt wie bei den *New Evangelicals*: Konsumismus, illegitime Herrschaft mit Eingriffen von mächtigen Privatinteressen in die Politik, Demokratiedefizite, ungerechte soziale Ungleichheit bis hin zu Menschenhandel und Ausbeutung von Kindern, Massenvernichtungswaffen, Ungleichheit zwischen Frauen und Männern sowie zwischen Menschen unterschiedlicher ethnischer Herkunft, das Ökologieproblem, weltweite wirtschaftliche Ungerechtigkeit, ein ungerechtes Strafvollzugssystem, Verfall des Gesundheits- und Ausbildungssystems sowie Anstieg von Gewalt; zudem entsprechende psychische Konsequenzen wie Verzweiflung oder auch Apathie; und schließlich Unglaube. Speziell im Zusammenhang der interreligiösen Beziehungen wird der Eindruck von angeblich unlösbaren Konflikten mit Menschen anderen Glaubens als ein besonderes Problem benannt. Menschen anderen Glaubens oder ethnischer Herkunft, so der NCC, würden zu häufig mit Vorurteilen belegt. Insgesamt sei die Religionsfreiheit in den USA keineswegs schnell vorangekommen, obwohl der erste Verfassungszusatz dies eigentlich erlaubt hätte und die USA schon durch die *Native Americans* religiös plural gewesen seien. Dies liege nicht zuletzt an einem durch Triumphalismus und Rassismus bestimmten Selbstbild. Für die *Mainline* Christen sei es beschämend, dass die eigene religiöse Tradition so wenig zum Aufbau interreligiöser Gemeinschaften beitrage, dass aber der Glaube an den Heiligen Geist insbesondere in diesem Zusammenhang Hoffnung gebe.

Als tiefere Ursache für diese Gesamtlage soll die menschliche Sünde gelten. Diese wird allerdings nicht aufgefasst nach dem Modell einzelner Todsünden, wie dies in Evangelikalismus und besonders im Fundamentalismus beliebt ist. Vielmehr wird sie aufgefasst als mutwilliges Getrenntsein von Gott. Folge davon sei es, sich feindlich gegen Gott und andere Menschen zu wenden. Dies finde sich dann in verschiedensten Haltungen und Aktionen. Im Zusammenhang der interreligiösen Beziehungen seien US-amerikanischer Triumphalismus sowie Rassismus ein Äquivalent zur Sünde und die Hauptgründe für die Einschränkung der religiösen Freiheit Anderer. Bemerkenswert ist hier, dass religiöse Freiheit als die Freiheit der anderen aufgefasst wird und nicht, wie bei der religiösen Rechten, als die eigene Freiheit, die Politik dominieren zu können. Als besonders problematischer Akteur werden solche Medien genannt – ohne natürlich Fox News namentlich zu nennen –, die Vorurteile schüren und falsche Informationen vermitteln, um so das »Geschenk der Vielfalt« in einen Grund für Ent-

zweiung, Antagonismus und Hass zu verwandeln. In sozialer Hinsicht sieht der NCC die Gründe für die benannten Probleme der Gesellschaft darin, dass der auf Hautfarbe, Sprache, Ethnizität und Klassenzugehörigkeit abhebende Hass eine Welt zerbrochener Gemeinschaft erzeugt habe.

Die religiöse Symbolik, mit der diese Situation verarbeitet wird, steht in der Tradition des liberalen Protestantismus und ist den veränderten Herausforderungen entsprechend weiterentwickelt. Diese Weiterentwicklung als solche wird nicht, wie bei der religiösen Rechten und bei Teilen der Evangelikalen, verschleiert, um den Eindruck ewiger Wahrheiten hervorzurufen; sie wird vielmehr ausdrücklich zum Gegenstand theologischer Reflexion gemacht. Der protestantische Fokus auf Jesus Christus wird dabei fortgeführt. Der NCC betont allerdings besonders die Inkarnation und Offenbarung der Liebe Gottes in der Person Jesu von Nazareth als Zentrum des eigenen Glaubens. Diese Theologie der Menschwerdung Gottes begreift Erlösung als einen Akt, der die gesamte Menschheit, also auch Nichtchristen und Nichtgläubige, umfasst. Das Evangelium, bezeugt in den Schriften, betrifft somit die gesamte Schöpfung und kann somit als Grund für interreligiöse Gemeinschaft aufgefasst werden. Dank der Gnade Gottes sei es nun möglich, mit der ganzen menschlichen Familie und der ganzen Schöpfung in guter Gemeinschaft zu leben. (Die evangelikale Position, Versöhnung gelte nur dann, wenn man in einem bewussten Akt Jesus Christus als seinen »persönlichen Herren« annehme, wird mit Rücksicht auf theologisch konservative Mitgliedskirchen als eine mögliche alternative Interpretation allerdings anerkannt.) Diese Möglichkeit des Lebens in friedlicher Gemeinschaft sei der Anfang einer von Christus initiierten neuen Schöpfungswirklichkeit, in der Gott alle Dinge neu macht und die transformierende Kraft des Heiligen Geistes am Werk sei. Die gemeinsame Mission der Kirche zur Ehre Gottes sei deshalb der prophetischen Vision eines friedlichen Reiches verpflichtet und eine Arbeit an der »joyous anticipation of a renewed and reconciled humanity«.

Diesen religiösen Dispositionen entspricht auch die Vision einer erstrebenswerten künftigen Gesellschaft. Die Menschen teilen mehr und konsumieren weniger, suchen Verständnis füreinander, werten Gleichheit stärker als Herrschaft, streben nach Gerechtigkeit, lassen sich vom Heiligen Geist Gottes leiten und realisieren so, dass sie als Ebenbild Gottes geschaffen worden sind. Evangelisation wird auf diesem Hintergrund nicht mehr als religiöse Bekehrung und somit als Mitgliedergewinnung aufgefasst, sondern als Teilnahme der Christen an der Mission Gottes in der Welt (*missio Dei*, seit den 1950er Jahren ein wichtiges ökumenisches Motiv). Das heißt, dass die Aufgabe der Christen in der Gestaltung der Welt nach den Werten des Evangeliums gesehen wird. Im spezifischen Hinblick auf die interreligiösen Beziehungen sei es besonders der Heilige Geist, der mit Hoffnung erfüllt und die gespaltene Gesellschaft zu heilen hilft. Das Motiv, dass alle Menschen zum Ebenbild Gottes geschaffen seien, erzeugt somit die Disposition, Menschen anderen Glaubens vollwertig zu akzeptieren. Darüber hinaus, so der NCC, stelle die Schrift selbst die Forderung, auch die Fremden als Schwestern und Brüder zu sehen. Nur so könne an der Antizipation einer erneuerten und versöhnten Menschheit gearbeitet werden.

Das alles hat die folgenden Konsequenzen für Identität und Strategien des NCC und seiner Mitgliedskirchen. Im speziellen Blick auf die interreligiöse Zusammenarbeit geht man davon aus, dass die USA auch in ihrer Geschichte religiös plural gewesen

seien aufgrund der indigenen, der afrikanischen und der jüdischen religiösen Traditionen. Dieses ist ein schwergewichtiger, expliziter Widerspruch zu der in den Formationen GESETZ und MANAGEMENT verbreiteten Auffassung, die USA sei eine rein christliche Gesellschaft gewesen. Gemäß der religiösen Dispositionen geht es für den NCC um praktischen interreligiösen Dialog und gegenseitiges Verstehen. Interessanterweise (auch dies ein Erbe aus der ökumenischen Tradition) wird hier nicht der theologische Fachdialog in den Mittelpunkt gestellt, sondern, in prophetischer Tradition, der gemeinsame Einsatz für gesellschaftliche Gerechtigkeit sowie für eine Kultur des Friedens und der Religionsfreiheit. Im Sinne der Theorie der *missio Dei* wird Gottes Heilswerk auch in anderen Religionen gesehen, weswegen ein gemeinsamer Einsatz für Gottes Schöpfung eine vollkommen plausible Aktionsform ist. Für die christlichen Gemeinschaften im Besonderen heißt dies, die Einheit der Kirche in gemeinsamer Aktion des Betens und Handelns für die gesamte Schöpfung voranzutreiben. Dabei steht »solidarity with Christians and with all who strive for justice around the globe« im Mittelpunkt der Aktivitäten.

Es wird allerdings nicht vorausgesetzt, die Lage in vollem Umfang vom Glauben her begriffen zu haben, also über definitive Wahrheiten zu verfügen. Es komme hingegen darauf an, sich um ein immer besseres Verständnis der religiös pluralen und kulturell diversen Zeitumstände zu bemühen. Dazu – und dies ist in der Tat ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal der Formation WERTE generell in Relation zu GESETZ und MANAGEMENT – sei selbstkritische Überprüfung der eigenen moralischen Kriterien¹³² im Zusammenhang mit den Glaubensüberzeugungen und den Handlungen notwendig. Dem entspreche eine Spiritualität der inneren Transformation und des Wachstums sowie der Aktion nach außen, mit der die Liebe Gottes für die Welt bezeugt werden soll. Gewaltfreiheit, Umweltgerechtigkeit und Orientierung an der Bildung von Gemeinschaft sind dabei selbstverständlich. Diese Programmatik läuft auf ein Handeln gemäß dem 2007 reformulierten sozialen Glaubensbekenntnis hinaus, und damit selbstverständlich auch auf eine politische Positionierung.

Politische Positionierung Bei diesem religiösen Habitus und dem *Social Creed* dürfte die Positionierung in konkreten politischen Streitfragen klar sein. In den 1960er Jahren positionierte sich der NCC an der Seite der Bürgerrechtsbewegung. In den 1980er Jahren unterstützte er die Solidarität mit den Aufständischen gegen Diktaturen in Lateinamerika, insbesondere in Zentralamerika, und in diesem Zusammenhang auch die Sanctuary-Bewegung, die sich zentralamerikanischer Flüchtlinge annahm. Diese Positionierung stellte den NCC sie in Opposition zur Mittelamerika-Politik Ronald Reagans und veranlasste die religiöse Rechte zur Gründung des Institute on Religion and Democracy (IRD), das Kampagnen gegen den NCC lancierte (im Detail vgl. Schäfer 2020a).

132 »First, we consider how we apply a moral test to Christian witness and relationship building with people of other faiths. Second, we explore the moral lenses through which we assess the actions of all religious persons and religions, including our own.« <http://nationalcouncilofchurches.us/shared-ministry/interfaith/resources.php>. Siehe auch das Policy Statement <http://nationalcouncilofchurches.us/shared-ministry/interfaith/interfaithpolicy.php> (Zugegriffen 15.12.2018).

Der NCC stellte sich ebenfalls gegen die Irak-Politik George W. Bushs. In der jüngeren Vergangenheit sind manche Programmbereiche auf andere, spezialisierte Organisationen übertragen worden, um dort verstärkt aktiv zu werden: die Ökologie-Frage beispielsweise auf Creation Justice Ministries und die Armutproblematik auf die Ecumenical Poverty Initiative.¹³³

Die Nachrichten auf der Homepage¹³⁴ des NCC beziehen zum großen Teil Stellung zu aktuellen politischen Fragen. Der NCC prangert zum Beispiel den Einsatz von Tränengas gegen Menschen an der Grenze zu Mexiko an, klagt die Trennung von Kindern und Eltern an der mexikanischen Grenze und den Tod eines siebenjährigen Mädchens durch Dehydrierung im Gewahrsam der Grenzpolizei an, ruft zum Wählen bei den Mid Term Elections auf und protestiert scharf gegen den Einsatz von Tränengas gegen unbewaffnete Asylsuchende an der Südgrenze. Prinzipiell unterscheidet eine solche Kritik den NCC nicht von anderen politisch aktiven religiösen Organisationen in den USA. Auch die religiöse Rechte thematisiert politische Probleme, die ihre Akteure für relevant halten. Dennoch gibt es (mindestens) einen entscheidenden Unterschied zwischen dem politischen Diskurs des NCC und dem der religiösen Rechten. Am Beispiel eines Protests des NCC gegen den Tränengaseinsatz gegen Zivilisten an der mexikanischen Grenze wird dies deutlich.¹³⁵ Die Kritik steht zwar unter einem biblischen Motto: »Darum sollt ihr auch die Fremdlinge lieben; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland« (Deuteronomium 10:19). Die Kritik wendet aber den biblisch-religiösen Diskurs nicht unmittelbar auf politische Sachlagen an. Vielmehr transformiert der NCC das religiös legitimierte alttestamentliche Gebot in einen ethischen Diskurs, dessen Legitimitätsanspruch sich auf den humanitären Festlegungen der Weltgemeinschaft (Genfer Flüchtlingskonvention und das Protokoll über den Einsatz chemischer Kampfstoffe) gründet und der somit säkular kommunizier- und kritisierbar ist. Somit wird, im Unterschied zur religiösen Rechten, für den Glaubenssatz zwar Verbindlichkeit für die Gläubigen angenommen, aber keine universale Verbindlichkeit. Letztere entsteht jedoch aus vertraglichen Vereinbarungen der säkularen Weltgemeinschaft, die ethisch und nicht religiös kommuniziert werden und nach Anerkennung verlangen. Der politische Diskurs des NCC oktroyiert der Politik also keine biblizistischen »Wahrheiten« höherer Ordnung auf, sondern ist ein politisch-ethischer Diskurs im Sinne des durch die europäische Aufklärung geprägten Protestantismus.

In ähnlicher Weise positioniert sich der NCC im Blick auf interreligiöse Beziehungen mit dem Fokus auf Friedensarbeit,¹³⁶ die gewiss nicht ohne Berücksichtigung der politischen und militärischen Spannungen zwischen Machtblöcken, Widerstandsbewegungen und Terroristen zu thematisieren sind. Entsprechende Verlautbarungen sind

133 <http://nationalcouncilofchurches.us/joint-action-and-advocacy-for-justice-and-peace/> Siehe auch die Kooperationen bei Common Witness (<http://nationalcouncilofchurches.us/about-us/common-witness/>). (Zugegriffen 15.12.2018).

134 <http://nationalcouncilofchurches.us/> (Zugegriffen 26.01.2019).

135 <http://nationalcouncilofchurches.us/ncc-outraged-at-illegal-use-of-tear-gas-on-unarmed-asylum-seekers/> (Zugegriffen 26.01.2019).

136 <http://nationalcouncilofchurches.us/about/interreligiouspriority.php>. Auch <http://nationalcouncilofchurches.us/joint-action-and-advocacy-for-justice-and-peace/> und <http://nationalcouncilofchurches.us/dialogues/> (Zugegriffen 26.01.2019).

etwa ein ausgewogenes Statement zur geplanten Vergeltung eines Chemiewaffeneinsatzes in Syrien (30.8.2013), eine Resolution zur Gewalt im Irak (10.11.2010), Aufrufe zu neuen nuklearen Abrüstungsverhandlungen (12.11.2019 und 10.11.2010), sowie eine Botschaft über die Heiligkeit anderer Religionen mit der Verurteilung religiös legitimer Gewalt und gewalttätiger Reaktionen darauf.

Die interreligiöse Arbeit des NCC ist somit keine akademische Dialogübung, sondern steht unter dem Vorzeichen, Frieden in einer von Konflikten zerrissenen Welt zu fördern. Dabei ist der entscheidende Unterschied zu den Akteuren der anderen religiös-politischen Formationen (und selbst zu einigen *New Evangelicals*), für die eigene Glaubensweise keinen Universalitäts- oder Absolutheitsanspruch zu stellen, die religiöse Legitimität nichtchristlicher Religionen anzuerkennen und Glaubensüberzeugungen in ethisch kommunizierbare Diskurse zu übersetzen.

Diese Haltung vermittelt sich auch in der Praxis ungezählter Grassroots-Initiativen, die dem *Mainline* Protestantismus nahestehen.

Mainline Grassroots »Love thy neighbor. No exceptions« ist der Wahlspruch der Grassroots-Organisation Faithful America.¹³⁷ Die Aktivisten wollen nicht

»sitting by quietly while Jesus' message of good news is hijacked by the religious right to serve a hateful political agenda. We're organizing the faithful to challenge such extremism and renew the church's prophetic role in building a more free and just society.«

Entsprechend freikirchlicher Praxis im US-amerikanischen Protestantismus spielt die Selbstorganisation kleiner Gruppierungen mit kirchlichen Wurzeln eine große Rolle. Dementsprechend findet sich auch im Einzugsbereich des NCC und seiner Mitgliedskirchen eine große Anzahl von Aktivistengruppen. Nicht alle sind progressiv; manche tendieren sogar zur religiösen Rechten. Die große Mehrheit derer, die wir finden konnten, bearbeiten ähnliche ethische Themenfelder wie die Gruppen der *New Evangelicals*.

Faithful America ist eine der Advocacy Gruppen, die sich einem großen Spektrum an Themen widmen, die in etwa den im Social Creed von 2007 genannten Bereichen entsprechen. Mit ähnlich breiter Stoßrichtung arbeiten beispielsweise Ecumenical Advocacy (2003),¹³⁸ Episcopal Urban Caucus (EUC, 1980),¹³⁹ Methodist Federation for Social Action (MFSA, 1907),¹⁴⁰ United Church of Christ Justice and Peace Action Network (JPANet)¹⁴¹ und die presbyterianische Witherspoon Society (1974).¹⁴² Spezialisiert auf Umweltaktivismus ist Earth Ministry (EM, 1992).¹⁴³ Die Episcopal Peace Fellowship (EPF)¹⁴⁴ hat 1939 ihre Arbeit als Pazifistenvereinigung aufgenommen und ist weiterhin auf Friedensarbeit spezialisiert. Die meisten dieser Aktivisten adressieren Felder,

137 <https://www.faithfulamerica.org/> (Zugegriffen 15.12.2018) Siehe Utter 2011, 223ff., 235. Auch <http://nationalcouncilofchurches.us/local-and-regional-ecumenical-and-interfaith-communities/und http://nationalcouncilofchurches.us/partners/> (Zugegriffen 15.12.2018).

138 <https://advocacydays.org/about-ead/> (Zugegriffen 15.12.2018).

139 www.episcopalurbancaucus.org/ (Zugegriffen 15.12.2018).

140 <http://mfsaweb.org/> (Zugegriffen 15.12.2018).

141 www.ucc.org/justice_jpanet (Zugegriffen 15.12.2018).

142 <https://www.guidestar.org/profile/23-7317031> (Zugegriffen 15.12.2018).

143 <https://earthministry.org/> (Zugegriffen 15.12.2018).

144 <https://epfnational.org/> <https://epfnational.org/> (Zugegriffen 15.12.2018).

die von konservativen religiösen Gruppen bzw. der religiösen Rechten nicht beachtet werden.

Direkt im Konfliktfeld mit der religiösen Rechten befinden sich Gruppen, die für die Rechte von Personen mit spezifischer Gender-Beschaffenheit, kurz LGBT, eintreten. Dies sind im Umkreis des NCC erstaunlich viele: Affirmation – United Methodists for Lesbian, Gay, and Bisexual Concerns (AUMLGBC, 1975),¹⁴⁵ Gay, Lesbian, and Affirming Disciples Alliance (GLAD, 1990),¹⁴⁶ die episkopale Organisation Integrity (1974),¹⁴⁷ Lutherans Concerned/North America bzw. jetzt ReconcilingWorks (1974),¹⁴⁸ More Light Presbyterians for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Concerns (MLP, 1974).¹⁴⁹

Ein noch zentralerer Gegenstand der Auseinandersetzung in den Kirchen der USA ist der Schwangerschaftsabbruch. Im Rahmen des *Mainline* Protestantismus und des NCC werden durchaus kontroverse Positionen vertreten. Hier seien nur zwei Aktivistengruppen genannt: Die Religious Coalition for Reproductive Choice (RCRC, 1973)¹⁵⁰ ist eine interreligiös und interethnisch arbeitende Organisation, die es Menschen ermöglichen möchte, »to exercise their conscience to make their own reproductive health decisions«. Einen diametral entgegengesetzten Standpunkt vertreten die Presbyterians Pro-Life (PPL, ca. 1978),¹⁵¹ die im National Pro-Life Religious Council organisiert sind und gegen Legalisierung der Abtreibung mobilisieren.

Der religiös-politische Konflikt mit der religiösen Rechten hat auf manche Gruppen der *Mainline* Churches den Effekt einer expliziten Mobilisierung gegen rechts. Dies ist der Fall bei Faithful America, wie wir gesehen haben. Andere Lobbygruppen gegen die religiöse Rechte sind beispielsweise Protestants for the Common Good (PCG),¹⁵² die 1995 aus Sorge über die religiöse Rechte gegründet worden sind, aber auch eine breite Palette von sozialetischen Problemen adressiert haben. Progressive Christians Uniting (PCU, 1996)¹⁵³ und die Interfaith Alliance (1994)¹⁵⁴ verfolgen ebenfalls eine Agenda, in der politisches Lobbying oben steht.

Die religiöse Rechte hält dagegen, und zwar nicht nur mit ihrem allzeit einsetzbaren Operator, dem Schwangerschaftsabbruch, sondern mit einer ganzen Reihe von Aktivitäten auf verschiedensten Konfliktfeldern.

145 www.umaffirm.org/news/; www.umaffirm.org/pdf/affirmationbrochure.pdf (Zugegriffen 15.12.2018).

146 <https://www.guidestar.org/profile/75-2266756> (Zugegriffen 15.12.2018).

147 www.integrityusa.org/ (Zugegriffen 15.12.2018).

148 <https://www.reconcilingworks.org/news-2012-06-13/> (Zugegriffen 15.12.2018).

149 <https://mlp.org/> (Zugegriffen 15.12.2018).

150 <http://rcrc.org/> (Zugegriffen 15.12.2018).

151 <https://www.ppl.org/> (Zugegriffen 15.12.2018).

152 <https://www.cct.org/what-we-offer/grants/protestants-for-the-common-good/> (Zugegriffen 15.12.2020). Siehe auch Utter 2011, 246.

153 <https://www.progressivechristiansuniting.org/> (Zugegriffen 15.12.2018).

154 <https://interfaithalliance.org/> (Zugegriffen 15.12.2018).

3.5 Umkämpfte Themen: zwischen Abtreibung, Krieg und »christlicher Nation«

Religiös-politische Mobilisierung und Gegenmobilisierung erfolgen generell im Zusammenhang mit bestimmten umstrittenen Praktiken, die diskursiv zu Themen für Konflikte stilisiert werden. In den USA lassen sich recht leicht restaurative von progressiven Themen unterscheiden. Zu Ersteren gehören die Abtreibungsfrage, das Schulgebet und der religiöse Einfluss auf die Regierung; zu den Letzteren gehören etwa die Rassentrennung, der Klimawandel und die weltweite Armut. Das Thema Immigration wird von beiden Seiten adressiert. Das stark verfestigte Zwei-Parteien-System und dessen zunehmende Polarisierung erlaubt es zudem, die restaurativen Themen ziemlich genau auf die Republikaner abzubilden und die progressiven mehr oder weniger auf die Demokraten. Allerdings ist im Blick auf religiöse Akteure eine Verschiebung gegenüber den Einstellungen nicht-religiöser Akteure in sozialmoralischen Fragen zu beobachten. Während beispielsweise hispanische oder Black Churches deutlich den Demokraten zuneigen, soziale Gerechtigkeit hochschätzen und Big Government bevorzugen, zeigen ihre Mitglieder und Experten jedoch in sozialmoralischen Fragen wie etwa der Abtreibungsfrage oder der LGBT-Problematik eher ein konservatives Profil. Bei aller Aufregung um verschiedenste Einzelthemen ist der zentrale Konflikt jener um das Verhältnis von Kirchen und Staat, das häufig unter dem Thema »religious freedom« adressiert wird. Diesem Thema werden wir besondere Aufmerksamkeit widmen, während wir einige der umkämpften Einzelfragen nur knapp skizzieren. Ein Problem, das vielen Konflikten vorausliegt und das politische Handeln religiöser Akteure strukturiert, ist der Rassismus. Wir werden darauf im Fazit eingehen.

Zu Beginn der Überlegungen zu umkämpften Themen sei hier ein Überblick über die politische Orientierung religiöser Akteure vorausgeschickt.

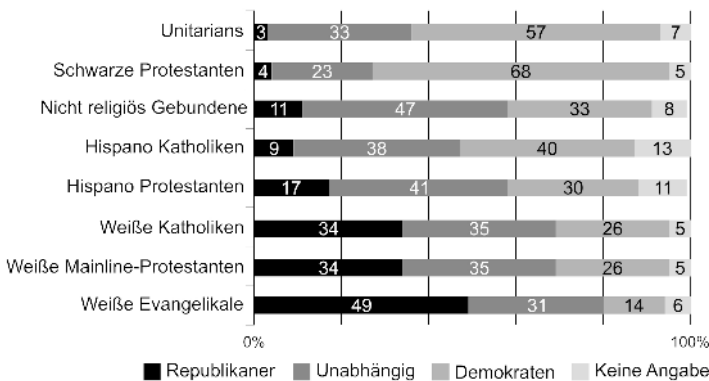
3.5.1 Politische Orientierung

Betrachtet man die politischen Optionen nach religiösen Konfessionsgruppen und politischen Parteien, so sieht man sofort, dass die weißen Evangelikalen so eng mit den Republikanern verbunden sind wie sonst keine religiöse Strömung mit einer politischen Partei.¹⁵⁵ Die Hälfte der weißen Evangelikalen ist mit den Republikanern identifiziert. Im Vergleich dazu identifizieren sich bei den weißen Katholiken und den weißen *Mainline* Protestanten nur ein Drittel der Mitglieder mit den Republikanern, allerdings auch nur jeweils ein Viertel mit den Demokraten. Gute 40 % von den Katholiken und *Mainlinern* bleiben unentschieden. Unter dem Strich tendieren also auch diese beiden Konfessionsgruppen eher zum restaurativen Lager. Der konfessionelle Unterschied zwischen *Mainline* Protestanten und Katholiken zeigt also keine unterschiedlichen politischen Neigungen an, wie man es aufgrund des Immigrationsschicksals der Katholiken vermuten könnte. Ein zuverlässigerer Indikator dürften die Hautfarbe bzw. die ethnische

155 Vgl. Party Affiliation by Religious Affiliation, 2016 (Jones und Cox 2017, 36). Zur Einführung mit Orientierung über Mobilisierungsbedingungen vgl. Brocker 2004 mit immer noch interessanten Aufstellungen von Organisationen der religiösen Rechten, Tabellen 6 und 7.

Identität sein. 30 % der Hispano-Protestanten fühlen sich den Demokraten verpflichtet, aber immerhin noch 17 % den Republikanern. Letzteres dürfte nicht zuletzt an den Puertoricanern liegen, die die US-amerikanische Staatsbürgerschaft haben und häufig in der zweiten oder dritten Generation in den USA leben. Zudem bringen Latinos, die bereits in Lateinamerika konvertiert sind, zu einem recht großen Teil konservative Einstellungen mit in die USA. Dementsprechend sind die politischen Neigungen der katholischen Latinos noch einmal deutlich unterschiedlich. Von ihnen identifizieren sich lediglich 9 % mit den Republikanern und 40 % mit den Demokraten. Die Black Protestants sind besonders klar identifiziert: mit 68 % für die Demokraten und nur 4 % für die Republikaner, so dass auch nur ein Viertel von ihnen sich als unabhängig betrachtet. Noch etwas weniger Sympathien genießen die Republikaner bei den Unitariern (3 %), wenngleich diese nicht ganz so klar für die Demokraten votieren (57 %) wie die schwarzen Kirchen.

Abbildung 3.14: Parteizugehörigkeit nach religiöser Zugehörigkeit, 2016 (in %) (Party Affiliation by Religious Affiliation, 2016, in Jones und Cox 2017, 36)



An diesen Verteilungen ist erstaunlich, in welchem Maße zwei sehr unterschiedliche Erklärungsfaktoren zusammenzuwirken scheinen. Zum einen sieht man an den extrem auseinanderdriftenden Positionen von weißen Evangelikalen einerseits und (ebenfalls weißen) Unitariern andererseits die bereits in der verfassungsgebenden Versammlung angelegte Spannung zwischen rückwärtsgewandt-utopistischen Religionsaktivisten und humanistischen (später dann auch evolutionistischen) Liberalen. Zum anderen sieht man eine deutliche politische Spaltung entlang der Hautfarbe bzw. der ethnischen Zugehörigkeit der Wähler, die offensichtlich deutlich stärker zu sein scheint als sozioökonomische Faktoren oder aber mit den sozioökonomischen Faktoren zusammenfällt, insofern als Durchschnitts-Hispanos und Schwarze auf der sozialen Stufenleiter tendenziell weiter unten stehen als die weiße Bevölkerung. Darüber hinaus sind Auseinandersetzungen über Rassendiskriminierung nach Einschätzung verschiedener Historiker in den frühen 1970ern ein wichtiger Faktor für die Entstehung der religiösen Rechten gewesen. Kurz, es ist sehr wahrscheinlich, dass bei allen

in diesem Kapitel skizzierten politischen Kontroversen das Problem der ethnischen Zugehörigkeit (emblematisch festgemacht an der Hautfarbe) mitschwingt.

Wie schon gesagt, bilden sich religiöse Einstellungen auch in der Parteienlandschaft ab. In diesem Sinne lässt sich eine Fluktuation im Blick auf die religiösen Einstellungen des Wählerstammes der beiden Parteien feststellen (Jones und Cox 2017, 36ff.). Die Republikaner behielten zwischen 2006 und 2016 eine feste Basis an weißen evangelikalen Wählern, während den Demokraten die weiße evangelikale Wählerschaft um mehr als die Hälfte einbrach (von 17 % auf 8 %). Auch lässt sich bei beiden Parteien zwischen 2006 und 2016 eine deutliche Zunahme der nicht religiös gebundenen Wähler feststellen. Dabei haben die Demokraten einen mehr als doppelt so hohen Anteil dieser Wählergruppe (26 %) als die Republikaner (11 %).

Weitere Beobachtungen (Jones und Cox 2017, 40) zeigen, dass die genannten Veränderungen nicht zuletzt mit dem generationalen Wandel zusammenhängen. Junge Leute sind weniger evangelikal als alte und deutlich häufiger religiös ungebunden. Aus diesen Zahlen (und wenn man einen stabilen Trend annimmt) kann man für die Wahlen 2024 folgendes ableiten (Wong 2018, 96): Selbst wenn alle weißen Evangelikalen die anderen Republikaner-Sympathisanten mit ihren Stimmen unterstützten, würden die Republikaner mindestens 3 % unter der Mehrheit liegen. Allerdings läuft man bei der linearen Extrapolation des generationalen Wandels auch Gefahr, den religiösen Wandel bei Zunahme des Lebensalters zu unterschätzen. Was, wenn die agnostischen Jugendlichen als Familiengründer wieder religiös werden? Janelle Wong stützt ihr Argument allerdings noch auf einen zweiten Faktor. Die Latinos werden wichtiger und mit ihnen eine positive Einstellung zu Big Government, staatlicher Gesundheitsversorgung, stärkerer Besteuerung der Reichen sowie zu Politiken gegen den Klimawandel. Zudem sind die schwarzen Kirchen noch progressiver als die Latinos.

3.5.2 Konfliktfelder

Die Kontroversen lassen sich nach eher restaurativen, »rechten«, und progressiven, »linken«, Anliegen unterscheiden. Ein Versuch der religiösen Rechten und gemäßigt Konservativer, die religiöse Deutungshoheit über politische Konflikte zu usurpieren war die so genannte Manhattan Declaration von 2009, herausgegeben von einer ganz neuen Allianz von katholischen, orthodoxen und evangelikalen Konservativen; allerdings, wie bereits erwähnt, auch unter Beteiligung des ein oder anderen *New Evangelicals*, wie etwa Ron Sider. Der in der evangelikalen Rechten engagierte Charles Colson kommentierte den Zweck der Erklärung damit, dass die jungen Evangelikalen verstehen müssten, dass es eine Hierarchie von Relevanz gebe, an deren Spitze die Abtreibung, die Homo-Ehe sowie die Religionsfreiheit stünden, und erst dann Angelegenheiten wie Klimawandel und globale Armut zu behandeln seien (Fitzgerald 2017, 591). Wir würden ihm gern den Gefallen tun, den Schwangerschaftsabbruch als erstes zu diskutieren. Die Lage in den USA lässt es indes notwendig erscheinen, zunächst auf das Problem des Rassismus zu sprechen zu kommen.

3.5.2.1 Rassismus

Hierbei handelt es sich weniger um einen spezifischen Konfliktgegenstand als um eine soziale Voraussetzung vieler anderer sozialer und religiöser Konflikte. Der Pilgrim-Calvinismus ist eine Religion von Weißen für Weiße, die die ethnische Differenz zunächst gegenüber den *Native Americans* hervorhebt und dann gegenüber den schwarzen Sklaven und deren Nachkommen. Die christliche Nation, wie sie von restaurativen weißen Evangelikalen phantasiert wird, ist eine Nation von Weißen und für Weiße. Klare rassistische Präferenzen, wie sie etwa bei Donald Trump offensichtlich sind, lassen folglich Dispositionen erkennen, die sich mit denen dieser religiösen Akteure teilweise decken.

Mark Noll stellt in seinem Grundlagenwerk *God and Race in American Politics* (Noll 2008, 40) lakonisch fest, dass die Sklaverei zwar abgeschafft worden sei, der Rassismus aber geblieben sei, da er kulturell tiefer verankert sei als das Problem der Sklaverei. Der Bürgerkrieg und die Sklavenbefreiung gaben den schwarzen US-Amerikanern zwar das verfassungsmäßige Recht auf Bürgerschaft, aber »it did not provide the moral energy required for rooting equal rights in the subsoil of American society or for planting equal opportunity throughout the land.« (Noll 2008, 66) Das spiegelt sich bis heute nicht nur in Einstellungsunterschieden zwischen dem Norden und dem Süden, den »racial fears« (Fea 2018a, 97ff.) im Süden sowie der bloßen Existenz schwarzer protestantischer Kirchen im Unterschied zu weißen. Bei den protestantischen Akteuren findet sich darüber hinaus ein rassistischer Schwerpunkt bei den religiösen Rechten aus den Südstaaten, wie beispielsweise Pat Robertson, Bill Bright und Jerry Falwell. Zudem sind spätestens seit der Bürgerrechtsbewegung die Rassenfrage und die staatliche Politik eng miteinander verflochten. Das Segregationsverbot des Supreme Court von 1972 (*Green v. Conally*, 1972) hat nicht nur zu Protesten von restaurativen Bildungseinrichtungen geführt, es hat auch deren Abneigung gegen Big Government verstärkt (Noll 2008, 157). Und schließlich hat die Technik des Gemeindegewachstums der so genannten Church Growth Bewegung einer ethnischen Durchmischung von Kirchengemeinden entgegen gewirkt und nicht nur zu sozio-ökonomisch, sondern auch zu ethnisch homogenen Gemeinden beigetragen.

Auf Seiten der religiösen Rechten hat sich eine rassistische Grundeinstellung gefestigt, die immer wieder hervorbricht. Der langjährige Ethiker der Southern Baptist Convention, Richard Land, etwa hat im Februar 2012 in seiner Radiosendung Stellung genommen zur Erschießung des unbewaffneten schwarzen Jugendlichen Trayvon Martin durch einen Wachmann in Florida. Land rechtfertigte die Tat – unmittelbar nach dem Vorfall und lange vor dem Gerichtsentscheid – mit dem »stand-your-ground« Selbstverteidigungsgesetz und richtete dann einen Angriff gegen »African American Leaders«, die er als »race hustlers« (Rassen-Stricher) bezeichnete, die Kapital aus dem Vorfall schlugen, um die Wiederwahl des schwarzen Präsidenten zu befördern. Zudem, so Land, gieße Präsident Obama Benzin ins antirassistische (»racialist«) Feuer. Wahre Rassenversöhnung heiße nicht, sich vor dem Gott der »political correctness« zu verneigen. Schwarze Jugendliche seien statistisch gesehen gefährlicher als der weiße Mann (Fitzgerald 2017, 616). Diese Stellungnahme brachte Land scharfe Kritik ein und kostete ihn

schließlich wohl auch den Vorsitz der Ethics & Religious Liberty Commission (ERLC) der Southern Baptists.

Dass sich der harte Kern der religiösen Rechten in der Formation GESETZ von rassistischen Vorurteilen trennt, ist nicht zu erwarten; vor allem dann nicht, wenn diese den Zugriff auf politische Macht freigeben. Das war der Fall bei der Nominierung Trumps zum Präsidentschaftskandidaten der Republikaner (Fitzgerald 2017, 627ff.). Nachdem der religiöse Wunschkandidat Ted Cruz sich gegen Trump nicht hatte durchsetzen können, kam es zu Brüchen zwischen solchen religiösen Rechten, die Trumps Nationalismus, Rassismus, Nähe zur »White supremacy«-Bewegung und vor allem den Mangel an Moral kritisierten, und solchen – unter anderem Jerry Falwell Jr., Robert Jeffress und Franklin Graham –, die damit kein Problem hatten, wenn Trump ihnen nur Teilhabe an der politischen Macht ermöglichte. Für sie ist Trump ein »Sünder auf Mission der Vorsehung«. ¹⁵⁶ Sie unterstützen ihn auf seiner Mission, wo es nur geht. Beispielsweise eilte einer der höfischen Evangelikalen, Robert Jeffress, Trump im Zusammenhang des bekannten Auto-Attentats von Charlottesville im August 2017 zur Hilfe. Als Gegendemonstranten gegen einen rechtsradikalen Aufmarsch von neofaschistischen Schlägern verletzt und eine Person durch eine Attacke mit einem Auto auf die Menge ermordet worden war, hatte Trump den Vorfall heruntergespielt und mit der rhetorischen Technik der »False balance« ¹⁵⁷ auch die Gegendemonstranten beschuldigt. Im Sender Fox verteidigte Jeffress seinen Wohltäter nicht nur, sondern identifizierte eine »Achse des Bösen«, bestehend aus Demokraten, Medien und politischem Establishment (Fea 2018a, 120-121).

Trump's Auftreten als (möglicher) Milliardär macht ihn aufgrund des Poms und der allgegenwärtigen Goldbronze attraktiv für *Prosperity*-Ideologen wie Paula White. Rassismus ist allerdings in der Formation MANAGEMENT in deutlich geringerem Maße explizit als in der Formation GESETZ. Hier spielt die Klassendifferenz eine wichtigere Rolle als die ethnischen Unterschiede, und verdeckt diese. Die Klientel ist mehrheitlich weiß, weil Schwarze mehrheitlich nicht zur (oberen) Mittelschicht gehören. Das führt zu einer faktischen Segregation, die selbst natürlich nicht zum Thema wird. Expliziter Rassismus ist damit weder nötig noch salonfähig. Allerdings gibt die *Dominion*-Doktrin in Hinsicht auf Rassismus zu denken, und zwar umso mehr, je stärker sie sich am Rassismus und Antisemitismus des radikalen »*Reconstructionism*« des Rousas Rushdooney orientiert, der ebenso gegen eine multikulturelle Gesellschaft wie gegen Toleranz mobil macht (Balmer 2004, 593-594).

Im Unterschied zu den religiösen Rechten gibt es in der Formation GESETZ mittlerweile auch andere Stimmen. Der neue Vorsitzende der baptistischen ERLC, Russel Moore, etwa setzt sich deutlich von seinem Vorgänger Richard Land ab. Er nahm beispielsweise Stellung zum Erwürgen des Verdächtigen Eric Garner durch mehrere Polizisten 2014 in New York. Dabei kritisierte er öffentlich, dass wesentlich mehr Personen

156 »A sinner on a providential mission.« Dieses Jerry Falwell Jr. zugeschriebene Diktum bringt zum Ausdruck, was andere religiöse Rechte durch die Übertragung der Person des von Jahwe gesalbten Perserkönigs Cyrus auf Trump meinen: Trump mag tun und lassen, was er will, er ist immer zu akzeptieren.

157 Klassisch: *argumentum ad temperantiam*.

schwarzer Hautfarbe zu Opfern von Polizeigewalt werden als Weiße und dass das ein Fehler im System sei. Im Blick auf die Präsidentschaftskandidatur Donald Trumps gab Moore zu bedenken, dass Trump ein Garant sei für eine »auf Ruhm fokussierte Mafiaherrschaft«, in der moralisches Urteilsvermögen ersetzt wird durch »ein narzisstisches Streben nach Macht«.¹⁵⁸ Als Nachfolger Richard Lands in der Leitung der ERLC steht Moore für eine neue Entwicklung in der Formation GESETZ auch in Sachen Rassismus. Was die Southern Baptist Convention betrifft, basiert dieser Trend auf dem Schuldbekenntnis der Organisation wegen ihrer rassistischen Vergangenheit anlässlich der Generalversammlung 1995 (Balmer 2004, 645). Der Trend wird nun verstärkt durch die neue Besetzung der wichtigen Ethik-Position mit Moore. Ähnlich hat auch die National Association of Evangelicals bereits 1991 eine Resolution gegen Rassismus verabschiedet (National Association of Evangelicals 1991). 2016 wurde die Auseinandersetzung mit der Problematik durch eine Konferenz über »Racism and racialization« vertieft (Fitzgerald 2017, 633-634). Und im Juli 2019 – bei voller Entfaltung des Regimes Trump – wird anlässlich einer »Zeit schmerzlicher rassistischer Polarisierung« das Kapitel über »Pursuing Racial Justice and Reconciliation« aus der Programmschrift *For the Health of the Nation* (2004) zur Erinnerung ins Netz gestellt (National Association of Evangelicals 2019; 2004, 40ff.). Diese neuere Tendenz in der Formation GESETZ konvergiert in Bewusstmachung und Bewertung des Rassismus mit den *New Evangelicals*; und sie unterscheidet sich zunehmend von der weiterhin rassistischen religiösen Rechten.

Deutlich weiter voran in Richtung auf Gleichwertigkeit der Ethnien sind die Kirchen der Formation WERTE DES REICHES GOTTES. Das National Council of Churches hat mit den meisten seiner Mitgliedskirchen die Bürgerrechtsbewegung unterstützt und sich bereits in den 1970er und 1980er Jahren aktiv am Antirassismus-Programm des Weltrates der Kirchen in Genf beteiligt. Aktuell hat der Kampf gegen Rassismus in sehr direkter Weise seinen Platz in den Aktionen der Organisation und der Mitgliedskirchen. Das Aktionsprogramm »A.C.T. Now to End Racism«¹⁵⁹ zielt darauf, ein stärkeres Bewusstsein in den Mitgliedskirchen zu schaffen für »the many manifestations of white supremacy and racism especially in the church«, um der Notwendigkeit für einen Wandel zu entsprechen und dafür zu arbeiten, »to transform church and society into a reflection of the inclusive and equitable reign of God.« Konkret hat die Episcopal Church 2006 eine öffentliche Entschuldigung für ihre Beteiligung an der Sklaverei ausgesprochen, Engagement gegen Rassismus versprochen und in Aussicht gestellt, eine Entschädigung für afroamerikanische Kirchenmitglieder zu prüfen (Utter 2011, 142).

Ein wichtiger Rahmen für die Bearbeitung des Rassismusproblems ist die Debatte über das Justizsystem in den USA. Dieselbe Episkopale Kirche hat 2001 öffentlich ihre Abscheu vor dem Rassismus und der ökonomischen Ungerechtigkeit des Justizsystems zu Protokoll gegeben und die Abschaffung der Todesstrafe gefordert (Utter 2011, 220). Ähnlich haben die Disciples of Christ 2003 kritisiert, dass die überproportionale Anzahl schwarzer Todeskandidaten auf einen »systemischen Rassismus« hinweise (Utter

158 Eine »celebrity focussed mobocracy in which sound moral judgments are replaced by a narcissistic pursuit of power«, zitiert nach Fitzgerald 2017, 629.

159 Siehe die »Anti-Racism Resources« 2020 des National Council of Churches: <http://nationalcouncilofchurches.us/anti-racism-resources/> (Zugegriffen 24.04.2020).

2011, 219). Nur als zwei weitere Beispiele: Die Organisation Churches Uniting in Christ (CUIC) setzt sich aus Mitgliedern zusammen, die sich dem Kampf gegen Rassismus und Diskriminierung verschrieben haben (Utter 2011, 231); und die Presbyterians for Renewal (PFR, unter der PCUSA) streben soziale Gerechtigkeit an und opponieren gegen Rassismus und Sexismus (Utter 2011, 244-245).

Von besonderer Bedeutung ist bei diesen Ansätzen, dass Rassismus nicht nur als moralisches, sondern als systemisches Problem der Gesellschaft gesehen wird, das mit verschiedensten anderen Missständen verflochten ist. Wichtiger noch – auch im Unterschied zu den *New Evangelicals*, die wir ebenfalls der Formation WERTE zurechnen – ist die Tatsache interreligiöser Offenheit. Die antirassistische Arbeit im NCC ist eingebettet in die Anerkennung anderer Religionen als mögliche Heilswege. Das öffnet die Perspektive in der für religiöse Akteure zentralen Frage des Heils und schafft einen denkbar weiten Rahmen für die Akzeptanz anderer Menschen im Allgemeinen – wie auch des Lebens in einem sehr weiten Sinne.

3.5.2.2 Schwangerschaftsabbruch

Die stark in der sterilen Alternative von »Pro Life« versus »Pro Choice« polarisierte Debatte über die Abtreibung entwickelt große politische Mobilisierungskraft. Viele jüngere Evangelikale hätten Hillary Clinton gewählt, wäre sie für Pro Life eingetreten. Während die religiöse Rechte durchweg klar gegen jede Legalisierung der Abtreibung positioniert ist, gehen in den eher progressiven Kirchen der Formation WERTE die Meinungen auseinander. Allerdings gilt auch hier, dass der Tendenz nach eine restriktivere Haltung gegenüber der Abtreibung vertreten wird als in der religiös nicht gebundenen Öffentlichkeit (vgl. Pally 2010, 170ff.). Die Politiken dieser Akteure konzentrieren sich darauf, Abtreibungen durch Ursachenbekämpfung und Hilfestellung beim Großziehen der Kinder zu verhindern. Eine weit gefasste Pro Life-Agenda sieht auch Opposition gegen die Todesstrafe vor (die von der religiösen Rechten als gerechte Strafe für moralisch unwertes Leben gesehen wird) sowie Hilfe für die Armen. Die liberalen Akteure werden jedenfalls nicht, wie die religiöse Rechte in den 1990er Jahren, Kliniken belagern und anzünden oder Ärzte mit dem Tode bedrohen.

Die Haltung der religiösen Rechten in Sachen Abtreibung mutet dagegen seltsam unflexibel an, denn sie fördert – insbesondere unter der ärmeren Bevölkerung – in ihrer Konsequenz das Geschäft des illegalen Hinterzimmer-Aborts und trägt nicht zur Reduktion der Schwangerschaftsabbrüche bei. Es fällt auch auf, dass unmittelbar nach der Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs durch den Supreme Court 1973 (*Roe v. Wade*) kaum negative Reaktionen laut wurden und es sogar Befürwortung dieser Entscheidung seitens der Southern Baptists gab (Balmer 2004, 3-4; Pally 2010, 172ff.). Auch wurden und werden ähnliche Fragen wie Stammzellenforschung oder Probleme des Lebensendes nur ganz am Rande adressiert, während sie im *Mainline* Protestantismus deutlich thematisiert werden (Utter 2011, 45, 48). Erst in den 1980er Jahren wurde eine starre Opposition gegen die Abtreibung zu einem Markenzeichen der religiösen Rechten und der Republikaner, obwohl Ronald Reagan als Gouverneur von Kalifornien die Abtreibung dort noch legalisiert hatte. Der New Evangelical Randall Balmer verweist zudem darauf, dass die religiöse Rechte unter konservativer Präsidentschaft bei Kon-

gressmehrheit (2000 bis 2006) nichts zur Revision von *Roe v. Wade* unternommen hat. Was bedingt diese Widersprüche? Balmer vermutet sehr wahrscheinlich zu Recht, dass die religiöse Rechte den Wert des Themas vor allem in seinem Mobilisierungspotenzial sieht und nicht in seiner Relevanz für betroffene Frauen und Embryonen. Ähnlich wird auch der Southern Baptist Richard Land – einer der stärksten Aktivisten der religiösen Rechten in den letzten Jahrzehnten – zitiert. Wenn die Abtreibung vom Tisch wäre, bekämen Themen wie ökonomische Gerechtigkeit, Rassenversöhnung und die Umwelt Aufwind, die wesentlich weniger gut für eine Mobilisierung zugunsten der Republikaner verwendbar seien (Pally 2010, 105; vgl. dort auch die Interviews mit Tony Campolo, 198, und Richard Boyd, 271-272).

3.5.2.3 Todesstrafe

Im Zusammenhang mit der Todesstrafe endet die Pro Life-Überzeugung der religiösen Rechten der Formationen *GESETZ* und *MANAGEMENT*. Die wohl extremste Befürwortung der Todesstrafe lässt sich bei den *Reconstructionists* finden. Diese möchten die Strafe in ihrer geplanten Theokratie gemäß den alttestamentlichen Gesetzen des Buches Leviticus drakonisch auch etwa bei Sodomie und auf schwer erziehbare Kinder anwenden (Balmer 2004, 568). Die Southern Baptists haben die heute bestehende Modalität der Todesstrafe 2000 bei Ihrer Konvention noch bestätigt; für Prediger wie Richard Land, Jerry Falwell Jr. oder Franklin Graham ist sie eine Selbstverständlichkeit. Die National Association of Evangelicals hat 2015 eine Resolution über die Todesstrafe verfasst, in der sie ihre Befürwortung von 1973 zwar nicht zurücknimmt, aber verschiedene systemische Faktoren in den USA in diesem Zusammenhang zur Sprache bringt: sozio-ökonomische und Rassendiskriminierung im Zusammenhang mit der Strafverfolgung sowie die Notwendigkeit einer Strafrechtsreform (Fitzgerald 2017, 634). Die Katholische Kirche und die im NCC organisierten *Mainline* Protestanten haben sich klar gegen die Todesstrafe positioniert.

Unter den *New Evangelicals* ist es allgemein üblich, die Todesstrafe abzulehnen, das Problem aber im Zusammenhang eines breiter angelegten Pro Life-Programmes zu verorten. Wer gegen die Todesstrafe sei, der müsse auch gegen die Abtreibung auf bloßes Verlangen sein, ebenso wie gegen Waffenbesitz sowie gegen nukleare Aufrüstung, Armut und Umweltverschmutzung.

3.5.2.4 Familie und Sexualität

Der Wert der Familie ist ein Thema, dessen Relevanz praktisch in allen hier behandelten religiösen Strömungen geteilt und ethnisch übergreifend wahrgenommen wird. Für Black Churches und vor allem für Latinos, die erst relative kurze Zeit in den USA leben, ist die Familie – meist als Großfamilie verstanden – ein natürlicher Ort des Rückzugs, der Solidarität und der Identitätsbildung. Im Allgemeinen handelt es sich beim Familienleben hier um eine lebensweltliche Praxis, die hin und wieder religiös adressiert wird, bis hin zur expliziten Affirmation dieser Lebensweise in Bekenntnissen oder ethischen Stellungnahmen.

Die religiöse Rechte nutzt die Thematik hingegen als Mobilisierungsansatz – ähnlich wie bei der Abtreibung. Sie knüpft an zwar Familienideale an, legt aber den Akzent

auf die weiße, bürgerliche Kleinfamilie der US-amerikanischen Industriegesellschaft. Als religiös-konservatives Mobilisierungsthema eignet sich auch diese Familie freilich nur, wenn das Idealbild der Kernfamilie mit einem Gegenbild nicht legitimer sexueller Praxis und menschlicher Partnerschaft kontrastiert wird. Dies geschieht in der Debatte über Homosexualität, Bisexualität, Transgender und Queer-Personen. Die religiöse Rechte bezieht die alternativen Lebensformen als einander ausschließende Optionen aufeinander. Die Negation alternativer sexueller und partnerschaftlicher Praxis wird als Affirmation der Kleinfamilie verstanden, und die Affirmation der Kernfamilie als Ausschluss aller Alternativen dazu. Eine Alternative zu der von den Fundamentalisten favorisierten – meist auch patriarchal aufgefassten – US-amerikanischen Musterfamilie wird aus Prinzip nicht zugelassen und als Beitrag zur Zerrüttung der christlichen Nation gebrandmarkt.

Das läuft – durchaus kalkuliert – auf einen zwanghaften gesellschaftlichen Umgang mit der Problematik hinaus, bis hin zu institutionellen Konsequenzen. Der ehemalige Vertreter der National Association of Evangelicals vor der Regierung, Richard Cizik, musste 2008 zurücktreten, nachdem er seine Sympathie für eingetragene homosexuelle Partnerschaften verkündet hatte (Pally 2010, 176ff., 272). Heute bietet die NAE, unter Druck von beiden Seiten, pastorale Hilfe für LGBT-Personen und ihre Familien an. Diese »Hilfe« akzeptiert zwar die Faktizität von homosexuellen Eheschließungen und rät evangelikalen Eltern mit Rücksicht auf den Familienzusammenhalt auch zum Besuch von homosexuellen Trauungen ihrer Kinder; insgesamt aber überwiegt die Tendenz dazu, alternative Sexualität als nicht normal und als Gegenstand von Behandlung anzusehen¹⁶⁰ – also etwa als Störung der Geschlechtsidentität (*dysphoria*) anzusehen und so zu behandeln.¹⁶¹

Einige der *New Evangelicals* suchen Zwischenlösungen nach der Art: staatliche Legalisierung ja, kirchliche Trauung nein. Andere, wie Claiborne oder Boyd, stellen vor allem die rechtsreligiöse Heuchelei an den Pranger und treten für die Möglichkeit einer vor dem Gesetz gleichberechtigten Lebensgemeinschaft ein, sind aber gleichzeitig reserviert gegenüber einem kirchlichen Segen für homosexuelle Paare. Anders als bei der religiösen Rechten in puritanischer und somit letztlich calvinistischer Tradition gilt hier das Prinzip, dass staatliche Gesetzgebung und religiöse Legitimität nicht in eins gesetzt werden dürfen – eine implizite lutherische Zwei-Reiche-Lehre, wenn man so will.

3.5.2.5 Immigration

Die Einwanderung nicht-protestantischer und nicht-weißer Bevölkerung war für die US-amerikanischen Evangelikalen schon im 19. Jahrhundert ein einendes Feindbild. Nach der kommunistischen Gefahr trat Anfang der 1990er Jahre die islamische an deren Stelle und damit auch die Ablehnung muslimischer Einwanderung in die USA –

160 »Same-Sex Relationships Archives«. o.J. National Association of Evangelicals. <https://www.nae.net/tag/same-sex-relationships/> (Zugegriffen 19.04.2020).

161 So etwa der Psychologe der ultrakonservativen Regent University (Eigentum von Pat Robertson), Mark Yarhouse, der für die höchst umstrittenen Organisation für sexuelle Konversions-»Therapien« Exodus International geforscht hat.

nicht aber guter Geschäftsbeziehungen der Oligarchie mit arabischen Fundamentalisten und Terror-Financiers, die in der Propaganda der religiösen Rechten nie zur Sprache kommen.

Aktuell wendet sich der Blick aufgrund der Lage an der Südgrenze wieder auf Einwanderung aus Lateinamerika. Die schon lange diskutierte Frage nach einer Einwanderungsreform wird immer dringlicher angesichts der ungelösten Problematik des Umgangs mit illegalen Einwanderern aus dem Süden. Dazu werden drei Positionen diskutiert. »Path to Citizenship« eröffnet den Illegalen die Möglichkeit, die Staatsbürgerschaft zu erwerben. »Residence« gibt ihnen die Möglichkeit, eine Aufenthaltserlaubnis zu bekommen. »Deportation« meint eben dies: Deportation. Von der Gesamtbevölkerung sind 61 % pro Path, 17 % pro Residence und 21 % pro Deportation (Jones et al. 2016). Die weißen Evangelikalen sind ablehnender eingestellt, wenn auch nicht sehr: pro Path 49 %, pro Residence 19 % und pro Deportation 30 %. Bei allen anderen religiösen Gruppierungen liegt die Zustimmung zur Path-Regelung deutlich über 50 %.¹⁶² Die Aktionen der jeweiligen Repräsentanten spiegeln diese Lage relativ gut wider.

Allerdings stellen sich bei der religiösen Rechten einige Verwerfungen ein. Erstens gibt es einen Widerspruch zwischen der legalistischen Grundposition, die Deportation und Familientrennung im Sinne Trumps gutheißt, und der Wertschätzung der Familie. Zweitens werden die Einwanderer aus Lateinamerika zu einer immer wichtigeren Klientel für evangelikale Kirchen, besonders spürbar etwa bei den Southern Baptists, einem Flaggschiff der konservativen Evangelikalen. Schließlich gibt es parteipolitische Interessen der Republikaner, die aufgrund der engen Verflechtung der religiös rechten »Republicans at prayer« mit dem Rest der Partei für die religiöse Öffentlichkeitsarbeit berücksichtigt werden müssen. Hier gilt es zu manövrieren. Franklin Graham hat in diesem Sinne – ähnlich wie Robert Jeffress – im Juni 2018 das Trennen von Familien an der Grenze zu Mexico scharf verurteilt, hat die Schuld aber nicht Präsident Trump, sondern einer über Jahrzehnte verfehlten Einwanderungspolitik gegeben (vgl. das Video bei Frej 2018, ab Minute 7). Damit entspricht er der verbreiteten Meinung, dass zwar die MigrantInnen besser nicht verletzt werden sollten, die Grenze aber geschützt werden müsse. 75 % der weißen Evangelikalen schätzten »federal crackdown on undocumented immigrants« als positiv ein (bei 46 % der erwachsenen Gesamtbevölkerung und 25 % der nicht-weißen Christen, vgl. Boorstein und Zauzmer 2018). Es bleibt allerdings zweifelhaft, ob Graham seine Vorstellungen unwidersprochen realisieren könnte.

Unter den Hispano-Evangelikalen (GES) beispielsweise gibt es deutlich mehr Offenheit gegenüber einer liberalen Einwanderungspolitik als dies bei der alten religiösen Rechten der Fall ist. Dennoch ist auch dies wiederum nicht unumstritten. So kann ein aus Mexiko eingewanderter Pastor den Weißen zwar einen »Mangel an Barmherzigkeit« bescheinigen, dennoch aber Aktivismus gegen Schwangerschaftsabbruch für wichtiger halten als die Immigrationsproblematik und folglich an Trump festhalten (Boorstein und Zauzmer 2018). Damit teilt dieser Pastor die Auffassungen weißer restaurativer Kirchgänger und von Organisationen wie dem Family Research Council, dessen Unter-

162 White Mainline 61 %, White Catholic 55 %, Hispanic Catholic 77 %, Black Protestant 69 % und religiös nicht Gebundene 64 %. Vgl. zum Folgenden auch Boorstein und Zauzmer 2018.

stützer mit rund 90 % für die erzwungene Deportation von undokumentierten Migranten eintreten (Fitzgerald 2017, 604).

Große und repräsentative evangelikale Organisationen wie die Southern Baptist Convention (SBC, GES) arbeiten mit vielen anderen Organisationen beim Evangelical Immigration Table mit und vertreten dadurch sowie durch Briefe und Resolutionen die Option für den Path to Citizenship, setzen sich gegen die Familientrennung ein und erkennen gleichzeitig das Interesse an Grenzsicherung an. Die *Mainline* Kirchen (WER) mit dem NCC treten schon seit langem mit Statements und Briefen klar für integrative Migrationspolitik ein, mobilisieren für aktive Unterstützung der Migranten und kritisieren die Trump-Regierung für ihre Politik (Utter 2011, 55ff.). Katholische Bischöfe haben das Trennen von Familien als »unmoralisch« verurteilt.

Die Neuen Evangelikalen (WER) sind klar entschieden für eine liberale Reform der Migrationspolitik und gegen die Trumpsche Praxis. Im Übrigen waren es die *Sojourners*, die den Evangelical Immigration Table ca. 2013 ins Leben gerufen haben, eine Organisation, die heute eine beeindruckende Zahl von Partnern verzeichnet und eine starke evangelikale Vertretung in der Leitung vorweist.¹⁶³ Es handelt sich um den Versuch einer Verständigung zwischen verhärteten Fronten, mit dem Ziel, Migranten den Weg zu einem legalen Aufenthaltsstatus oder zur Staatsbürgerschaft zu ermöglichen.¹⁶⁴

3.5.2.6 Sozioökonomische Gerechtigkeit

Soziale Gerechtigkeit ist dezidiert kein Thema der religiösen Rechten. Gerechtigkeit ist für sie keine Frage der sozialen (Chancen-)Gleichheit, sondern des abstrakten Ausgleichs durch Strafe bei Vergehen. Da es kein Sensorium für soziale Rechte gibt, wird so etwas wie Steuergerechtigkeit zu allererst als Forderung nach Abschaffung von Steuern verstanden. Konservative Evangelikale und Charismatiker (GES und MAN) sind dementsprechend häufig für durchgreifende Steuererleichterungen (besonders für Reiche), und zwar zulasten aller anderen Ausgabenbereiche – insbesondere der weltweiten Entwicklungshilfe und der Unterstützung für Arme –, allerdings mit Ausnahme der Verteidigung, der Veteranen und der Energieerzeugung (Fitzgerald 2017, 607).

Die National Association of Evangelicals teilt als Dachverband unterschiedlichster Evangelikaler diese Positionen indes nicht. In zwei Dokumenten aus dem Jahre 2004 (*For the Health of the Nation*) und 2011 (*Evangelical Manifesto*) stellt die NAE ganz klar die strukturellen Ursachen sozialer Ungerechtigkeit heraus. Allerdings geht keines der Papiere so weit, diese Ursachen auch als strukturelle Probleme des Wirtschaftssystems zu behandeln und Konsequenzen zu ziehen, die über den letztlich individualistischen Ansatz des ökonomischen *Common Sense* der USA hinausgehen.

Der National Council of Churches (WER) dagegen hat den Mangel an sozialer Gerechtigkeit eher als systemisches Problem im Blick. Die Stellungnahmen des NCC kritisieren etwa die Konzentration mächtiger Partikularinteressen, die zu antidemokratischer Wirtschaftspolitik führen. Wenn man diese Kritik auch als implizite Anwendung des Marxschen Theorems der Kapitalkonzentration im Spätkapitalismus oder auch als

163 <http://evangelicalimmigrationtable.com/> (Zugegriffen 01.02.2019).

164 <http://evangelicalimmigrationtable.com/about/> (Zugegriffen 01.02.2019).

einen ebenso impliziten Bezug auf die fortschreitende Refeudalisierung kapitalistischer Gesellschaften lesen könnte, so schreiten die kirchlichen Papiere dennoch nicht zu einer klaren Systemkritik des Kapitalismus fort.

Unter den Neuen Evangelikalen (WER) wird das Thema systemischer sozialer Ungerechtigkeit weitgehend ernst genommen. Personen wie Ron Sider, Jim Wallis oder Joel Hunter werden mit Auffassungen zitiert, dass vom biblischen Standpunkt aus eine große Umverteilung des Reichtums stattfinden müsse, die die gesamte Gesellschaft stärke (Pally 2010, 112-113). Man sollte daraus aber auf keinen Fall schließen, dass damit Forderungen verbunden sind, die über eine Steuerreform hinausgingen und im engeren Sinne systemkritisch gemeint seien. Hingegen haben wir bei den Gruppen der zivilgesellschaftlichen Gegenkultur oben bereits gesehen, dass strukturelle soziale Veränderungen auf dem Programm stehen. Aus dieser Programmatik ziehen die Aktivisten sehr weitgehende praktische Konsequenzen für ihr persönliches Engagement und ihre Lebensform sowie mittels punktueller Alternativprojekte wie einer Non-Profit-Versicherung und Wohnungsprojekten. In politische Optionen jenseits der Demokratischen Partei übersetzt sich das Engagement indes nicht. Dass dies nicht der Fall ist, mag nicht zuletzt daran liegen, dass es in den USA keine sozialistische Alternative im politischen Feld (mehr) gibt, die auch nur geringste Machtchancen im Wahlsystem hätte.¹⁶⁵

3.5.2.7 Bewahrung der Schöpfung

Das Thema des Klimawandels ist bei den meisten Kirchen in den USA angekommen. So bezog sich beispielsweise die NAE 2004 in ihrem Dokument *For the Health of the Nation* auf dieses Problem mit der Aufforderung, Gottes Schöpfung zu schützen.

Für die religiöse Rechte – sowohl Gruppen der Formation GESETZ als auch MANAGEMENT – ist das Thema nicht relevant, und zwar aus einem interessanten Grund. Bei der Vorstellung des genannten Papiers durch die NAE warnten restaurative Evangelikale die Versammelten, dass das Thema der globalen Erwärmung die bis dahin für die rechts-evangelikale Bewegung charakteristischen Themen wie Ehe und Pro-Life verdrängen und so die Mobilisierungskraft der Bewegung herabsetzen könne (Fitzgerald 2017, 543). Die religiöse Rechte bleibt allerdings nicht bei dieser sozialmoralischen Identitätspolitik in eigenem Interesse. Die vielfältige Nähe der religiösen Rechten zur Industrie lässt es mit zunehmender Relevanz des Themas »Umweltschutz« in der öffentlichen Kritik an Großkonzernen beispielsweise der Ölbranche opportun erscheinen, selbst an dieser Front aktiv zu werden – ohne freilich die sozialmoralische Front aufzugeben. Mit der sogenannten *Cornwall Declaration on Environmental Stewardship* (Cornwall Alliance 2000) und der Gründung der gleichnamigen Cornwall Alliance wurde Front gemacht gegen progressive Klimapolitik mit Hilfe einiger Klimaskeptiker und Geld von Exxon Mobile. Der freie Markt, reduzierter Staat und Großtechnologie seien das Beste für das Klima und für arme Leute (Fitzgerald 2017, 554ff.). Damit nun aber niemand aus dem evangelikalen Lager gegenüber der allzu durchsichtigen Cornwall-Botschaft skeptisch

165 Bernie Sanders' Programmatik ist – nach deutschem Vokabular – sozialdemokratisch und bewegt sich klar in den Grenzen der Democrats, insbesondere wenn man den New Deal und Lyndon B. Johnson im Blick hat.

würde, holten bewährte Ideologen die prämillenaristische Theorie des katastrophalen Weltendes aus dem Archiv – nun aber unter veränderten Bedingungen. Das Evangelium sei – so Colson, Land, Dobson, Weyrich und andere Vertreter der religiösen Rechten – die wahre gute Nachricht für eine ohnehin »lost and dying world«. Sollte also jemand auf die Idee kommen, etwas für die Umwelt zu tun und beispielsweise Fracking zu verbieten, so seien er oder sie »theologisch« daran erinnert, dass die Welt ohnehin und unwiderruflich verloren sei und im Sterben liege – so dass (und dies ist gemeint:) es doch ganz sinnvoll ist, wenn man, solange es noch geht, so viel Geld wie möglich aus der Natur schlägt. Die Angelegenheit wuchs sich 2007 aus zu einer öffentlichen Auseinandersetzung zwischen der religiösen Rechten und der NAE. Jerry Falwell Jr. fühlte sich am 18.5.2007 bemüßigt, in einer Ansprache im Fernsehen den Umweltschutz als einen Versuch Satans zu bezeichnen, die Kirchen von ihren Hauptaufgaben abzulenken (Fitzgerald 2017, 554ff.) – mit der Seelenrettung Geld zu verdienen, vermutlich.

Dagegen widmen sich andere Evangelikale (allerdings aus der Formation WERTE DES REICHES GOTTES) diesem Ablenkungsversuch schon seit den 70er Jahren, beispielsweise mit der Gründung des Au Sable Institute of Environmental Studies¹⁶⁶ (1979) oder von Ron Siders Evangelical Environmental Network¹⁶⁷ (1993). Die Evangelical Climate Initiative mit ihrem *Evangelical Call to Action* hat ab 2006 eine breite Allianz von bis dato über 200 evangelikalen und protestantischen Repräsentanten im Sinne des Umweltschutzes zusammengebracht.¹⁶⁸ Der Klimawandel sei von Menschen gemacht, heißt es, und Armut müsse mit dem Klimaproblem zusammen adressiert werden. Bei den Neuen Evangelikalen steht der Umweltschutz oben auf der Agenda. Entsprechend der schon oben skizzierten Differenzen im Zugang zu politischem Engagement setzen die linksliberalen Evangelikalen, wie beispielsweise Jim Wallis, auf Regierungspolitik und die Gegenkulturellen eher auf eigenes Engagement durch Lebensstil und Alternativprojekte. *Mainline* Kirchen investieren in Solaranlagen und erneuerbare Energien, forsten auf und verbessern die Wasserversorgung.

Allerdings wiederholt sich auch bei dieser Thematik der systemimmanente und tendenziell moralisierende Blick auf politische Probleme. Marcia Pally (2010, 169) macht darauf aufmerksam, dass viele der Aktivisten, erstens, regulativen Eingriffen in Industrie skeptisch gegenüberstehen und damit das neoliberal-kapitalistische Credo als Voraussetzung ihrer eigenen Aktivitäten akzeptieren. Zweitens, so Pally, seien viele nicht willens, etwaige, aus Umweltschutz entstehende komparative Nachteile der USA gegenüber anderen Volkswirtschaften hinzunehmen, was zur Zurückhaltung gegenüber internationalen Verträgen führt. Die Tatsache, dass die USA weltweit die größten Umweltschäden verursacht haben, spiele dabei keine Rolle. Möglicherweise ist der implizite Nationalismus gerade bei religiösen Akteuren ein Reflex der alten Auffassung der USA als einer göttlich gestifteten Ausnahmenation.

166 <https://www.ausable.org/> (Zugegriffen 01.02.2019) Vgl. auch Pally 2010, 166ff.

167 <https://www.creationcare.org/> (Zugegriffen 01.02.2019).

168 www.christiansandclimate.org/ (Zugegriffen 01.02.2019).

3.5.2.8 Gewalt, Krieg und internationales Recht

Die kriminelle Gewalt auf den Straßen der USA wird je nach religiös-politischer und nicht zuletzt ethnischer Position sehr unterschiedlich gesehen.

In der evangelikalen Rechten tendiert man zu einer Logik von »Law and Order« (»Gesetz und Befehl« – statt »Recht und Ordnung«), zu polizeilichen Maßnahmen und zur Evangelisation unter relevanten sozialen Gruppen. Die Positionen der National Rifle Association (NRA) werden weitgehend geteilt. Beispielsweise hat Robert Jeffress am 6.11.2017, einen Tag nach dem Massenmord an 26 Kirchgängern in Sutherland Springs, TX, in einem Interview bei Fox and Friends klargestellt, dass das in seiner Kirche nicht passieren könne. Der Grund: Etwa die Hälfte der Besucher trage Waffen, und das sei sehr gut so, denn es garantiere die Sicherheit aller. Ein Angreifer könne vielleicht ein, zwei Schüsse abgeben, was dann aber seine letzte Handlung gewesen sei.¹⁶⁹ Umgekehrt setzt die NRA auf spezielle Werbung für Kirchgänger.

Ganz im Gegensatz dazu steht die oben schon skizzierte Friedensarbeit der Neuen Evangelikalen (WER). Die Ausbrüche physischer Gewalt in der Gesellschaft der USA werden von diesen Akteuren wie auch vom National Council of Churches als das Resultat von komplexen strukturellen und kulturellen Gewaltverhältnissen gesehen, wie Rassendiskriminierung, sozialer Marginalisierung, medialer Konditionierung und so weiter. Reduktion des Waffenbesitzes in den USA und bewusstes Praktizieren christlicher Friedfertigkeit sind die Antworten der Experten der Formation WERTE.

Im Zusammenhang internationaler Konflikte ergibt sich ein ähnliches Bild. Die religiöse Rechte hat während der Regierung Bush-Cheney Aufrüstung und Kriegsvorbereitungen zum Irakkrieg bereitwillig unterstützt und legitimiert. Es sei hier noch einmal an die Debatte zwischen Bischof Huber und Richard Land erinnert. Land, seinerzeit Ethik-Spezialist der Southern Baptists, hat den Angriff auf Irak als einen gerechten Krieg apostrophiert. Gemäß dem abstrakten Konzept retributiver Gerechtigkeit, das in der religiösen Rechten und in den USA auch weit darüber hinaus etabliert ist, legitimierte Land den völkerrechtswidrigen Raubkrieg, da diese Militäraktion nach der erlittenen Verletzung eines vorausgesetzten abstrakten Gleichgewichts – den Anschlägen von 9/11, mit denen der Irak nachweislich nichts zu tun hatte – nun Gerechtigkeit wiederherstelle.

Im Übrigen spielt bei derartigen Einschätzungen auch die Auffassung der religiösen Rechten eine Rolle, dass den USA qua göttlicher Erwählung eine Sonderstellung in der Welt zukomme.¹⁷⁰ Das hat zwei Aspekte. Zum einen gilt es, der Verfassung religiöse Konnotationen zu geben; zum anderen, die Sonderstellung der USA in den Außenbeziehungen zu behaupten. Beispielhaft für diese Strategie funktioniert das »court lobbying« der Organisation, die 1994 unter dem Namen Alliance Defense Fund (ADF) gegründet worden ist und heute als Alliance Defending Freedom (ebenfalls ADF) firmiert.¹⁷¹ Im

169 Marsh 2018 mit einer kleinen Analyse des Verhältnisses von Evangelikalen und National Rifle Association.

170 Vgl. zum Vordringen dieser Ideologie in die Politik Williams 1984.

171 Alliance Defense Fund. 2006. <http://alliancedefensefund.org/issues/ReligiousFreedom/InternationalLaw.aspx> (Zugegriffen 28.08.2006); wird heute umgeleitet zur Alliance Defending Freedom, <http://adflegal.org/redirected-alliancedefensefund> (Zugegriffen 20.04.2020). Vgl. auch Brocker 2004, 123ff.; hier noch weitere juristisch spezialisierte Organisationen.

Jahr 2000 operierte die Organisation mit einem Budget von 11 Mio. USD in der Unterstützung von Projekten der Gesetzgebung und Verfassungsreform im restaurativ religiösen Sinn; so zum Beispiel bei dem Versuch, den Zehn Geboten Verfassungsrang zu verschaffen. Im Blick auf die Sonderstellung der USA in der Außenrelation führte ADF eine Auseinandersetzung mit der American Civil Liberties Union (ACLU) über die Geltung internationalen Rechts und der Menschenrechte. ADF vertrat die Ansicht, dass diese internationalen Rechtskonstrukte für die USA keine Geltung hätten.

»This is contrary to the Constitution, as well as our country's heritage and poses a grave threat to the sovereignty of our nation and the freedoms we enjoy as people of faith. ADF is actively training our army of allied attorneys to defend America's sovereignty and the freedoms that millions have died to protect.«¹⁷²

Während der Bush-Cheney Präsidentschaft erlebte die religiöse Rechte insofern eine sehr gute Zeit, als die wichtigen Personen der Regierung, wie etwa der Präsident selbst und sein Verteidigungsminister Donald Rumsfeld, überzeugte religiöse Fundamentalisten waren. Die Politiken der »Neocons« und der »Theocons«¹⁷³ vertrugen sich großartig, und Präsident G. W. Bush trug zur Identifizierung Gottes mit dem US-amerikanischen Freiheitsbegriff bei sowie zur Übertragung dieses Konstrukts auf alle Völker dieser Welt.

»It's idealistic to believe people long to be free. And nothing will change my belief. I come at it many different ways. Really not primarily from a political-science perspective; frankly, it's more of a theological perspective. I do believe there is an Almighty, and I believe a gift of that Almighty to all is freedom.«¹⁷⁴

Mit dieser transzendenten Legitimation wurde der Freiheitsbegriff im Zusammenhang von »free trade, free market, liberty, enemies of liberty« verwendet und musste zur Legitimation präventiver Militärschläge erhalten. Praktisch hieß das: Krieg gegen Irak (mit allen seinen finsternen Folgen),¹⁷⁵ in dem sich die religiöse Rechte auf Generäle ihrer Couleur verlassen konnte; wie Lt. Gen. William Boykin, verantwortlich für das Foltergefängnis Abu Ghureib und der Meinung, dass der so genannte Krieg gegen den Terrorismus ein Zusammenstoß von jüdisch-christlichen Werten und dem Satan sei.¹⁷⁶

Ob ideologisch oder praktisch – ein zentrales Interesse der religiösen Rechten ist die Interpretation des *American Exceptionalism* als das Recht, die USA vom internationalen Recht auszunehmen und stattdessen der internationalen Gemeinschaft die »Freiheit« der USA aufzuzwingen. Damit kann der aggressiv irrlichternde Isolationismus der Regierung Trump von der religiösen Rechten als säkulares Pendant zu ihren ureigensten Interessen goutiert werden.

172 Alliance Defense Fund, 2006: <http://alliancedefensefund.org/issues/ReligiousFreedom/InternationalLaw.aspx> (Zugegriffen 28.08.2006).

173 Neokonservative und Theo-Konservative in der damaligen politischen Umgangssprache.

174 Olsen, Ted. 2007. »Bush's »Theological Perspective««. ChristianityToday.com. 28.08.2007. www.christianitytoday.com/ct/2007/september/8.22.html. (Zugegriffen 22.03.2016).

175 Vgl. die Diskursanalysen in Domke 2004, insbesondere 151ff.

176 »The Same General Boykin?« Beliefnet. 2004. <https://www.beliefnet.com/news/2004/05/the-same-general-boykin.aspx>. (Zugegriffen 22.03.2016).

Bei den Neuen Evangelikalen und den Kirchen des National Council of Churches war die Opposition gegen Bushs (angeblich) präventiven Militärschlag im Irak klar gegeben. 2002 schrieben Vertreter in diesem Sinne einen Brief an G. W. Bush, der ihn daran erinnerte, dass dieser Krieg nach allgemeinen ethischen Normen nicht gerechtfertigt sei. Die katholische Bischofskonferenz tat dasselbe mit Bezug auf die Theorie des gerechten Krieges (Utter 2011, 59ff.). Die Vertreter der Neuen Evangelikalen äußerten sich in verschiedensten Medien gegen den Krieg, teilweise aus der Perspektive eines kompromisslosen Pazifismus.

Unter dem Eindruck der von der Regierung Bush-Cheney im Nahen Osten und in Guantánamo sowie in Geheimgefängnissen angewandten Folter wurde 2006 die National Religious Campaign Against Torture¹⁷⁷ ins Leben gerufen mit einem interreligiösen Team, christlicherseits hauptsächlich aus *Mainline* Protestanten besetzt. Die National Association of Evangelicals zog 2007 mit einer Deklaration gegen Folter seitens der US-amerikanischen Regierung nach. Auch Vertreter der *New Evangelicals* wie David Gushee meldeten sich öffentlich zu Wort, nicht zuletzt mit Kritiken an der evangelikalischen Rechten (Gushee 2010). Zugleich setzte sie sich die NAE im Fall Rasul v. Myers¹⁷⁸ für Guantánamo-Häftlinge ein, die Minister Rumsfeld bzw. die US-Regierung wegen Folter verklagt hatten. Schließlich stellte sich die NAE auch mit ihrem Statement von 2011 gegen nukleare Aufrüstung an die Seite der Neuen Evangelikalen.¹⁷⁹

Alle diese Initiativen beruhen auf dem Grundverständnis, dass Staat und Kirche institutionell getrennt sind. Kirchliche Verantwortung ist es in diesem Rahmen, die religiöse Diskussion über politische Fragen in der Öffentlichkeit zu führen und einen indirekten oder auch beratenden Einfluss auf staatliche Entscheidungen zu nehmen – nicht aber Teil der Institutionen zu werden oder aber die staatlichen Institutionen zu christianisieren. Expliziten Konsens darüber gibt es in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES bei den *Mainline* Kirchen und ihrem Dachverband, dem NCC. Bei der evangelikalischen Strömung in dieser Formation lässt sich ein Konsens darüber nicht wirklich ausmachen, insbesondere da es immer wieder zu Ansätzen direkter Applikation religiöser Maximen auf die Politik kommt, also zu »God's Politics« (Wallis) – trotz des ersten Verfassungszusatzes (in Jeffersonschem Verständnis).

3.5.3 Religionsfreiheit: halbherzige Laizität

Mit dem Stichwort der Religionsfreiheit verbindet sich nicht nur die Erlaubnis freier Assoziation zu einer beliebigen Religionsgemeinschaft (positive Religionsfreiheit), sondern auch die Freiheit, keiner bestimmten oder auch gar keiner Religion anzugehören (negative Religionsfreiheit). Beide Aspekte sind im Ersten Verfassungszusatz der USA von 1791 im Blick. Ein dritter Aspekt im First Amendment ist der, dass der Staat keine Staatskirche etablieren kann.

177 www.nrcat.org/(Zugegriffen 01.02.2019).

178 <https://caselaw.findlaw.com/us-dc-circuit/1078633.html>. Vgl. auch Pally 2010, 31-32.

179 »Nuclear Weapons«. 2011. National Association of Evangelicals. 01.01.2011. <https://www.nae.net/nuclear-weapons/>. (Zugegriffen 12.12.2018).

Dass Kirche und Staat institutionell vollständig getrennt seien, ist damit jedoch nicht gesagt. Dieses Verständnis entspricht zunächst einmal nur der Jeffersonschen Sichtweise, also der eines deistischen und in Sachen Religion eher skeptischen Gründungsvaters. Aus der Perspektive puritanischer und, später dann, evangelikaler Aktivistinnen, die das Konzept einer christlichen Nation durchsetzen wollen, ist die Jeffersonsche Interpretation allerdings problematisch. Zudem hat auch die Zivilreligion ihren Anteil daran, die postulierte Trennwand zwischen Kirchen und Staat zu durchlöchern. Der Casus ist nicht wirklich geklärt, und religiöser Einfluss auf den Staat ist möglich und wird faktisch vielfältig ausgeübt.

3.5.3.1 Zivilreligiöse Staatlichkeit

Die Jeffersonsche Trennung von Staat und Kirchen wurde in den 1940er und 1950er Jahren richterlich gestärkt. 1947, im Urteil *Everson v. Board of Education*, wurde die steuerliche Begünstigung religiöser Privatschulen (zunächst einer katholischen) verboten. Dieser Beschluss führte zu einer Serie weiterer Entscheidungen auf regionaler Ebene, die bestehende staatliche Bevorzugung protestantischer Organisationen zurückdrängten, indem das religiös motivierte Rezitieren von religiösen Texten – sprich: Bibellektüre –, das Gebet sowie religiöse Symbole in öffentlichen Räumen verboten wurden. Mit der Beseitigung der staatlichen de facto-Legitimation protestantischer Praktiken im öffentlichen Raum wurde der symbolischen Identifikation des Staatswesens der USA mit (weißem) Protestantismus (oder auch irgendeiner anderen Religion) ein Riegel vorgeschoben. Das Johnson Amendment (1954) bestätigte diese Verfassungsinterpretation dadurch, dass steuerlich begünstigten Organisationen – Wohltätigkeitsvereinen, Universitäten oder Kirchen – verboten wurde, Wahlwerbung für politische Parteien und Kandidaten zu machen sowie Spenden in deren Wahlkampffonds einzuzahlen.

In Spannung dazu stehen die Kongressentscheidungen aus den 1950er Jahren, in den Fahneid »One Nation under God« einzufügen und auf das Geld »In God we trust« aufzudrucken. Im Vergleich zu den praktischen Effekten der Gerichtsentscheidungen handelt es sich bei diesen Maßnahmen jedoch eher um Symbolik im Sinne der Civil Religion. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Kongressentscheidungen keine praktischen Effekte hätten. Sie dokumentieren und vertiefen die Zivilreligion objektiv in einem wichtigen nationalen Ritus und dem offiziellen Zahlungsmittel; das heißt, sie tragen bei zur öffentlichen Identifikation der US-amerikanischen Nation und ihres Geldes mit einer alles (auch andere Nationen!) überwölbenden transzendenten Wesenheit: »God«. Das ist nicht nichts. Unser Blick auf die Gründungsdokumente der USA und auf die US-amerikanische Zivilreligion hat starke Anteile an jüdisch-christlichen Vorstellungen in der Zivilreligion und deren bedeutendes Gewicht für das Selbstverständnis vieler Regierender und Regierter gezeigt. Selbst wenn Bellah (1986, 26) feststellt, dass die Zivilreligion trotz des christlichen Einflusses nicht identisch mit dem Christentum sei, sind doch diskursive Überschneidungen gegeben, die sich religiös und politisch operationalisieren lassen.

Für die Frage nach der Christlichkeit der Zivilreligion ist von großer Bedeutung, was Bellah über deren Entwicklung während und nach dem Bürgerkrieg schreibt. In der Zeit zwischen Unabhängigkeitserklärung und Bürgerkrieg war die Zivilreligion be-

stimmt von Narrativen aus dem diskursiven Bereich, den man theologisch im weitesten Sinne als »Gotteslehre« bezeichnet: alttestamentliche Symbole wie »Gott«, die »Stadt auf dem Berge«, das »neue Israel«, die Macht und Richterschaft Gottes, Eroberung des Heiligen Landes – und all dies verbunden mit dem »*pursuit of happiness*« und nach Perfektion sowie bezogen auf die neue Nation als Ganzer. Diese Symbolik aber zerschellt an der kruden Wirklichkeit des gegenseitigen Hinschlachtens im Bürgerkrieg. In dieser Lage verändert Abraham Lincoln den Diskurs der Zivilreligion, und zwar ausgehend von Motiven der Christologie: Tod, Opfer und Auferstehung bzw. erneute Geburt (Bellah 1986, 28-29). Bellah zitiert aus der Rede Lincolns zur Einweihung des Soldatenfriedhofs von Gettysburg (1863) den signifikanten Satz: »...diejenigen, die hier ihr Leben dafür hingaben, daß diese Nation leben kann«. Und er verweist darauf, dass heute der Soldatenfriedhof von Arlington zum wichtigsten Denkmal der Zivilreligion geworden sei. Allerdings erholt sich die alte Zivilreligion und lässt auch die frühere Symbolik wieder erstehen; so etwa das Motiv des »amerikanischen Israel« für Kennedys Politik der *New Frontier* oder Johnsons *Great Society* – obwohl dieses Motiv für die »schändliche Behandlung der Indianer« eine zentrale Rolle gespielt hatte (Bellah 1986, 32-33).

Wie weit die Operationen mit der Zivilreligion in die religiöse Logik des fundamentalistischen *God Talks* abgleiten können, lässt sich auch an kritischen Stimmen gegenüber allzu viel religiös-politischer Selbstgewissheit sehen. Als Präsident Johnson – gewiss kein religiöser Richter – 1965 ein für alle ethnischen Gruppen gerechtes Wahlgesetz forderte, interpretierte er den Text auf dem Großsiegel der USA »Gott hat unserem Unterfangen seine Gunst erwiesen« auf die folgende Weise.

»Gott wird nicht alles begünstigen, was wir tun. Es ist vielmehr unsere Pflicht, seinen Willen zu errahnen. Ich komme nicht darum herum zu glauben, daß Er das Unternehmen, das wir heute Abend hier beginnen, genau versteht und wirklich begünstigt.«
(zit.n. Bellah 1986, 33)

Es mag sein, dass Johnson auf diese Weise nur mit Rücksicht auf ein religiöses Publikum spricht. Aber dann ist es für die öffentliche Kommunikation erst recht von Bedeutung. Wie im typischen *God Talk* redet Johnson von Gott wie von einem Gegenstand bzw. einer menschlichen Person. Immerhin aber will er den Willen dieser Person nur »errahnen« und nicht, wie die religiöse Rechte, objektiv kennen.

Bellah sieht auch Missbrauchspotenzial in der Zivilreligion und verweist auf Frontkämpferverbände, radikale Rechte (John Birch Society), die Legitimation der Politik gegen *Native Americans* sowie die Doktrin des *Manifest Destiny* in der imperialistischen Außenpolitik (33f.). In ihrer besten Form aber sei die Zivilreligion »ein echtes Verständnis der universalen und transzendenten religiösen Wirklichkeit, wie sie sich in der Erfahrung des amerikanischen Volkes zeigt, ja man könnte fast sagen offenbart« (31). An dieser Formulierung ist erstaunlich, wie Bellah, der zunächst distanzierte Analytiker der Zivilreligion, ihr schließlich zum Opfer fällt und tatsächlich eine Art Bekenntnis zur Offenbarungsgeschichte eines transzendenten Wesens in der Erfahrung des US-amerikanischen Volkes spricht. Es liegt auf der Hand, dass eine derart enthusiastische Auffassung Gefahr läuft, eine positivistische Identifikation nationaler Ziele mit dem Willen Gottes zu befördern – religiös-politischen Fundamentalismus also.

Alternativ dazu könnte man mit guten theologischen Gründen Transzendenz auch als Grenzbegriff auffassen, der alles menschliche Handeln ins Reich des Relativen rückt gegenüber einem göttlichen Absoluten, das dann aber per definitionem nicht mit zivilisatorischen, kulturellen oder politischen Inhalten besetzt werden könnte – genau genommen nicht einmal mit religiösen. Der von Bellah (1986, 22-23) zitierte Versuch des Katholiken Kennedy, die Menschenrechte so zu begründen, zeigt vage in diese Richtung. In seiner Analyse der Antrittsrede Kennedys (1961) zeigt Bellah, dass dieser die Menschenrechte als ein Geschenk aus Gottes Hand bezeichnet, um sie durch diese transzendente Verankerung über menschliche Machtapparate zu stellen und letztere an den universalen Rechten aller Menschen zu relativieren. Weder Autokraten noch Demokraten sollten so die Gültigkeit der Menschenrechte in Frage stellen können. Im Gegenteil: diese Verankerung der Menschenrechte »liefert auch ein transzendentes Ziel für den politischen Prozeß. Das ist in seinem Schlußwort impliziert: ›Hier auf dieser Erde muß Gottes Werk von uns selbst getan werden« (Bellah 1986, 23). Aus humanistischer Sympathie könnte man geneigt sein, dieser Konstruktion spontan zuzustimmen. Doch woher kommen die materialen Kriterien, nach denen die handelnden Menschen Inhalte und Ziele des Werkes Gottes bestimmen sollen? Zudem: Gegenüber anderen philosophischen Begründungen der Menschenrechte, etwa in der Evidenz des Menschlichen selbst oder in Kants Vernunftphilosophie, die rekursiv auf den Menschen zurückverweisen, bleibt in der Zivilreligion das Problem des leeren Signifikanten »Gott«, der mit dem Inhalt »Menschenrechte« konnotiert wird – was wiederum bedeutet, dass der Signifikant »Gott« die Geltung der Menschenrechte sichert. Deren Geltung ist somit also abhängig von der Anerkennung der Existenz eines handlungsfähigen höheren Wesens. Des Weiteren ist die Selbstermächtigung eines bestimmten politischen Akteurs, das Werk Gottes auf der Erde auszuführen, aus Sicht der europäischen Aufklärung in höchstem Maße verdächtig. Zudem stellt sich die Frage, ob die Menschenrechtskonvention über die Freiheitsrechte, auf die sich der Präsident bezieht, die einzige Alternative ist und die sozialen Rechte vernachlässigt werden können.¹⁸⁰ Und schließlich stellt sich die Frage, ob man – genügend kommunikative Macht vorausgesetzt – den leeren Signifikanten »Gott« nicht einfach mit einem anderen Inhalt belegen kann. Genau das hat sich die religiöse Rechte zur Aufgabe gemacht.

Das National Prayer Breakfast (NPB) ist ein gutes Beispiel für eine religiöse Strategie mit dem Ziel politischer Hegemonie. Das Programm des NPB ist in religiöser bzw. konfessioneller Hinsicht nur schwach definiert. Es knüpft damit an die Tradition der Civil Religion an und kann als versuchter Zugriff auf die Definitionsinstanzen der Zivilreligion und damit auf deren inhaltliche Gestaltung verstanden werden. Die Initiative zum NPB kommt aus der Wirtschaft, nicht aus der Politik. Eine in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts vom Unternehmer Abraham Vereide gegründete, nach innen straff organisierte religiöse Gruppierung, The Family, hat sich bereits 1953 dem Weißen Haus mit der Idee eines nationalen Gebetsfrühstücks angedient. Präsident Eisenhower

180 Das Abkommen über »Wirtschaftliche, Soziale und Kulturelle Rechte« von 1966/1976 ergänzt die Freiheitsrechte auf sinnvolle und notwendige Weise. Die individualistische Note des Abkommens über Freiheitsrechte sieht sich aus Sicht des Sozialpaktes vielmehr der Kritik ausgesetzt, und dieser Gegensatz wird selbst wiederum Gegenstand des Ost-West-Konfliktes.

hat – wie es heißt aus Opportunitätsgründen – der Initiative stattgegeben. Mit den Jahren ist das NPB zu einer riesigen Veranstaltung des politischen Lobbying der religiösen Rechten geworden. Es sieht alles danach aus, dass der Inhalt der Zivilreligion, wie er in diesen Zirkeln »geglaubt« wird, heute in immer stärkerem Maße von einem neoliberalen Freiheitsbegriff bestimmt wird.

Man kann religiösen Einfluss auf Zivilreligion, politische Institutionen und schließlich auf die Verfassung auch durchaus noch enger fassen. Eine Möglichkeit dazu ist das unmittelbare Aushebeln der Verfassungsinterpretation nach Jefferson. Ein ganz direkter Versuch dazu wurde in den 1990er und frühen 2000er Jahren vom Alliance Defense Fund¹⁸¹ verfolgt, der die Zehn Gebote in Verfassungsrang zu erheben suchte; oder – noch härter und aussichtsloser – der Versuch der *Reconstructionists* und *Dominionists* seit den 1980er Jahren, die USA zu einer neopentekostalen Theokratie umzuwandeln. Gemessen daran ist die Abschaffung des Johnson Amendments aus steuerlichen Gründen ein Rückzugsgefecht. Allerdings würde seine Rücknahme die Effektivität politischer Einmischung der *court Evangelicals* durchaus erhöhen. Dementsprechend hat Präsident Trump ihnen anlässlich des National Day of Prayer im Mai 2017 versprochen, das Johnson Amendment zu annullieren, und ein Dekret zur Aufweichung der Bestimmungen erlassen (Bailey 2017). Bellah (1986, 32) schreibt, dass die US-amerikanische Zivilreligion nie antiklerikal war. Wenn man über die Grenze nach Süden schaut, auf die laizistischen Systeme in Mexiko oder auch Uruguay, kann man durchaus annehmen, dass gerade dieser Mangel an Antiklerikalismus für die nebulöse Vermischung von Religion und Politik in den USA verantwortlich ist.

Im Unterschied zu dieser Tendenz der Zivilreligion und vor allem zur religiösen Rechten sind die Neuen Evangelikalen mehrheitlich für eine konsequente Trennung von Staat und Religion, wenn auch manche, wie Joel Hunter, punktuelle Kooperationen zwischen Kirchen und Behörden befürworten.¹⁸² Die USA als christliche Nation zu betrachten, wird durchweg abgelehnt. »Das ist das große Prinzip: Wir haben nicht das Recht, Leuten unseren Glauben aufzudrängen.«¹⁸³ Im Blick auf religiöse Symbole in öffentlichen Räumen reichen die Positionen von einer klaren Ablehnung bis zur Befürwortung einer Erlaubnis für *alle* Religionen. Die *New Evangelicals* messen dem Thema allerdings keine große Bedeutung zu, ebenso wenig wie dem Streitpunkt der Schulgebete. Was die Schulen angeht, sind die Organisationen der Formation WERTE DES REICHES GOTTES, wie Neue Evangelikale, *Mainline*-Organisationen oder die hispanische National Latino Evangelical Coalition (NaLEC) weniger an religiöser Symbolik interessiert als vielmehr an einer Reform des öffentlichen Systems für bessere Bildungsgerechtigkeit. In der Debatte über Religion in Schulen und anderen öffentlichen Räumen bringen diese Organisationen die verfassungsmäßig garantierte Religionsfreiheit auf eine ganz andere Weise ins Spiel, als sie von der religiösen Rechten thematisiert wird;

181 Heute operiert die Organisation unter dem Namen Alliance Defending Freedom (ADF) auch im Europäischen Parlament.

182 Vgl. die Übersicht bei Pally (2010, 160): Man developed with God guiding: 38 %; God created man in present form: 38 %; man developed, but God had no part in process: 19 %.

183 Tony Campolo im Interview, in Pally 2010, 200.

nämlich als das Recht auf freie Religionsausübung für Nicht-Christen, insbesondere für Immigranten.

Selbstredend, dass dieser Aspekt der Religionsfreiheit von restaurativen Evangelikalen als wenig attraktiv empfunden wird. Sie setzen stattdessen ein altes Thema erneut auf die Agenda der schulischen Bildung.

3.5.3.2 Kreationistische Bildung

Der (vermeintliche) Gegensatz zwischen biblischer Schöpfungsgeschichte und Evolutionstheorie wurde 1925 von einer Irritation für biblizistische Evangelikale zu einer öffentlichen Angelegenheit. Der Staat Tennessee hatte in einem Gesetz (Butler Act) verboten, die Evolutionstheorie an Schulen zu unterrichten und stattdessen die biblische Schöpfungsgeschichte zur Pflicht gemacht. In einer geplanten Provokation unterrichtete der Lehrer John Scopes die Evolutionstheorie und wurde dafür von einem konservativ evangelikalen Richter zu 100,- USD Strafe verurteilt. Im größten Teil der US-amerikanischen Öffentlichkeit prägte allerdings das Kreuzverhör des Anklagevertreters William Jennings Bryan durch den Chicagoer Anwalt Clarence Darrow die Wahrnehmung des Prozesses und hatte die stärkste Wirkung. Der Anwalt stellte darin schonungslos die Widersprüche der biblizistischen Ansichten bloß und erwies sie als wissenschaftlich unhaltbar.¹⁸⁴ Auf diesen Prozess folgten viele Jahre absurden Kleinkriegs vor regionalen Gerichten, in dem die Problematik von verschiedensten Seiten angegangen wurde und der Sieg oft auf Seiten der »Modernisten« lag. Die Fundamentalisten brauchten einige Zeit, bis sie die entscheidenden Probleme lokalisiert hatten. Schon im so genannten »Affenprozess« 1925 standen zwei Probleme im Hintergrund, die unmittelbar mit dem biblizistischen Fundamentalismus zusammenhängen und lange der Bearbeitung harrten: die Bibel steht im Gegensatz zur Wissenschaft; und das Unterrichten der biblischen Schöpfungslehre als Naturwissenschaft (und nicht als religiöse Glaubenslehre) steht im Gegensatz zur Verfassung der USA.

Mit dem heutigen Kreationismus bzw. dem sogenannten *Intelligent Design* erledigen sich beide Probleme der alten fundamentalistischen Kampffideologie – jedenfalls aus der Sicht von Fundamentalisten. Der Schachzug besteht darin, dass die Annahme, Gott habe Natur und Mensch in ihrer aktuellen Form vor ca. 6000 Jahren auf einen Streich erschaffen, nun mit angeblich wissenschaftlichen Methoden als eine wissenschaftliche Theorie ausgewiesen wird.¹⁸⁵ Relativ unabhängig davon, ob man diesem Narrativ glaubt oder nicht, sind die alten Probleme aus der Welt geschafft. Die Bibel steht nun nicht mehr im Gegensatz zur Wissenschaft, sondern ist – jedenfalls dem Anspruch der kreationistischen »Wissenschaftler« gemäß – selbst Wissenschaft im modernen Sinne; und die Lehre einer solchen »Wissenschaft« an Schulen steht auch nicht mehr im Gegensatz zur Verfassung, da es sich nicht um religiösen Glauben handelt. Vom Prinzip her hat so schon im 19. Jahrhundert die fundamentalistische Princeton Theology mit Rückgriff auf Francis Bacon operiert; heute ist diese Argumentationsfi-

184 Ein knapper Ausschnitt des Höhepunktes bei Marsden 1980, 187.

185 »Kreationismus, Intelligent Design, Schöpfung und Schöpfungslehre, Evolution und Evolutionskritik«: <https://www.genesisnet.info/index.php?Artikel=1620> (Zugegriffen 22.04.2020).

gur – dank großzügiger Finanzierung der Institute und breite Werbung – populärer geworden.

Es mag Europäer erstaunen, aber 38 % der US-amerikanischen Bevölkerung hängen kreationistischen Auffassungen an.¹⁸⁶ Das ist eine gute Manövriermasse für die Experten der religiösen Rechten, um über den kreationistischen Schulunterricht die Präsenz ihrer religiösen Auffassungen in der Gestaltung gesellschaftlicher und staatlicher Aufgaben zu verankern. Für die progressiven Evangelikalen und den Mainstream hingegen ist das Thema unbedeutend.

3.5.3.3 Glaubensbasierte Gemeinwesenarbeit

Faith Based Organizations sind konfessionelle Sozialdienste, die entsprechend der Trennung von Staat und Religion nur dann ein Anrecht auf Förderung wie die nicht-religiösen Non-Profit-Organisationen haben, wenn sie die Fördergelder nicht in religiöse Propaganda investieren und wenn sie Personal ungeachtet des religiösen Bekenntnisses einstellen (Charitable Choice Act, 1996). Präsident G. W. Bush wollte die Initiative intensivieren und auf Kirchen ausdehnen, was vom Kongress nicht gebilligt wurde. Er richtete stattdessen per Dekret das White House Office of Faith-Based and Community Initiatives ein, um seinem Programm des »compassionate conservatism« Gestalt zu geben – was allerdings zu einem gewissen Prozentsatz Makulatur war (siehe Fea 2018a, 149 über Erfahrungen im Office). Die Verbindung zwischen Staat und religiösen Hilfsorganisationen wurde auch von den Präsidenten Obama und Trump in veränderter Weise fortgesetzt. Damit dauern auch die Kontroversen an, um die MitarbeiterEinstellung, die religiöse Verwendung der Gelder und religiös begründete Leistungsverweigerung (etwa bei Fällen von indizierter Abtreibung).

Bei den Neuen Evangelikalen und den *Mainline* Kirchen (WER) sind die Einschätzungen gemischt (siehe Pally 2010, 89ff.; Utter 2011, 52ff.). Ein besonders wichtiges Thema ist es für diese Akteure allerdings nicht. Die religiöse Rechte (GES und MAN) erachtet es als wichtiger, denn es ermöglicht etwa durch die Teilnahme in Beratergremien eine Nähe zum »King« und Möglichkeiten von »influence« bei Hofe. Das wurde etwa deutlich an der Präsenz der *court Evangelicals* (wie Paula White, Darrell Scott und andere) im Mai 2018 bei Trumps Unterzeichnung des Dekrets zur Schaffung des Centers for Faith and Opportunity Initiatives. Die Christian Coalition hatte bereits 1995 in Ihrem »Contract with the American Family« die gesetzliche Besserstellung privater *Charities* gefordert; und zwar als ersten Schritt, »um den bürokratischen Wohlfahrtsstaat in ein System von privatem und glaubensbasiertem Mitgefühl zu verwandeln« (Schultz, West und Maclean 1999, 311). Libertäre wie Franklin Graham wollen Wohlfahrt schließlich ganz abschaffen, zusammen mit dem *Big Government* als Ganzem.

3.5.3.4 Religiöse Manipulation

Das Dekret Donald Trumps vom 3.5.2018 (Trump 2018) zur Schaffung des Centers for Faith and Opportunity Initiatives verändert die Sachlage gegenüber George W. Bushs

186 <https://news.gallup.com/poll/210956/belief-creationist-view-humans-new-low.aspx?version=print> (Zugegriffen 01.02.2019).

Initiative in einem kleinen, aber für die religiöse Rechte wichtigen Punkt. Bushs Maßnahme ist bereits stark kritisiert worden, weil sie die Trennung von Staat und Kirchen unterminiert und zu viele Fördergelder an die religiöse Rechte geflossen sind. Trumps Neuregelung schreitet konsequent in die Richtung auf Vermischung fort. Waren bei Bush dessen Religiosität und zugleich der institutionelle Charakter seiner Faith Based Initiative klar erkennbar, so mischt sich unter Trump das Werkeln der religiösen Rechten unter die, letzten Endes nihilistische, Narretei seiner Politik. Interessant in dieser Hinsicht ist eine kleine Veränderung im Namen der Einrichtung. Er wurde von »White House Faith and Opportunity Initiative« zu »White House Office of Faith-Based and Community Initiatives« geändert. Dies lässt sich so verstehen, dass nun weniger die Verwaltungs- und Koordinationstätigkeit des Weißen Hauses selbst von Interesse ist. Vielmehr ist hier von einem Ort, »Office« des Weißen Hauses, die Rede, der den religiösen Akteuren als Platz für Zusammenkunft und Interessenvertretung zugeschrieben ist, ihnen also gewissermaßen gehört (»of«, nicht »for«). Vieles sieht danach aus, dass das Büro ein Tummelplatz und ein Legitimationsinstrument für die *court Evangelicals* geworden ist. Dementsprechend positiv waren deren Reaktionen, in denen die Ausweitung des Geltungsbereichs ihrer Aktivitäten und die größere Nähe zwischen Kirchen und Staat betont wurden. Paula White wird im National Catholic Reporter zitiert: »This order is a historic action, strengthening the relationship between faith and government in the United States and the product will be countless, transformed lives« (Banks 2018). Wessen Leben da verändert werden soll, ist Gegenstand einer investigativen journalistischen Untersuchung, die das Folgende zutage gefördert hat.

Sucht man nach einem Auftritt des Büros im Internet, so findet man nichts. Das wird bestätigt von einem journalistischen Recherchekollektiv,¹⁸⁷ dessen Interview- und Auskunftersuchen ebenfalls ohne Antwort geblieben sind. Die Journalisten gehen davon aus, dass Trump und die beteiligten religiösen Akteure das Profil niedrig halten, wahrscheinlich um Kritiken wegen verfassungswidriger Vermischung von Religion und Politik zu vermeiden. Genutzt wird die Aktionsplattform laut dem Recherchekollektiv von der religiösen Rechten – Akteuren der Formationen GESETZ und MANAGEMENT –, denen aufgrund ihrer Wahlhilfe für Trump mehr oder weniger offizieller Beraterstatus zuerkannt wurde; eben die von John Fea als *court Evangelicals* bezeichneten Personen. Das Büro ist von doppeltem Nutzen. Es gibt den religiösen Akteuren die Möglichkeit, ihr symbolisches Kapital zu erhöhen, indem sie sich über das Weiße Haus identifizieren können und damit viele offene Türen finden, um ihre eigenen *Ministries* voranzubringen. Zugleich hat Trump dadurch einen Vorteil, dass die Religiösen seine Politik zu 100 % unterstützen (vielleicht mit leichten Abstrichen bei den Hispanos in Sachen Migration), für sie politisch Werbung machen und ihr zudem noch einen religiösen Glanz verleihen.

187 Die folgenden Ausführungen basieren auf Seginini und Cordero 2019. Die Reportage ist Ergebnis einer Kooperation von 16 lateinamerikanischen Medien unter der Leitung von Columbia Journalism Investigations der School of Journalism der Columbia University, New York. Die Studie ist Teil des größeren investigativen Projekts »Transnacionales de la fe«. Siehe <https://www.eclip.org/category/investigaciones/transnacionales-de-la-fe/> (Zugegriffen 11.10.2019).

Dementsprechend können die Evangelicals Briefings mit Trump oder Vizepräsident Pence für gewogene Gäste arrangieren. Der Kubastämmige Mario Bramnick, Gründer der Gruppe »Latinos for Trump« und der »Latino Coalition for Israel«, rechnet sich dem Büro im Weißen Haus zu. Er ist besonders aktiv in der Unterstützung von Trumps Absicht einer Verlegung der israelischen Botschaften möglichst vieler Länder von Tel Aviv nach Jerusalem. Dazu knüpft er vor allem in Lateinamerika religiös-politische Netzwerke unter Beteiligung von Politikern wie Bolsonaro, Netanjahu und dem Guatemalteken Jimmy Morales. Die Recherchen der Journalisten haben ein interessantes Beispiel für diese Aktivitäten zutage gefördert. Bramnick und anderen Mitgliedern des Büros ist ein vielsagendes Arrangement mit Jimmy Morales gelungen. Dieser hatte als Präsident Guatemalas Probleme mit der von der UNO vor einigen Jahren in Abstimmung mit einer früheren Regierung eingesetzten Kommission zur Verfolgung von Korruption (CICIG). Sein Bruder war bereits wegen Korruption angeklagt, und für den Präsidenten wurde die Sache bedrohlich. Die USA hatten CICIG aber bisher immer unterstützt, was Morales' Lage nicht einfacher machte. Also hat er sich von Bramnick erklären lassen, Trump hätte ein großes Interesse daran, dass möglichst viele Länder ihre Botschaft in Israel nach Jerusalem verlegten. Kurzerhand verlegte Morales die Botschaft, kam damit auch dem Drängen der religiösen Rechten in Guatemala nach und hatte dann freie Hand für Aktionen gegen die CICIG, die schließlich ihre Arbeit niederlegen musste. Ein weiteres Beispiel liefert Michelle Bachmann von der inzwischen leblosen Tea Party und evangelikales Mitglied des »White House Office«. Sie hat in Brasilien ihren »friends« per Videobotschaft (und gesetzeswidrig) geraten, den Kandidaten zu wählen, der die brasilianische Botschaft nach Jerusalem verlegen will. Bolsonaro wollte zwar, kann aber nicht, weil die brasilianischen Militärs dagegen sind. Diese beiden Beispiele zeigen unseres Erachtens recht gut, dass die Kombination von »Faith and Opportunity« die Tätigkeiten dieser offiziellen Regierungseinrichtung ziemlich genau bezeichnet.

In den nebulösen Verhältnissen am Hofe Trumps konnte – neben dem »Office« – der Pastor Ralph Drollinger seine »Capitol Ministries« gewissermaßen als Epiphyten an Regierungsstellen in Washington anlagern. Auch dazu das Recherchekollektiv: Drollinger hat einen schlechten Ruf unter Geistlichen. Aus seinem früheren *ministry* ist er mit überwältigendem Mehrheitsbeschluss seiner Kollegen wegen Untauglichkeit zum Ministerium, Autokratie und finanziellen Unregelmäßigkeiten – dem Üblichen also – herausgeflogen. Aber Drollinger wurde von Jeff Sessions – dem späteren Verteidigungsminister – 2016 Trump vorgestellt und hat diesen im Wahlkampf lautstark unterstützt. Dazu hat er explizit religiöse Wahlwerbung unter Namensnennung Trumps betrieben und sich somit für Trump sogar strafbar gemacht – selbstverständlich, ohne dafür angeklagt zu werden. Diese Loyalität unter Kumpanen wurde belohnt mit einer Sonderstellung für Drollingers »Capitol Ministries« im politischen Gebets-Lobbying an den staatlichen Institutionen Washingtons. Er und seine Leute haben jetzt die Hegemonie über die Bibel- und Gebetskreise im Weißen Haus, im Senat und im Abgeordnetenhaus. Drollinger geht mit einer, auch auf seiner Website leicht als solche identifizierbaren ultrarechten Glaubenslehre ans Werk: Ökologie ist eine falsche Religion; illegale Migranten müssen ins Gefängnis und deportiert werden; der Zorn Gottes fällt auf die gleichgeschlechtliche Ehe; Sünden werden mit der Hölle bestraft; und die Todesstrafe ist eine biblische Wohltat. »Capitol« wird bei Drollinger zu Kapital, indem er seine Posi-

tionierung als »White House Bible teacher« zur Vergrößerung seines *Ministries* nutzt. In Lateinamerika ist er dabei, internationale Zweige seiner Organisation in dortigen Präsidentenpalästen und Parlamenten zu verankern. Er hat zunächst folgende Länder auf dem Programm: Mexiko, Honduras, Brasilien, Peru, Uruguay, Ecuador, Paraguay, Costa Rica und Panama. Besonders interessant ist, dass sich Nicaragua von allein gemeldet hat. Präsident Daniel Ortega hat Drollinger eingeladen, auf der 40-Jahrfeier der sandinistischen Revolution im Juli 2019 zu reden. Eigentlich ein Unding, denn Ortega und seine Sandinisten gelten in der religiösen Rechten der USA als teuflische Kommunisten. Ortega stand und steht weiterhin wegen Menschenrechtsverletzungen stark unter Druck seitens Teilen der Bevölkerung und vor allem seitens der Katholischen Kirche, mit der er in offenem Konflikt steht. Protestantische Akteure sind entweder durch offen angeprangerte Kollaboration mit Ortega oder durch Mangel an symbolischem Kapital für Ortega nur noch von geringem Nutzen. Damit ergibt sich aus Drollingers Perspektive eine Lage im religiösen Feld, die es ihm ermöglicht, eine Alternative »des Glaubens« anzubieten. Ortega hat in seinem Einladungsschreiben an Capitol Ministries geschrieben, er wisse, dass »born again« Regierende mit der Bibel regieren werden. Drollinger dankte es ihm, indem er anreiste und in seiner Rede¹⁸⁸ nur von Friede, Liebe und Geduld sprach – genau das, was Ortega zur Demobilisierung der Bevölkerung gerade brauchte. Auch im Nachbarland Nicaraguas, Honduras, hat Drollinger bereits Anker geworfen. Er ist mit dem honduranischen Präsidenten Juan Hernández – der unter dem Verdacht des Drogenhandels steht – bereits gut im Geschäft. Dazu haben zwei Mitglieder der US-Regierung beigetragen. Der Vizepräsident Mike Pence sowie der Außenminister und Ex-CIA-Direktor Mike Pompeo sind beide gläubige Evangelikale und wohl auch Bibelschüler von Drollinger. Sie hatten schon 2018, gemeinsam mit Mitgliedern des Courts, Hernández dazu gedrängt, in seinen Regierungsinstitutionen in Tegucigalpa Capitol Ministries fürs Geistliche zu installieren.

Das Rechercheteam hat über all diese Aktivitäten – angefangen von der Umwidmung des Büros bis hin zu persönlichem offiziell-religiösem Druck auf fremde Staatspräsidenten – mit der Rechtsprofessorin Katherine Franke von der Columbia University gesprochen. Nach ihrer Ansicht verletzt die Protektion von religiösen Organisationen seitens der US-Regierung ganz klar den ersten Zusatzartikel der Verfassung. Dies werde noch dadurch verschärft, dass eine bestimmte Form von Religion gefördert werde. Dessen völlig ungeachtet scheint sich das Programm von Capitol Ministries im besten Interesse der US-Außenpolitik zu befinden: »Making Disciples of Jesus Christ in the Political Arena throughout the World.«¹⁸⁹ Wo Macht im Zentrum des Interesses steht, erscheint Rechtsbeugung als eine lässliche Sünde.

188 Drollinger, Ralph. 2019. Dr. Ralph Drollinger transmite mensaje de Paz en el 40/19. Youtube. Managua. https://www.youtube.com/watch?v=bur_HW_j1MI (Zugegriffen 11.10.2019).

189 »Capitol Ministries«. o.J. Capitol Ministries. (Zugegriffen 11.10.2019). <https://capmin.org/>.

3.6 Fazit USA: »Rasse« und *God Talk*

Der Protestantismus in den USA ist vielschichtig, und die Praktiken der verschiedenen Formationen im Blick auf die Politik variieren stark. Ein Vorgriff auf die Analysen lateinamerikanischer Länder zeigt allerdings drei spezifische Differenzen, jedenfalls im Vergleich zur protestantischen Praxis dort. In den USA dominiert der Protestantismus das religiöse Feld und übt erheblichen Einfluss auf die Politik aus; die religiösen Einstellungen sind in der Regel unmittelbarer politisch, als dies in Lateinamerika der Fall ist; und der deutlichste soziale und religiöse Gegensatz in den USA ist nicht etwa der sozioökonomische (wie in Lateinamerika), sondern der ethnische, also *race*, wie man in den USA zu sagen pflegt.

Die beiden ersten Faktoren spiegeln sich in der Tatsache, dass der Kontext der US-amerikanischen Verfassungsentstehung sowie der erste Zusatz zur Verfassung die Entwicklung einer Zivilreligion begünstigt haben, die das politische Leben durchdringt. An diese Disponiertheit des politischen Systems können religiöse Akteure auf die unterschiedlichste Weise anschließen: durch religiös-ethische Beratung und religiös motivierte ethische Stellungnahmen auf Seiten der Formation WERTE oder durch unmittelbar religiöse Veranstaltungen (wie das National Prayer Breakfast) sowie explizite Offenbarungsansprüche und *God Talk* bei den Formationen GESETZ und MANAGEMENT.

Die historischen Wurzeln der hegemonialen Stellung und der unmittelbar politischen Bedeutung des Protestantismus liegen bei der Religion der *Pilgrims*. Deren calvinistischer Stil ist, so Mark Noll (2008, 24ff.), bis heute prägend für den Stil religiöser und politischer Debatten in den USA. Das erklärt Einiges. Man erinnere sich daran, dass das politisch-religiöse Regiment Calvins und seiner Mit-Reformatoren in Genf auf absoluten religiösen Wahrheitsansprüchen beruhte und mit strenger Kontrolle der Bürger verbunden war. Calvin ging so weit, den Arzt und Theologen Michel Servet auf dem Scheiterhaufen verbrennen zu lassen, weil dieser das Trinitätsdogma angezweifelt hatte. Max Weber (1988a, 549-550) hat den Calvinismus Neu-Englands mit dem »Heilsaristokratismus« des Islam verglichen. Und schließlich gilt es noch, die Positionsveränderung zu beachten. In Britannien waren die späteren *Pilgrims* eine verfolgte Minderheit, die eine entsprechende Emphase in die Selbstaffirmation durch exklusive Wahrheitsbehauptungen legten; in den USA wurden sie zu den herrschenden Akteuren, die ihre Wahrheitsbehauptungen zu ideologischen Waffen im Kampf gegen die unterlegene indigene Bevölkerung machten. Die Sklaverei und Rassendiskriminierung, die Eroberung des Westens, die Ideologie des *Manifest Destiny* und schließlich auch die Monroe-Doktrin zur Legitimation der Eroberungen im Süden des Doppelkontinents wurden auf unterschiedliche Weise vom Geist dieses dezidiert weißen und äußerst selbstbewussten Protestantismus geprägt.

Umso unheilvoller erscheinen den Erben, der traditionellen religiösen Rechten, heute die drei demographischen Trends, die auf einen Bedeutungsverlust des restaurativen weißen Evangelikalismus gegenüber fremden Religionen, Agnostizismus und religiösen Alternativen der schwarzen und der Latino-Bevölkerung hinweisen. Negative Zukunftserwartung vereint sich mit einer Idealisierung der Vergangenheit zu einer christlichen Nation. Ein reuiger Rückblick und eine Entschuldigung für die Sklaverei kommen für die Mehrheit nicht in Frage; und die Black Lives Matter-Bewegung wird

mehrheitlich abgelehnt. Vielmehr entsteht ein Angstkomplex aus der unverarbeiteten Vergangenheit von Rassismus und blutiger Eroberung. (Das Filmgenre des Western leistet keine Aufarbeitung, sondern allenfalls Verdrängung.) Die restaurative Revolution zur Wiederherstellung einer weißen »christlichen Nation« erscheint als adäquates Antidot – und wirkt als makabre Wiederbelebung des Zombies namens Rassismus.

Eine goldene Vergangenheit lässt sich freilich weder den schwarzen Protestanten noch den einwandernden Latinos plausibel machen, noch auch demokratisch denkenden weißen *Mainline* Protestanten (WER), die sich der Lösung aktueller sozialer Probleme widmen.

Prosperity- und *Dominion*-Ideologie der Formation MANAGEMENT können indes problemlos an die rettenden Phantasien von der Etablierung eines christlichen Staatswesens anknüpfen, wobei sie allerdings dem Konzept der »christlichen Nation« eine neue Bedeutung geben. Die *Prosperity*-Experten stellen einen christlichen Nachwächterstaat in den Dienst neoliberaler Wirtschaft und (nur dürftig bedeckter) utilitaristischer Ideologie. Mit dem Streben nach Reichtum und der konsumorientierten Stilisierung des Lebens feiern sie eine ›Theodizee des Glücks‹ (Weber). Die *Dominionists* hingegen setzen auf Politik und konzipieren die christliche Nation – im Rahmen eines kosmischen Kampfes zwischen Engeln und Dämonen – als einen funktional differenzierten, aber religiös überwölbten Autoritarismus. Die Kooperation mit der traditionellen Fraktion der religiösen Rechten ist strategisch. Dementsprechend werden Mobilisierungsthemen bevorzugt, wie etwa der Schwangerschaftsabbruch, die mit wenig Analyse und starker Emotionalisierung zur Sprache gebracht werden. Zudem richten sich die Strategien der gesamten Formation auf die direkte Beeinflussung politischer Machthaber. Ziel ist es, ihnen so nahe wie möglich zu sein.

In scharfem Kontrast zu dieser Position befinden sich die Kirchen der Formation WERTE DES REICHES GOTTES. Gleich ob aus der Tradition des *Social Gospel*, der Pfingstbewegung oder des schwarzen und Latino-Protestantismus, diese Organisationen differenzieren zwischen Kirche und Staat. Statt einer christlichen Nation setzen sie sich ein für soziale Reformen auf Grundlage einer fein differenzierten Wahrnehmung gesellschaftlicher Probleme. Weder Proselytismus noch religiöse Absolutheitsansprüche bestimmen das Handeln, sondern eine Religiosität, die im Konzept der Nachfolge Jesu wurzelt und dessen Gerechtigkeitsvorstellungen zu verwirklichen sucht. Die Sachorientierung ermöglicht breite Allianzen auch mit vermittelnden Akteuren der Formation GESETZ, wie der National Association of Evangelicals. Ein besonders wichtiger Unterschied zwischen dem Großteil dieser Formation und der religiösen Rechten ist die religiöse Sprache. Der historisch-hermeneutische Ansatz der Bibelinterpretation in der Formation WERTE läuft in der politischen Debatte darauf hinaus, dass religiöse Überzeugungen im Zusammenhang mit sozialen Problemen ethisch vermittelt werden und somit offen mit anderen, vor allem auch nicht-christlichen Akteuren debattiert werden können.

Dagegen steht der *God Talk* in den Formationen GESETZ und MANAGEMENT. Hierbei geht es bei weitem nicht nur um die teils bizarre Welt religiöser Vorstellungen zwischen Sündenfall und apokalyptischem Feuer, Angriffen von Dämonen, Paraden von Engeln, der Entrückung von Menschen aus ihrem Alltagsgeschäft in den Himmel und folglich abstürzenden Flugzeugen und kollidierenden Autos, Vertragsverpflichtungen Gottes zu

monetären Segnungen, Wunderheilungen gegen Bares und so weiter. Es geht vor allem darum, dass all dies unmittelbar und mit bärbeißigem Realismus auf Menschen, Institutionen und soziales Handeln angewendet wird – und zwar mit dem Anspruch der Experten auf absolutes Wissen. Die Metapher »Gott« funktioniert dabei als leerer Signifikant der jedweden von den Experten eingesetzten Inhalt legitimieren soll. Auch Donald Trump.

Trump ist insofern ein interessantes Phänomen, als er von einer großen Anzahl der religiösen Rechten als ein Beispiel für Glauben und göttliche Legitimation gesehen wird. Cindy Jacobs propagiert ihn als Gottes Gesandten, um »ungodly roots« – das heißt: alte dämonische Einflüsse – herauszureißen. Robert Jeffress erkennt in Trump einen »strongman« Gottes nach biblischem Muster. Neuerdings ist es Mode geworden, Trump wegen seines schwierigen religiösen Verhaltens als ein nicht-christliches Werkzeug Gottes, einen »König Cyrus« zu bezeichnen. Paula White preist hingegen den Glauben des Präsidenten und ihre eigene quasi-göttliche Macht, die den narzisstischen Heiden Trump angeblich zur Bekehrung geführt habe. Die *Prosperity*-Predigerin White macht ihre Lifestyle-Kosmetik zur Politik, um Trumps Politik der Kosmetik göttlich zu legitimieren. Trump revanchiert sich mit der Einrichtung einer Repräsentanz der religiösen Rechten im Weißen Haus. Die gegenseitige symbolische Überdeterminierung liegt auf der Hand: das gnädige Licht des Einen fällt auf den Anderen und *vice versa*. So weit, so schlecht.

Wirklich interessant ist, dass *court Evangelicals* Ex-Präsident Obama, im Unterschied zu Trump, als Wegbereiter des Antichristen, als unmoralisch und so weiter apostrophieren. Obama ist ein praktizierender Christ mit einigermaßen gesicherten Bibelkenntnissen und ein leuchtendes Beispiel für eine Ehe nach dem von weißen Evangelikalen gepriesenen Modell der intakten Kleinfamilien. Trump hingegen ist mehrfach verheiratet, erfahren im intimen Umgang mit Prostituierten und bekannt für sexualisierte Gewalt. Bibelkenntnisse hat er keine, hält aber gelegentlich – wie bei seinem Auftritt vor der St. John's Church am 2.6.2020 – die Bibel wie einen Fetisch hoch. Dass die religiösen Rechten über die moralische und religiöse Inkompetenz Donald Trumps einfach hinwegsehen, darf als Hinweis darauf aufgefasst werden, dass ihnen sozialmoralische Themen vor allem als Kampfmotiv gegen fortschrittliche Kreise dienen und sie mit religiöser Symbolpolitik zufrieden sind, wenn nur ein Präsident ein hinreichend reaktionäres Programm verfolgt, das man als Weg zurück zur idealen »*Christian Nation*« verkaufen kann. Das erklärt jedoch meines Erachtens die bizarre Sympathie nicht hinreichend. Der Vizepräsident Mike Pence ist ein bibelfester, bewährter und prinzipientreuer Evangelikaler, der politisch der religiösen Rechten zugerechnet werden kann. Wären die Damen und Herren der *court Evangelicals* an einem solchen Mann im Präsidentenamt interessiert, so wäre die Einleitung des Impeachments gegen Trump im Frühjahr 2020 der richtige Moment gewesen, um den eigenen Einfluss gegen Trump und somit automatisch für Pence geltend zu machen. Das ist nicht geschehen. Man wird also davon ausgehen können, dass die Experten der religiösen Rechten an einem prinzipientreuen Gläubigen im Präsidentenamt überhaupt nicht interessiert sind. Angesichts ihrer im vorliegenden Buch untersuchten Praktiken dürften sie eher am Narzissmus Trumps und seiner Affinität zu Lüge und Phantasterei interessiert sein. Denn das macht ihn nicht nur zu einem begabten Manipulator, sondern auch anfällig für die

manipulativen Praktiken der religiösen Entertainer; womit er Letzteren die Fähigkeit zukommen lässt, den Manipulator zu manipulieren. Dies wiederum verleiht symbolische Macht über die kleinen Leute, denn diese sind – wie bereits Thomas Hobbes aus einem autoritären Blickwinkel anmerkte (Hobbes [1651] 1996, 286-287) – wie »weißes Papier« aufnahmebereit für das, was ihnen von der »öffentlichen Autorität aufgeprägt wird«. Alles zielt darauf ab, die besitzindividualistische Gesellschaft als alternativlos erscheinen zu lassen. Das Ernstnehmen der Schrift ist da eher kontraproduktiv.

Unsere Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Protestantismus und Politik in den USA und in lateinamerikanischen Ländern führt zwangsläufig zu einer vergleichenden Perspektive. Dafür sind einige Vergleichshinsichten hilfreich. In unseren Studien haben sich die folgenden als nützlich erwiesen: die Laizität des Staates, der Status der Religionsfreiheit, die sozialstrukturelle Position der Experten und der Laien, der protestantische Bevölkerungsanteil, die katholische Konkurrenz, die Form politischer Präsenz des Protestantismus, die ethnische Zugehörigkeit, der Zugriff auf Medien und die religiöse Sozialarbeit.

Die sozialstrukturelle Position verschiedener religiöser Formationen hat in den USA – wie überall – Effekte für die Schlagkraft und die inhaltliche Ausrichtung von politischen Aktivitäten. Dass die Laien und die Experten der Formation JENSEITSHOFFNUNG eher niedrig positioniert sind und politisch inaktiv, verwundert nicht. Bei den Formationen der religiösen Rechten – insbesondere MANAGEMENT, aber auch GESETZ – lässt sich eine deutliche soziale Positionsdifferenz zwischen Laien und politisch einflussreichen Experten feststellen. Dies liegt in der Regel an der gut laufenden religiösen Geschäftstätigkeit der Experten, der personalistischen Leitung ihrer Event-Firmen und der Möglichkeit, die Ressourcen ihrer Organisationen in den Ankauf von Massenmedien und politischen Aktivismus zu kanalisieren. Damit häufen sie nicht nur erstaunliches ökonomisches Kapital an sondern akkumulieren auch soziales und politisches Kapital. Im Falle der Formation GESETZ mobilisieren Experten häufig schlecht positionierte Laien (Arbeiter und Farmer in abgehängten und ländlichen Gebieten) für ihre Organisationen und damit für einen autoritären neoliberalen Kurs. Die Experten der Formation MANAGEMENT richten ihre Aktivitäten eher auf die gehobene urbane Mittelschicht, und zwar mit derselben politischen Stoßrichtung. In der Formation WERTE variieren die sozialstrukturellen Positionen der Laien zwischen Randständigen (wie etwa bei den Anhängern der Gegenkultur von Shane Claiborne) bis zu gut situiertem urbanem Bürgertum; die Experten, meist kirchliche Funktionäre und Gemeindepfarrer, sind kaum besser positioniert. Dem entspricht eine politische Ausrichtung an der Partei der Demokraten. Das Handeln dieser Experten wird weitgehend durch institutionelle Rahmenbedingungen (etwa die Regularien des National Council of Churches) orientiert und begrenzt. Für alle religiösen Akteure gilt die US-amerikanische Verfassung als Orientierung und Begrenzung der Aktivitäten.

Im Blick auf die Laizität des Staates und die Religionsfreiheit haben wir mehrfach ausgeführt, dass zwar die jüngere Rechtsprechung (etwa Everson v. Board of Education und das Johnson Amendment) den Jefferson'schen Versuch einer Trennung von Staat und Religion unterstützen, dies insgesamt aber von der Dynamik der Religionsfreiheit und der Civil Religion relativiert wird. Religiosität – und damit der hegemoniale Protestantismus – genießt erheblichen Einfluss auf die Politik. Wie die religiösen Akteure

diesen Einfluss wahrzunehmen suchen, liegt bei ihnen selbst. Die Form der politischen Präsenz variiert zwischen den Polen der manipulativen Praxis (MANAGEMENT und teilweise GESETZ) und der ethisch-dialogischen (WERTE). Ob die eine oder die andere Praxisform auf die offizielle Politik Einfluss nehmen kann, hängt weniger von den religiösen Experten ab als von den amtierenden Präsidenten. Die vergangenen Regierungen haben gezeigt, dass unter republikanischen Präsidenten (Reagan, G. W. Bush, Donald Trump, nicht aber G. Bush Sr.) die manipulative Strategie der religiösen Rechten am Zuge war, während unter demokratischen Präsidenten (Carter, Obama, weniger Clinton) die ethisch-dialogische eher zur Geltung kam. Aufgrund des sklerotischen Parteiensystems mit der gegenseitigen Blockade von lediglich zwei Wahlbündnissen ist parteipolitischer Einfluss von religiösen Grassroots-Bewegungen praktisch ausgeschlossen; stattdessen bestimmen die undemokratischen Lobbyorganisationen der Super-PACs weitgehend die Politik durch den Einsatz von großen Summen Geldes – ohne Frage ein weiterer Schritt zur Refeudalisierung der US-amerikanischen Gesellschaft durch plutokratische Praktiken und deren religiöse Legitimierung. Die katholische Konkurrenz des (noch) hegemonialen Protestantismus ist im Vergleich zu diesem von geringerer politischer Bedeutung. Durch den Zuwachs von Latino-Bevölkerung wird der Katholizismus allerdings gestärkt.

Das ist für die Politik relevant vermittelt des protestantischen Bevölkerungsanteils. Es lässt sich zeigen, dass die weiße evangelikale Bevölkerung eher zu den Republikanern tendiert, während die Katholiken, Latinos sowie die schwarzen Protestanten eher den Demokraten zugeneigt sind. Mit einer relativen Abnahme des weißen protestantischen Wählerpotentials ist also mit (leichten) Vorteilen für die Demokraten zu rechnen.

In diesem Zusammenhang wird die Inzidenz der ethnischen Zugehörigkeit deutlich. Der latente und immer wieder manifest werdende Rassismus in den USA findet sich heute in besonderem Maße in der faktischen Selbstpositionierung und im Selbstverständnis der weißen Protestanten der Formationen GESETZ und MANAGEMENT, die Opposition dagegen in den schwarzen Kirchen der Formation WERTE. Der aktuellen Polarisierung, im Frühjahr 2020, wird jedenfalls von den Akteuren der religiösen Rechten nicht entgegengewirkt. Ob das allerdings deren politischen Machtinteressen dient, ist zweifelhaft.

Der Zugriff auf Medien ist für die politische Performanz religiöser Akteure in den USA von entscheidender Bedeutung, und in diesem Feld ist die religiöse Rechte seit Jahrzehnten weit besser aufgestellt als gemäßigte religiöse Akteure. Diese hängt zum einen mit der Konzentration der religiösen Massen-Entertainer auf die Medien zusammen; zum anderen mit der Kollusion zwischen rechtslastigen Medien wie Fox und der religiösen Rechten, die sich einfach daraus ergibt, dass die »Informationen« in diesen Medien häufig religiös interpretiert werden und religiöse Themen der Rechten Nachrichtenstatus bekommen.

Was schließlich die religiöse Sozialarbeit betrifft, so scheint sie wenig relevant für den politischen Einfluss religiöser Akteure zu sein. Die Sozialarbeit der Organisationen der WERTE-Formation geschieht ohne bemerkenswerte politische Implikationen. George W. Bush hat hingegen mit seinem Unterstützungsprogramm für glaubensbasierte Wohltätigkeit religiöse Sozialarbeit stärker an die Regierungspolitiken binden wollen. Das ist von Donald Trump allerdings insofern unterlaufen worden, als die entsprechen-

de Abteilung im Weißen Haus zu einer Propagandazentrale der religiösen Rechten umgebaut worden ist.

4. Hacienda, Katholizismus und Diversifizierung: Lateinamerika

»Ich habe Gott gefragt,
und er hat mir gesagt: ›Geduld!«¹

Vergleicht man die Trends bezüglich der religiösen Zugehörigkeit zwischen den USA und Lateinamerika, so findet man exakt gegenläufige Entwicklungen. Während in den USA der Protestantismus als hegemoniale Konfession gegenüber anderen Konfessionen, Religionen und Agnostikern schwächer wird, verliert in Lateinamerika der hegemoniale Katholizismus an quantitativer Stärke gegenüber Protestanten und Agnostikern sowie in geringem Maße auch gegenüber indigenen und afroamerikanischen Traditionen.²

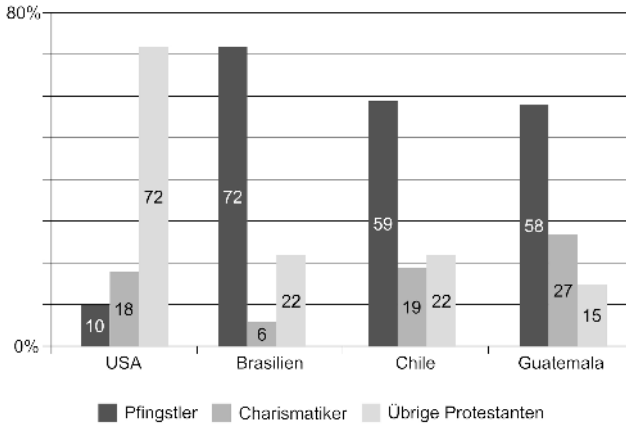
Dass in beiden Subkontinenten die jeweils hegemonialen religiösen Formationen Anhängerschaft an oppositionelle Formationen verlieren, hat allerdings nicht die gleichen Gründe. Während es in den USA vor allem mit einem ethnischen Wandel der Gesellschaft durch Einwanderung zu tun hat, spielen in Lateinamerika sozialstrukturelle Prozesse – die Konjunkturen gesellschaftlicher Ungleichheit und des entsprechenden Protests – eine wesentlich stärkere Rolle.

Ein weiterer Unterschied ist, dass religiöse Gruppierungen mit charismatischer Frömmigkeitspraxis in Lateinamerika einen wesentlich höheren Anteil an der Gesamtbevölkerung und am Protestantismus haben als in den USA. Legt man die von Pew entwickelte Kategorie der *Renewalists* (siehe oben, 3.2.2, Kasten 3.1) zugrunde, so sieht

-
- 1 »Yo le pregunté a Dios y me dijo: paciencia.« Präsident Bukele, El Salvador, als er ein Ultimatum für protestierende Parlamentsabgeordnete um eine Woche verlängerte (S. Weber 2020).
 - 2 Laut Pew Research Center (2014b, 26) liegt im lateinamerikanischen Durchschnitt der Katholizismus bei etwa 69 % an der Bevölkerung, während der Protestantismus auf einen Bevölkerungsanteil von 19 % gestiegen ist und die Menschen ohne institutionelle religiöse Zugehörigkeit auf 8 %. Die im Folgenden verwendeten Quellen für statistische Angaben sind, mit einigen Ausnahmen: Pew Research Center 2014b, basierend auf einem eigenen Survey von 30.000 Personen im Jahre 2013, in Lateinamerika durchgeführt von Pew Research Center und Templeton Foundation; *Latinobarómetro 2014*, basierend auf Umfragen von unterschiedlichen Instituten, meist CID-Gallup. Pew Research Center 2006. Weitere Datenquellen sind Barret, Kurian und Johnson 2001 und die zahlreichen Papiere von Clifton Holland, die im Rahmen des Projektes PROLADES (Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos) entstanden sind.

man sofort, dass die USA mit 23 % *Renewalists* an der Gesamtbevölkerung weit hinter Brasilien (49 %) und Guatemala (60 %) zurückfällt (Pew Research Center 2006, 4). Das hat auch Auswirkungen auf die Zusammensetzung des Protestantismus.

Abbildung 4.1: Anteile von Pfingstlern und Charismatikern am Protestantismus: USA, Brasilien, Chile, Guatemala (in %) (Pew Research Center 2006, 4)



In den USA wird der Protestantismus vom Evangelikalismus und den *Mainline Churches* dominiert, also nicht zuletzt von der Traditionslinie des politischen Puritanismus. In Lateinamerika hat umgekehrt im Laufe der letzten Jahrzehnte mit den von Pew als *Renewalists* bezeichneten Organisationen ein charismatischer Frömmigkeits- und Legitimationstypus eine dominante Position im Protestantismus erlangt.³

Diese statistischen Beobachtungen verweisen auf komplexe historische und sozialstrukturelle Differenzen. Allerdings sind die Statistiken für Lateinamerika nicht nur dünner gesät, sondern auch noch weit weniger verlässlich als die für die USA. Wir werden deshalb weniger mit Statistiken arbeiten.⁴

3 Historische Überblicksliteratur zu Lateinamerika hier nur in knapper Auswahl; Genaueres siehe in den verschiedenen Kapiteln: Blancarte Pimentel 2018a; S. Burgess und Van der Maas 2002; Cruz 2014; O.E. González und J.L. González 2008; Gooren 2019; Garrard-Burnett, Freston und Dove 2016; Prien 1978. Ein aktuelles Handbuch über Religion in Lateinamerika, aus mehrheitlich katholischer Perspektive, konnte für das vorliegende Buch nicht mehr berücksichtigt, soll aber empfohlen werden: Orique, Fitzpatrick, Behrens und Garrard 2020. Siehe auch Bastian 1990; 1994. Zur aktuellen Lage in Zentralamerika aus katholischer Sicht siehe Eckholt und Valenzuela 2019 und Eckholt 2019.

4 Vgl. Freston (2012, 84ff.), der sich auf den World Value Survey und den staatlichen Zensus in Brasilien bezieht. Plausibler ist für Kenner der Szene die Pew-Statistik, die gleichwohl aus vielerlei Gründen auch problematisch ist. Zu diesen Gründen siehe unten, Kasten 4.1: Probleme statistischer Daten, in Kapiteil 4.2.

4.1 Geschichte und Strukturen: Katholizismus, Klassen und politische Kämpfe

Der Protestantismus in den USA und der in Lateinamerika sind seit gut 200 Jahren eng miteinander verbunden, schon weil letzterer hauptsächlich auf die Missionsaktivitäten des ersteren zurückzuführen ist. Es lohnt sich, die Wechselwirkungen im Sinne einer Verflechtungsgeschichte zu untersuchen, was an dieser Stelle nicht erfolgen kann (siehe zur Verflechtungsgeschichte Schäfer 2020a). Dennoch sei ein kurzer Blick auf strukturelle Differenzen geworfen. Dieser lässt deutlich werden, warum der dann folgende knappe historische Abriss für das Verständnis des lateinamerikanischen Protestantismus unumgänglich ist.

4.1.1 USA und Lateinamerika: strukturelle Differenzen

In den USA haben wir einen Protestantismus kennengelernt, der in der Kolonisierung des Subkontinents eine entscheidende Rolle gespielt hat und die *raison d'être* des neuen Staatswesens repräsentiert: das Neue Jerusalem, die Stadt auf dem Berge. Der puritanische Protestantismus – oder was man heute dafür hält – steht für gelungene Befreiung vom Kolonialherrscher und vollendete Revolution, so dass von konservativen Protestanten heute eine Reform des politischen Systems als Rückkehr zum idealen Urzustand einer »*Christian nation*« phantasiert wird – einer weißen Nation, wohlgerneht. Dieser zurzeit noch dominierende Protestantismus ist unmittelbar politisch und von ethnischen Differenzen zwischen weißen und nicht-weißen Akteuren geprägt.

In Lateinamerika fällt der Katholischen Kirche eine ähnliche zivilisatorische Rolle zu; sie wird allerdings anders ausgefüllt. In Verbindung mit den europäischen, vor-modernen Kolonialmächten legitimierte und stabilisierte die Katholische Kirche eine hierarchische, am Ständesystem orientierte Gesellschaftsstruktur durch eine ebenfalls hierarchische Organisationsstruktur und eine ritualistische religiöse Praxis. Diese Gesellschaftsstruktur erweist sich auch heute noch als hartnäckig fortdauernd. Die Katholische Kirche allerdings hat die Befreiung von der Kolonialherrschaft keineswegs siegreich überstanden, sondern ist je nach Land unterschiedlich stark von den liberalen Siegern eingeschränkt worden. Die Kolonialzeit wird allenfalls noch in der traditionalistischen katholischen Rechten als ein goldenes Zeitalter wahrgenommen.

Was nun den Protestantismus in Lateinamerika betrifft, so wird er nicht selten mit bestimmten, auf die USA projizierten Werten identifiziert, die angeblichen lateinamerikanischen Werten diametral entgegenstehen sollen. Diesen meist aus US-amerikanischer Perspektive angestellten Wertevergleichen liegen ein Körnchen Wahrheit und ein Körnchen naive Selbstwahrnehmung zugrunde. Den USA werden beispielsweise Freiheit und Gleichheit zugerechnet, und sie werden mit den philosophischen Prinzipien Lockes, Madisons und Jeffersons assoziiert. Seymour Lipset bringt dieses Bild mit einer Gesellschaft der freien Farmer in Verbindung, während er in Lateinamerika hingegen tiefgreifende Ungleichheit am Werk sieht durch den Gegensatz von Latifundium und Minifundium. Diesem Bild entsprechend wird für Lateinamerika

eine auf Ungleichheit beruhende undemokratische Staatsform postuliert.⁵ In diesem Rahmen fällt der protestantischen Mission in Lateinamerika dann quasi automatisch die Rolle zu, dem lateinamerikanischen Kontinent Freiheit und Gleichheit zu bringen. In besonders naiver Anwendung der »Weber-These« wird gelegentlich auch angenommen, dass die protestantische Ethik (methodistischer Ausprägung) Lateinamerika einen Fortschrittsschub und den Menschen »betterment« bringe.⁶ Derartige Annahmen zur Rolle des Protestantismus haben ihr Körnchen Wahrheit darin, dass es in der Tat Habitusunterschiede zwischen traditionellen Katholiken in Lateinamerika und Protestanten in den USA gibt, die selbstverständlich auch mit den unterschiedlichen religiösen Organisationsformen und Glaubenspraktiken zu tun haben. Sie verkennen allerdings, dass der Protestantismus aus den USA sich nicht einfach übertragen lässt – ebenso wenig wie »democracy« bei den desaströsen *Regime change*-Unternehmungen seitens der USA. Ein auch nur knapper Blick auf die Entwicklung des Protestantismus in Lateinamerika zeigt, dass schon in der ersten Generation von lateinamerikanischen Protestanten religiöse Dispositionen des protestantischen religiösen Angebots mit religiösen und kulturellen Dispositionen aus dem lateinamerikanischen Kontext stark amalgamierten und sich im Zusammentreffen mit dem Handlungskontext in Lateinamerika veränderten. Schon der für den *White Anglo-Saxon Protestantism* der USA konstitutive Blick zurück zum puritanischen Zeitalter ist für einen lateinamerikanischen Protestanten – selbst für Evangelikale – kaum nachzuvollziehen. Wohin sollte er oder sie zurückblicken? Auf die katholische Kolonialzeit? Oder etwa auf die Puritaner-Kolonie in Massachusetts? Allenfalls die liberalen Revolutionen im 19. Jahrhundert kämen in Frage, in Mexiko etwa unter Führung von Benito Juárez. Aber diese Revolutionen verbanden sich fast überall eher mit Antiklerikalismus anstatt mit Protestantismus; und der Protestantismus jener Zeit war auf kleine Gruppen der oberen Mittelschicht begrenzt. Dies hatte auch zur Folge, dass der Protestantismus in Lateinamerika schon bald nach der liberalen Periode im 19. Jahrhundert unpolitisch wurde und sich vielmehr als Alltagsfrömmigkeit ausprägte. Das wiederum heißt, dass der eifersüchtige Blick auf doktrinale Reinheit und die kategorische Ablehnung nicht-protestantischer Religiosität sich nicht einfach aus den USA auf die lateinamerikanische Praxis übertragen lassen. Und schließlich wird Disziplin in Sachen puritanischer Doktrin von einer Zunahme charismatischer Frömmigkeitsformen in Lateinamerika aufgeweicht. Emblematisch ist dafür das Urteil eines lateinamerikanischen Pfingstpastors bei einem vom Verfasser veranstalteten Dialog 2019. Ein Repräsentant einer US-amerikanischen evangelikalen Organisation stellte fest, dass das Heil einzig und allein durch den Glauben an Jesus Christus erlangt werden kann. Der brasilianische Pastor sagte dazu schlicht: »Dieser Mann ist ein Fundamentalist.«

Mit anderen Worten: Als Resultat der englischen bzw. spanischen Kolonialgeschichte ist der puritanische Protestantismus in den USA hegemonial und hat sich zu einer Zivilreligion herausgebildet, während in Lateinamerika ein vortridentinischer ritualistischer Katholizismus die gleiche Position einnimmt. Das bedeutet für den Protestan-

5 Vgl. hierzu die knappen Ausführungen bei Krumwiede 2018, 26ff.

6 David Martin (1990); ein bemerkenswert schlecht recherchiertes Buch. Dazu genauer in Schäfer 2020a, 19, 129ff.

tismus, der uns hier interessiert, dass in den USA eine ungebrochene Traditionslinie des hochpolitischen, stark calvinistischen Puritanismus vorliegt. Das Eingreifen protestantischer Akteure mit religiösen Argumenten in politische Debatten und Entscheidungen gilt in der Öffentlichkeit jedenfalls – trotz des Ersten Verfassungszusatzes – als normal. Die Spannung zwischen religiös-politischem Kollektiv und pflichtmäßig rechtgläubigem Individuum kann nur durch rigorose Kontrolle der Rechtgläubigkeit und der gesetzeskonformen Praxis des Individuums durch das Kollektiv gewährleistet werden. Dabei sind Strategien des Ausschlusses und die Setzung von harter Differenz von besonderer Bedeutung, ebenso wie die sie begleitende Orientierung an Ethnizität (Rasse), was sich an den Strategien des weißen Evangelikalismus (GES) besonders deutlich zeigt. Der entsprechende religiöse Habitus hat im Laufe des letzten Jahrhunderts auch die weiße Pfingstbewegung in den USA deutlich geprägt, weswegen diese kaum in der Lage war, eine attraktive »*unique selling position*« im Vergleich zur evangelikalischen Hegemonie aufzubauen. Ob Pfingstbewegung oder Evangelikalismus, der Protestantismus in den USA (insbesondere der weiße) ist von einer Logik des Entweder-Oder bestimmt.⁷

In Lateinamerika hingegen war der Protestantismus zunächst eine sehr marginale religiöse Option gegenüber dem hegemonialen Katholizismus. Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde der religiöse Habitus des größten Teils der lateinamerikanischen Bevölkerung durch die magisch-ritualistische Frömmigkeit eines traditionellen Katholizismus geprägt, was insbesondere am Volkskatholizismus und an dessen Amalgamierung mit indigener Religion zu sehen ist. Die praktische Logik dieses Katholizismus' ist inklusivistisch und hierarchisch. Das Interesse besteht darin, zu taufen, welcher ethnischen Gruppe auch immer eine Person angehören mag. Es geht darum, die zivilisatorische Präsenz eines hierarchischen Gesellschaftsmodells auf die größtmögliche Menge physisch anwesender Personen auszudehnen. Selbstverständlich kommt es immer wieder auch zu Exklusion, insbesondere gegenüber aufständischen Indigenen. Nichtsdestoweniger ist jedoch das Differenzierungsprinzip dieser praktischen Logik die Einordnung gesellschaftlicher Akteure in eine Hierarchie, an deren Spitze die Katholische Kirche steht und allenfalls noch eine wenn möglich royale – also von Gottes Gnaden abhängige – Repräsentanz weltlicher Macht. In der Praxis des Volkskatholizismus läuft dies darauf hinaus, dass endlose Variationen von Heiligenverehrung und faktischen religiösen Mehrfach-Zugehörigkeiten möglich sind, solange die Individuen formal der Hierarchie eingeordnet sind. Ethnische Zugehörigkeit bzw. Rasse wird in diesem Zusammenhang als ein Kontinuum aufgefasst, was sich in Begriffen wie der brasilianischen »*morenidade*« spiegelt.

Der US-amerikanische Missionsprotestantismus tritt zu diesen kulturellen Verhältnissen in einen scharfen Gegensatz. Dies ist insbesondere der Fall beim Evangelikalismus. Allerdings entwickelt die Pfingstbewegung unter den lateinamerikanischen Bedingungen in ganz besonderem Maße ihre Fähigkeit, Diversität zuzulassen und zu kultivieren. Je stärker sich die Pfingstkirchen in Lateinamerika verwurzeln, umso stärker diversifizieren sie sich und umso häufiger ist es, dass ein und dieselbe Person in unterschiedlichen religiösen Kultstätten praktiziert. Eine wichtige Informantin eines unse-

7 Vgl. hierzu und zum Folgenden Vasquez/Marquardt 2003, 30.

rer Forschungspartner in Brasilien ist in den pfingstlichen Assembleias de Deus (AdD) organisiert, weil diese gute Gemeinwesenarbeit machen; sie geht in die Katholische Kirche, um meditative Distanz vom Stress der Stadt zu bekommen; und sie geht zum Priester des Candomblé, wenn sie ernsthaft erkrankt ist.

Eine weitere strukturelle Differenz liegt in der Zeitauffassung. Für den weißen Protestantismus in den USA liegt das Idealbild einer Gesellschaft in der puritanischen Vergangenheit. Reform oder Revolution der gegenwärtigen Gesellschaft wird unter dieser Voraussetzung verstanden als Reinigung der Gegenwart von den Schlacken der Geschichte und ihre Rückführung auf den Idealzustand der reinen puritanischen Gesellschaft. In Lateinamerika ist eine ähnliche Geschichtskonstruktion für Protestanten unmöglich. Sie wird eher von reaktionären katholischen Gruppen wie dem Opus Dei oder den Legionären Christi gepflegt, deren Idealbild die barocke Gesellschaft mit ihrer quasi unumschränkten Herrschaft des Katholizismus ist. Dem lateinamerikanischen Protestantismus hingegen – hat er sich erst einmal von US-amerikanischen Geschichtskonzeptionen gelöst – bleibt sozusagen nur die Flucht nach vorn: einerseits in positivistische Vorstellungen gesellschaftlicher Evolution, andererseits in millenaristische Projektionen eines nahen Weltendes oder eines theokratischen Reiches in der Zukunft.

Dabei erfolgt im lateinamerikanischen Protestantismus – wie frühere Studien gezeigt haben (u.a. Schäfer 2009a, 575ff., 582ff., 599ff.) – die politische Transformation religiöser Überzeugungen keineswegs so selbstverständlich, wie dies im US-amerikanischen Protestantismus der Fall ist. Dies zeigt sich besonders an der politischen Aufladung apokalyptischer Vorstellungen und einer politischen Verwendung der Doktrin der geistlichen Kriegführung in den USA. In Lateinamerika hingegen ist der Protestantismus gerade in seiner pfingstlich-charismatischen Variante traditionell vor allem im Alltagsleben verankert. Politische Aktivitäten protestantischer Akteure haben erst in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen. Um die derzeitige Lage und mögliche weitere Entwicklungstendenzen angemessen interpretieren zu können, erfolgt hier eine zusammenfassende historische Skizze.

4.1.2 Lateinamerika: historische Rahmenbedingungen

Entscheidend für die zivilisatorische und politische Bedeutung des Protestantismus in Lateinamerika ist die Tatsache, dass der Beginn der US-amerikanischen Mission in zwei komplementäre Entwicklungen eingeschrieben ist. Einerseits greift in den USA die Logik einer offensiven Interpretation der Monroe-Doktrin sowohl im Bereich des Militärs⁸ wie im Handel und eben auch im religiösen Aktivismus. Andererseits befreite sich in Lateinamerika Anfang des 19. Jahrhunderts eine aufsteigende kreolische Bourgeoisie von der Herrschaft der spanischen bzw. portugiesischen Krone und trat in jahrzehntelange bürgerkriegsartige Auseinandersetzungen mit den Vertretern des *ancien régime*

8 Bis Mitte des 19. Jahrhunderts bereits an die 10 Operationen in der Karibik, in Mexiko und Argentinien. Vgl. Ellen C. Collier: Instances of Use of United States Forces Abroad, 1798 – 1993. In: Foreign Affairs and National Defense Division. Washington DC: Congressional Research Service -- Library of Congress -- October 7, 1993.

der Kolonie ein. Während Letztere in der Regel der lokalen Leitungsebene der Katholischen Kirche verbunden und an Spanien bzw. Portugal orientiert waren, vertrat die neue Bourgeoisie Ideale des (Wirtschafts-)Liberalismus (teils in freimaurerischer Interpretation) und orientierte sich zunehmend an den USA. Deren liberale Theologie und Kulturprotestantismus waren wie geschaffen für liberale Reformprogramme der modernisierenden Bourgeoisie in Lateinamerika.

Der philosophische und zivilisationstheoretische Positivismus erhielt gegen Ende des 19. Jahrhunderts in ganz Lateinamerika Auftrieb und schlug sich vor allem in der Säkularisierung des Bildungswesens nieder. Die positivistische Orientierung liberaler Regierungen spielte der protestantischen Mission in die Hände, insofern sie die Trennung von Staat und Kirche und die Religionsfreiheit beförderte. Dies verbesserte die Chancen für die protestantische Mission ab Mitte des 19. Jahrhunderts rasch. Zunächst wurden Kirchen des sogenannten Historischen Protestantismus aktiv (z.B. Presbyterianer, Episkopale und Methodisten). Diese US-Protestanten bedienten nicht nur sozio-religiöse Legitimationsdefizite der lateinamerikanischen Liberalen; sie schufen auch alternative Institutionen für Erziehung, Heirat, Krankenpflege, Beisetzung usw. Damit etablierten sie sich religiös zwar nur in der liberalen oberen Mittel- und Oberschicht; doch sie gewannen bis zu einem gewissen Grad unmittelbaren Einfluss auf politischer Ebene. Im späten 19. Jahrhundert entwickelten sich Position und Einfluss der protestantischen Missionen und Gemeinden in Entsprechung zum Erfolg der Liberalen gegenüber den Konservativen: gut etwa in Guatemala, sehr eingeschränkt in Kolumbien.

Mit den hemisphärischen Herrschaftsansprüchen der USA und dem zunehmenden Handel im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde Lateinamerika zunehmend auch für die in den USA entstehende evangelikale Bewegung zum Missionsgebiet. »Faith Missions« begannen als freie religiöse Unternehmen auf der Grundlage von Spendenkampagnen zu arbeiten und in Lateinamerika zu missionieren (zum Beispiel Salvation Army, 1889 in Argentinien; Central American Mission, 1900 in Guatemala; YMCA, 1901 in Argentinien). Während die meisten Missionare individuell schlicht möglichst viele Katholiken zum heilsbringenden Glauben bekehren wollten, wurde das Missionsunternehmen von Seiten vieler Organisationen im Rahmen der zivilisatorischen Ziele des Panamerikanismus verortet, was auf der Missionskonferenz in Panama 1916 bekräftigt wurde (Schäfer 2020a).

4.1.2.1 Protestantisch-katholische Konkurrenz

Die neuen Missionsorganisationen, die sich aus dem Evangelikalismus entwickelt hatten, wendeten sich an eine neue Gruppe von Adressaten in Lateinamerika. Anders als der bürgerliche Habitus der Kulturprotestanten richtete sich die Bekehrungsaktivität der Faith Missions in Lateinamerika erfolgreich und in steigendem Maße an die städtische und ländliche Unterschicht. Durch ihren Erfolg in der Unterschicht leiteten die evangelikalen Missionen (z.B. Christian and Missionary Alliance, Baptist Faith Mission, Latin America Mission) in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts erst die breite soziale Verankerung des lateinamerikanischen Protestantismus ein. Darauf reagierte die Katholische Kirche mit verstärkten Anstrengungen nicht nur in pastoraler Hinsicht, sondern auch in politischer. Zum einen wurden Laienbewegungen und Or-

den aktiviert, und die Enzyklika *Rerum Novarum* (1891) wurde zunehmend zum Anlass für die Einführung kirchlicher Sozialfürsorge genommen; zum anderen versuchte die katholische Hierarchie, die eigene Stellung durch politische Einflussnahme zu stärken.

Des Weiteren vertiefte die in den USA um 1900 entstandene Pfingstbewegung die missionarische Stoßrichtung der evangelikalen Missionen entscheidend. Die meisten pfingstlichen Missionen hatten ihre Zentralen in den USA und waren zunächst mit US-amerikanischen Missionaren vertreten. In wenigen Ausnahmefällen gingen Pfingstkirchen nicht auf US-amerikanische Mission zurück (z. B. in Brasilien, Mexiko und Chile). Diese Kirchen, mit Ausnahme der mexikanischen *Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, entwickelten im Laufe ihrer Geschichte eine ökumenischere und liberalere Praxis als die US-amerikanischen Missionskirchen. Diese begannen in den 1930er und 1940er Jahren ihre Tätigkeit in Lateinamerika (z. B. *Assemblies of God* 1936 in Guatemala, 1943 in Argentinien). Dort trafen sie auf gesellschaftliche Umwälzungen, als deren religiöses Pendant die pfingstliche Mission betrachtet werden kann. Urbane Industrialisierung im Süden Lateinamerikas sowie die Entstehung der Agrarindustrie in Zentralamerika führten zu Proletarisierung, Marginalisierung und/oder Entwurzelung von Teilen der Unterschichten. Auf deren Hoffnungslosigkeit und Probleme antworteten die Pfingstkirchen mit apokalyptischer Erwartung, der Aufforderung zur Disziplin in der Lebensführung sowie der Beheimatung der Betroffenen in ihren Gemeinden, um so ein »Haven of the Masses« (Lalive d'Épinay 1969) zu werden.

Diese sozialstrukturelle Dynamik relationiert sich in vielfältiger Weise mit der beginnenden Konkurrenz zwischen den religiösen Experten katholischer und protestantischer Konfession. Für das rurale Mittelamerika lässt sich zeigen, dass sich in Gegenden agroindustriellen Umbruchs die pfingstliche Alternative genau dort besonders gut durchsetzen konnte, wo hierarchieorientierte katholische Bischöfe die Massen nicht mehr erfolgreich ansprachen; wohingegen in Zonen mit einer Basispastoral und erfolgreichem katholischem Radio die Konversionsquoten geringer blieben. In Argentinien hingegen wirkte der populistische Kult der *Evita Perón* und die verfassungsbedingte Sonderstellung der Katholischen Kirche den pfingstlichen Missionserfolgen entgegen. Ab den späten 1950er Jahren wurden die Missionsaktivitäten der pfingstlichen Denominationen flankiert von der rasch zunehmenden interdenominationalen Aktivität professioneller »Evangelisierungskreuzzüge« (In-Depth-Evangelism, Kenneth Strachan) sowie freier Missionsunternehmer (Billy Graham Evangelistic Association, Campus Crusade for Christ u. a.). Mit deren Aktivitäten an öffentlichen Orten, wie etwa Fußballstadien, wurde der Kampf um die Anerkennung und Gefolgschaft der religiösen Laien definitiv zu einer öffentlichen und schließlich auch politischen Angelegenheit.

4.1.2.2 Nationalisierung und Transnationalisierung

Die kurz darauf einsetzende Herausbildung junger nationaler Führungskräfte der zweiten Generation schlug auch auf die evangelikalen und die Pfingstkirchen durch. Diese Newcomer gerieten zunehmend in Konflikt mit dem ausländischen Führungspersonal der großen Missionskirchen. Damit setzten mit den späten 1950er und den 1960er Jahren im lateinamerikanischen Protestantismus zwei gegenläufige Entwicklungstendenzen ein. Zum einen brachten die Kampagnen US-amerikanischer

Organisationen mit ihren religiösen Event-Künstlern professionelle Eliten ins Feld und verstärkten so die US-amerikanische Präsenz hinsichtlich des symbolisch-religiösen Angebots; zum anderen führten die Auseinandersetzungen um die Leitung der nationalen Dependancen zu Brüchen mit den »Mutterkirchen« und zu Neugründungen nationaler Organisationen durch Abspaltung (z.B. Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo 1956; Unión Evangélica Pentecostal Venezolana 1957, in Guatemala Principe de Paz 1955 und Elim 1962). Mit den unabhängigen Kirchen entstand zugleich eine neue Strömung der Pfingstbewegung, die stärker in den gesellschaftlichen Strukturen verankert war und begann, neben anderen sozialen und politischen Fragestellungen das Problem der sozialen Gerechtigkeit zu thematisieren.

Die soziale Frage wurde um die Mitte des 20. Jahrhunderts zum Zentrum einer wichtigen neuen Entwicklung im lateinamerikanischen Protestantismus. Historisch-protestantische Kirchen wie Presbyterianer oder Lutheraner sowie einige evangelikale und pfingstliche Kirchen orientierten sich zunehmend an den sozialen Gegensätzen und den entsprechenden sozialetischen Fragen. Im liberalen Protestantismus hatte der Weltkirchenrat (seit 1948) mit seinem Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit Diskussionen in Gang gebracht, die 1961 in Lima, Peru, auf der zweiten Conferencia Evangélica Latinoamericana zur Gründung der Studentenorganisation CELADEC (Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana) sowie der Arbeitsgruppe Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) führten und 1982 in die Gründung des lateinamerikanischen Kirchenrates (CLAI) mündeten. Die Akteure dieser Strömung des lateinamerikanischen Protestantismus sind teilweise (etwa in Brasilien) Vorläufer der Theologie der Befreiung und kooperieren spätestens seit den 1970er Jahren mit dieser lateinamerikanischen Strömung des Katholizismus.

Ähnlich wie sich weltweit die evangelikale Lausanne-Bewegung als konservative Reaktion auf die Aktivitäten des Weltkirchenrats formierte, entstanden konservativ-evangelikal dominierte Netzwerke auch in Lateinamerika. Von besonderer Bedeutung ist die Conferencia Latinoamericana de Evangelización (CLADE, seit 1969). Diese verfolgte zunächst ein bekehrungsorientiertes Programm und setzte sich explizit von der ökumenischen und an sozialer Gerechtigkeit orientierten Strömung des Protestantismus ab. Es spricht allerdings für die soziale Verankerung der evangelikalen und pfingstlichen Mitgliedskirchen in der Unterschicht und unteren Mittelschicht, dass die Wirkungen der neoliberalen Anpassungsprogramme des Internationalen Währungsfonds (IWF) in Lateinamerika auf die Mitgliedskirchen im Laufe der Jahre zu einem Einschwenken der Konferenz (CLADE III 1992, CLADE IV, 2000) auf die soziale Frage geführt haben – wenn auch nicht unter der sozialrevolutionären Prämisse der Befreiungstheologie. Die Anstrengungen zur Inter- bzw. Transnationalisierung ausgehend von Lateinamerika haben zwischen den 1980er und 1990er Jahren deutlich zugenommen. Von etwa 60 Organisationen im Jahre 1977 ist die Zahl der grenzübergreifend aktiven Organisationen auf 180 im Jahre 1997 gewachsen. Die 1987 aus einer Initiative der konservativ-evangelikalen Confraternidad Evangélica Latinoamericana (Lateinamerikanische Evangelikale Geschwisterschaft, CONELA) hervorgegangene Organisation Cooperación Misionera Iberoamericana (Iberoamerikanische Missionarische Kooperation, COMIBAM) ver-

sucht, diese Aktivitäten zu bündeln.⁹ Zudem haben die Migration und die Verwendung von elektronischen Kommunikationsmedien sich wesentlich verstärkt.

4.1.2.3 Politische Polarisierung

In den politischen und militärischen Konflikten der 1970er und 1980er Jahre spielten die protestantischen Akteure eine ambivalente Rolle. Gegen diktatorische Regime engagierten sich allenfalls Vertreter und Organisationen Historischer Kirchen mit ökumenischer Ausrichtung (WER), was häufig das Exil der Aktivisten zur Folge hatte: in Brasilien ISAL (Waldo César und Richard Shaull, 1962), in Chile die Lutherische Kirche (Helmut Frenz, 1975), in Guatemala die presbyterianische Aktivistin Julia Esquivel (1980) und viele andere. Währenddessen hielten sich die großen pfingstlichen Akteure weitgehend »aus der Politik heraus« (JEN) oder kollaborierten (wie die die Iglesia Metodista Pentecostal de Chile mit Pinochet) (GES). Kleine Pfingstkirchen mit Anhängern aus der Arbeiterschaft (wie die Iglesia Pentecostal de Chile) organisierten Überleben und Widerstand im Untergrund (WER).

Die starke soziale und politische Polarisierung der 1980er Jahre führte auch zu einer religiösen Differenzierung in der Pfingstbewegung. Die in den meisten Ländern im Laufe der 1950er bis 1970er Jahre sich etablierende Mittelschicht wurde zur Klientel der in den USA in den späten 1950er Jahren neu entstandenen Neo-Pfingstbewegung. Entsprechende Organisationen (u.a. Youth with a Mission, Campus Crusade for Christ, u.v.a.) begannen ab den späten 1960er Jahren, in Lateinamerika Fuß zu fassen. Besonders während der Bürgerkriege in Mittelamerika stützten diese Gruppierungen diktatorische Regime. Die religiöse Ideologie der geistlichen Kriegsführung diente hier zur Mobilisierung im Interesse der Aufstandsbekämpfung. Aufgrund der wirtschaftlich und politisch potenten Klientel bildeten sich schnell Organisationen unter nationaler Leitung heraus (El Verbo, El Shaddai, Shekinah in Guatemala; Igreja Universal do Reino de Deus, Renacer in Brasilien; Rey de Reyes in Argentinien etc.). Heute haben sich die Neopfingstler in ganz Lateinamerika als eine – in den meisten Fällen – deutlich ausdifferenzierte religiöse Alternative für Personen der auf Modernisierung ausgerichteten Dienstleistungsschicht bis hin zur industriellen Oberschicht herausgebildet. In so gut wie allen Fällen gehören diese Organisationen der Formation **MANAGEMENT&PROSPERITY** an.

Dem gegenüber setzen sich die mittlerweile nationalisierten klassischen Missionskirchen der Pfingstbewegung mehrheitlich aus Gemeinden der unteren Mittelschicht und der Unterschicht zusammen. Ihre Frömmigkeitsformen orientierten sich unter Kriegsbedingungen an der (prämillenaristischen) Hoffnung auf eine baldige Entrückung der Kirche direkt in den Himmel (JEN). Strikte politische Zurückhaltung und Gemeinschaftsorientierung ermöglichten es den Mitgliedern, schwere Bedrohungssituation durch Solidarität in den Gemeinden und ohne Verlust des Selbstwertgefühls zu überleben. Eine dritte Gruppierung in der Pfingstbewegung, unabhängige und meist noch kleine Kirchen in der Unterschicht und unteren Mittelschicht, richtete ihre Aktivitäten an Nachbarschaften aus und konzentrierte sich auf das Meistern des Lebens unter Gewaltverhältnissen (JEN mit einer Tendenz zu WER).

9 Vgl. COMIBAM: <https://www.comibam.org/es/> (Zugegriffen 16.12.2020).

Zudem agierten historisch-protestantische Kirchen sowie einige Pfingstkirchen (WER) auch unter Bedingungen von Diktaturen und Bürgerkriegen gerechtigkeits- und friedensorientiert, insbesondere wenn sie der ökumenischen Bewegung nahestanden. Hier können Organisationen wie die guatemalteckische Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG)¹⁰ genannt werden, die presbyterianische und indigene Aktivisten miteinander verbindet. Nicht selten fungierten und fungieren theologische Ausbildungsstätten als Akteure in diesem Sinne. Neben vielen anderen kann man etwa das 2015 geschlossene Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) in Buenos Aires während der Diktatur oder das Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) und das Seminario Bíblico (SBL)¹¹ während der zentralamerikanischen Konflikte nennen. Die Kooperation von Missionsorganisationen, die dem National Council of Churches in den USA nahestehen, förderte diese Arbeit; und darüber hinaus »wechselten« nicht wenige evangelikale Missionare – wie etwa die Ehepaare Juan und Doris Stamm oder Irene und Roberto Foulkes – »die Seiten« zu einer protestantischen Ausprägung der Theologie der Befreiung. Diese Akteure stehen im Kontakt mit der ökumenischen Bewegung, insbesondere mit dem Lateinamerikanischen Kirchenrat (CLAI) und dem Weltkirchenrat (WCC) in Genf. In vielen Ländern verlief deren politische Praxis gleichsinnig mit der der progressiven Fraktionen der Katholischen Kirche, die mehr oder weniger der Theologie der Befreiung nahestanden. In den Konflikten in Zentralamerika während der 1980er Jahre setzten sich katholische Geistliche des niederen Klerus und der Orden (zum Beispiel die jesuitischen Wissenschaftler der Universidad Centroamericana, die 1989 in El Salvador vom Militär ermordet wurden) und mancherorts auch Bischöfe (Juan Gerardi und, zu gewissem Grade auch, Penados del Barrio in Guatemala, Oscar Arnulfo Romero in El Salvador) für Gerechtigkeit und Frieden sowie gegen Diktaturen ein.

In der stark konfrontativen gesellschaftlichen Lage während der späten 1970er und der 1980er Jahre kamen die konservativen evangelikalen Akteure, die etwa mit der World Evangelical Fellowship (heute: Alliance) in Lausanne zusammenarbeiteten, unter Druck. Zum einen drängten die Verhältnisse: die offensichtliche Brutalität der Diktaturen in Guatemala und El Salvador, die militärische Einmischung der USA durch deren aktive Stützung und die Organisation der »Contra«-Milizen gegen die sandinistische Regierung in Nicaragua sowie die politischen Konflikte in Honduras. Zum anderen engagierten sich ökumenische Protestanten (WER) in der Politik auf Seiten einer demokratischen Transformation in Guatemala, El Salvador wie auch Honduras. Und schließlich wurde vor allem in Guatemala deutlich – nicht zuletzt durch die religiös-politische Instrumentalisierung der Feierlichkeiten zum hundertsten Jahrestag der protestantischen (!) Präsenz in Guatemala seitens der Diktatur und der Neopentekostalen –, dass der konservative evangelikale Heilsindividualismus sich allzu leicht vor den Karren von Neoliberalismus und Diktatur spannen lässt (was in Chile schon 1973 gelernt werden

10 Heute die in der ACT Alliance organisierte Nueva CIEDEG (<https://actalliance.org/about/members/a-sociacion-conferencia-de-iglesias-evangelicas-de-guatemala-ciedeg/>) (Zugegriffen 01.02.2019) Zur Vorgeschichte vgl. Schäfer 1992a, 21ff.

11 www.dei-cr.org. Später wurde das Seminario zur Universidad Bíblica Latinoamericano <https://www.wubl.ac.cr/> (Zugegriffen 16.12.2020).

konnte). Dieser dämmernden Einsicht entsprechend erfolgte in konservativ evangelikalen Kreisen eine Rückbesinnung auf Fragen sozialer Verantwortung, wie sie von Kirchen des Historischen Protestantismus durchweg wahrgenommen und gestellt worden waren.

In diesem Zusammenhang sind neben den erwähnten CLADE-Kongressen die Konsultationen der *Fraternidad Teológica Latinoamericana* (FTL) interessant. Die FTL firmierte seinerzeit als konservativer Flügel der evangelikalen Bewegung in Lateinamerika in expliziter Spannung zum ökumenisch orientierten Protestantismus. Die Mitglieder der Organisation sahen sich eher als Mittelweg zwischen den Ökumenikern und der ultrakonservativen, von US-Missionskonzernen abhängigen *Confraternidad Evangélica Latinoamericana* (CONELA). Die erste der Konsultationen fand 1983 in Jarabacoa, Dominikanische Republik, statt, unter dem herausfordernden Titel »La teología y la práctica del poder« (Die Theologie und Praxis der Macht); und die zweite 1987 in Buenos Aires unter dem Motto »Hacia una transformacion integral« (Auf dem Weg zu einer integralen Transformation). Ein Blick in die Erklärung von Jarabacoa (1983)¹² zeigt einen Evangelikalismus, wie er im Vergleich mit dem konservativen US-amerikanischen Evangelikalismus kaum zu erwarten wäre – vor allem nicht in den 1980er Jahren. Nach einer Einleitung mit den im engeren Sinne theologischen Positionen folgen Prinzipien für die politische Aktion. Hier wird nicht nur von Wahrheit und Freiheit gesprochen, sondern auch von Gerechtigkeit, Solidarität und Zivilgesellschaft. Interessanter sind noch die angegebenen Felder politischen Engagements: unter anderen Arbeit, Ökonomie, Gesundheit, Menschenrechte und internationale Beziehungen. Unter der Rubrik »Individuum« würde man aus Sicht des US-amerikanischen konservativen Evangelikalismus erwarten, dass ein Loblied auf die Freiheit vom Staat gesungen würde. Ganz im Gegenteil wird hier der Staat verantwortlich dafür gemacht, die Bedingungen zu schaffen, unter denen Individuen ihre Individualität überhaupt erst leben können: das Recht auf Leben, Freiheit, Ernährung, Arbeit, Gesundheit, Wohnung, Bildung, freie Organisation sowie Glaubensfreiheit. Dazu wird die Gender-Problematik unter dem Aspekt des Machismus thematisiert; und schließlich wird in der Menschenrechtsfrage explizit die UNO als Garant herausgestellt. Ein Blick in die Rubrik Ökonomie lohnt sich ebenfalls. Dort wird der Zweck ökonomischen Handelns explizit nicht in der Kapital- und Gewinnmaximierung verortet, sondern in der Befriedigung der Grundbedürfnisse. Produktionsfaktoren wie Land, Kapital, Arbeit und Organisation hätten eine soziale Funktion und müssten am Gemeinnutzen orientiert sein. Darüber hinaus müsse die ökonomische Selbstbestimmung der Völker (natürlich im sozialen Sinne von »pueblo«, nicht in einem völkisch-identitären Sinne!) gesichert sein und somit müssten Konzessionen zurückgenommen werden, die sowohl fremdländischen Interessen als auch privilegierten Minderheiten gemacht worden seien. Ökonomischer Besitz, besonders Landbesitz, solle demokratisiert werden, um den Zugang der bäuerlichen Bevölkerung zum Landbesitz zu ermöglichen. Auf internationaler Ebene solle eine neue ökonomische Ordnung eingeführt werden, die sowohl den Schutz der natürlichen Rohstoffe als auch einen gleichberechtigten Zugang zu Märkten und Ressourcen beinhaltet. Unter

12 Archiviert auf dem Blog *Contracultura Bíblica*: http://contraculturabiblica.blogspot.com/2012/09/declaracion-de-jarabacoa-bajola_7.html (Zugegriffen 01.02.2019).

der Rubrik »Menschenrechte« werden die Rechte der indigenen Bevölkerung verteidigt, Rassismus verurteilt, sowie gerechtes Strafrecht und Inklusion von Behinderten gefordert. Abschließend wird unter anderem aufgefordert, zivilgesellschaftlich aktive Gruppen zu gründen.

Gemessen an den sozialetischen Ansätzen des konservativen Evangelikalismus in den USA (oder auch an den Ansichten einer postmodern-kulturalistischen »Linken« in den USA und Europa) liest sich diese Stellungnahme wie ein sozialistisches Manifest. Sie kann auch gelesen werden als ein Beweis dafür, dass sich der lateinamerikanische Protestantismus in starkem Maße »lateinamerikanisiert« hat. Mit anderen Worten, die mit dem spanischen Kolonialismus und dem Korporatismus der Katholischen Kirche verbundene und verbreitete Disposition, einen starken Staat für normal zu halten, wird hier protestantisch reinterpretiert, aber nicht gegen den kompromisslosen Individualismus US-amerikanischer Prägung ausgewechselt. Dadurch wird selbstverständlich auch der Protestantismus in lateinamerikanischer Weise neu interpretiert. Der starke Staat, das Big Government, ist die Normalität; und das protestantische Engagement hat diesen Staat zu humanisieren. Diese Einstellung kann man ebenfalls bei vielen Hispanos in den USA finden.

Diese Art von Programmatik hat sich indes nur bedingt durchgesetzt – sei es bei den Kirchen des Historischen Protestantismus oder bei den Evangelikalen. Das starke Vordringen neoliberaler Wirtschafts- und Gesellschaftspolitiken und das Propagieren einer entsprechenden praktischen Logik bringt neben Auflösung herkömmlicher sozialer Organisation (z. B. Gewerkschaften) und verbreiteter Prekarisierung auch medial betriebene Plausibilisierung von individuellen Durchsetzungsstrategien und postmodernem Kulturalismus, die allesamt insbesondere von neopfingstlichen Kirchen (MAN) aufgegriffen und in ihrem Sinne verwertet werden.

4.1.2.4 Prekarisierung und Neoliberalismus

Die Gesamtentwicklung im religiösen Feld – der merklich schwächer werdende Katholizismus gegenüber erstarkendem Protestantismus und Agnostizismus – lässt sich am besten aus den veränderten Lebensbedingungen der Laien seit dem Ende der Diktaturen, dem Beginn demokratischer Partizipation und der gesellschaftlichen Restrukturierung durch neoliberale Strukturanpassungsprogramme seit etwa den 1990er Jahren erklären. Das parallele Auftreten von Demokratisierungs- und Neoliberalismus-Wellen ist gewiss nicht auf einen systemischen Zusammenhang zwischen beiden gesellschaftlichen Organisationsformen zurückzuführen (Krumwiede 2018, 194-195). Dagegen vertritt sich der Neoliberalismus in den 1970er und 80er Jahren ausgezeichnet mit der Diktatur Pinochets, die von den so genannten »Chicago Boys« – den monetaristischen Ökonomen der Chicagoer Schule Milton Friedmans – sogar als Laboratorium ihrer Wirtschaftsideologie genutzt wurde, und er passt heute sehr gut zur Dynamik der Re-feudalisierung (Kaltmeier 2019). Das parallele Auftreten beider Strukturumwandlungen hatte jedoch zur Folge, dass einerseits durch neoliberale Arbeitsmarktreformen (außer vielleicht in Mexiko) der informelle gesellschaftliche Sektor sich vergrößerte und zugleich prekäre Arbeitsbedingungen auch im formellen Sektor häufiger wurden (z. B. durch das Zurückfahren des Kündigungsschutzes). Dadurch erhöhte sich die allge-

meine Existenzunsicherheit als Bedingung für die Entstehung religiöser Nachfrage, was wiederum die Operationsbedingungen für alternative religiöse Akteure verbesserte. Deren Handeln wurde andererseits auch dadurch begünstigt, dass sich durch die Demokratisierungswelle die Möglichkeiten der Teilhabe an zivilgesellschaftlichen und politischen Prozessen verbesserten. Wählervereinigungen konnten gegründet und mit einiger Erfolgserwartung propagiert werden, was meist in der oberen Mittelschicht und Oberschicht¹³ geschah. Im Blick auf die formelle Unterschicht sind zugleich die säkularen und kollektiven Organisationsformen – Gewerkschaften, sozialistische Parteien, Widerstandsbewegungen usw. –, die seit den 1960er Jahren den sozialen Kampf von unten bestimmt hatten, durch neoliberale Reformen weitgehend um ihre Bedeutung gebracht worden. Andererseits hat aber die Demokratisierung ermöglicht, dass, meist in der unteren Mittelschicht, Nichtregierungsorganisationen (NRO) mit Blick auf die Mobilisierung der Unterschicht oder auch in karitativer Absicht gegründet werden konnten (die sich allerdings in der politischen Mobilisierung nur als mäßig erfolgreich erwiesen haben, vgl. Krumwiede 2018, 202). Für protestantische Akteure bedeutete diese Entwicklung die Öffnung eines weiten Aktionsfeldes.

In sozio-ökonomischer Hinsicht haben ein wirtschaftlicher Boom technologieaffiner Bereiche, der Export-Import-Wirtschaft, der Finanzwirtschaft und des Dienstleistungssektors sowie der Beginn einer breiten Professionalisierung einen Aufstiegseffekt insbesondere in der jüngeren, technologisch kompetenten (oberen) Mittelschicht erzeugt. Die traditionelle Mittelschicht – Händler im nationalen Rahmen, Verwaltungsangestellte, heimische Handwerksbetriebe und mittlere Industrie oder auch nicht-exportorientierte Landwirtschaft – ist hingegen unter erheblichen Druck gekommen und befindet sich seither in einer Spirale sozialen Abstiegs. Die religiöse Nachfrage der letztgenannten sozialen Position wird primär vom offiziellen Katholizismus bedient oder, wenn doch protestantisch, von Evangelikalismus oder Historischem Protestantismus – in jedem Fall mit einem auf existentieller Stabilität durch Gottes Gesetz fokussierten Diskurs (GES). Im Blick auf die aufsteigenden Fraktionen der Mittelschicht wird die Spannung zwischen Aufstiegsanspruch und drohender Prekarität auch in leitenden Positionen der oberen Mittelschicht – etwa im Management – von Neopfingstkirchen aufgearbeitet (MAN). Darüber hinaus bilden sich wie in den USA immer mehr konfessionsunabhängige »ministerios« heraus: professionelle religiöse Event-Unternehmen, meist um einen charismatischen Unternehmer herum organisiert (MAN). Diese Organisationen greifen die Probleme unterschiedlicher gesellschaftlicher Klassen auf; Einige mehr »von oben« und mit dem Fokus auf die obere Mittelschicht, Andere mehr »von unten«. Schon seit den 2000er Jahren lässt sich die Tendenz beobachten, dass viele dieser Organisationen keine eigenen Gemeinden und parochiale Strukturen mehr bilden. Vielmehr organisieren sie sich zum einen als Event-Unternehmen mit einer anonymen, massenhaften Klientel; zum anderen durch Zellgruppen in Privatwohnungen.

13 Für die aktuelle soziale Schichtung orientiere ich mich für diesen Text im Großen und Ganzen an den Angaben der Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) der Vereinten Nationen; vgl. Krumwiede 2018, 157-158. Eine aufschlussreichere Kategorisierung unter Berücksichtigung der Kontrolle über Kapital bei Portes und Hoffman 2003, 45ff. Zur sperrigen Problematik der Mittelschicht siehe Adamovsky 2020; Benza und Kessler 2020; Kopper 2020; Saraví 2019.

Beides verleiht ihnen eine andere Verbreitungs- und Einflussdynamik als die einer zentralisierten Parochie. Vor allem aber bieten diese Organisationen den Mitgliedern anderer pfingstlicher oder evangelikaler Gemeinden sonntags ein »stylishes« Programm, das musikalische Unterhaltung, Momente enthusiastischen Feierns und religiöses Coaching miteinander verbindet. Das religiöse Prosperitätsversprechen greift das Bestreben nach Aufstieg und sozialer Integration auf; und sozialmoralische Strategieangebote (Fleiß, Austerität, Treue, Disziplin usw.) zielen auf effektive Integration in eine sich professionalisierende Arbeitswelt und, vor allem, auf Stabilität der Kleinfamilie – das zentrale Instrument der privaten, kirchlichen und gesellschaftlichen Integration. Hieraus kann man gleichwohl nicht ableiten, dass es sich dabei um eine spezifisch »protestantische Ethik« im Geiste des Kapitalismus handelt. Studien haben gezeigt, dass im heutigen Katholizismus der Mittelschicht ganz ähnliche Mechanismen aktiv sind (Bastian et al. 2000).

Die interne Differenzierung der Pfingstbewegung in Lateinamerika ist freilich keineswegs beendet. Einerseits lässt sich im urbanen Pfingstertum – vor allem in Brasilien – eine Differenzierung auf der Spur der »urban tribes« feststellen: Es entstehen spezifische Gruppierungen für Rocker, Punks, Surfer und sogar LGBT-Personen. Auf der anderen Seite verfestigt sich die sozialstrukturelle Differenzierung in »reiche« und »arme« Organisationen mit entsprechender gesellschaftlicher Klientel. Allerdings dringen neopfingstliche Akteure nur selten bis ganz in die nationalen Oberschichten vor. Diese pflegen eher traditionellen Katholizismus, Historischen Protestantismus (gelegentlich, beispielsweise in Brasilien) oder auch Macumba, nicht selten in deren Version der schwarzen Magie. Aber auch dieses Bild wandelt sich punktuell, wenn man etwa die Funktion der brasilianischen Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) als politische Königsmacherin und milliardenschweres Großunternehmen betrachtet.

Meist sind die traditionellen Pfingstkirchen als Organisationen politisch abstinent; die Individuen aber engagieren sich sehr divers. Nicht selten tendieren sie nach links, etwa in der Unterstützung der Bewegung der Landlosen in Brasilien oder der Kooperation in Protesten gegen die Bergbauindustrie etwa in Guatemala. Erwartung der Erlösung durch kollektive Aufnahme in den Himmel ist weiterhin vielerorts das kompensierende Versprechen, welches hilft, einen hochgradig prekären Alltag gemeinsam zu meistern. Dabei sollte eine praktische Verbindung nicht übersehen werden: Laienpastoren der Pfingstkirchen gehören häufig zu den wenigen Personen in abgelegenen Dörfern, die lesen und schreiben können. Sie übernehmen daher häufig Aufgaben der politischen Organisation. Ohnehin sind die immer noch weiten ländlichen Gebiete in Lateinamerika religionssoziologisch schwer zu erfassen, aber auch religiös weniger dynamisch als die Städte.

Die religiösen Event-Unternehmen, die in Lateinamerika entstanden sind und transnational mit regionalem oder globalem Radius missionieren, legen häufig durch manipulative Techniken des Fundraisings den finanziellen Grundstock ihrer Aktivitäten. Gelegentlich verbinden sie die religiösen Geschäfte auch mit ökonomischen Investitionen. Auch dafür ist die 1977 in Rio de Janeiro gegründete Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) ein gutes Beispiel. Sie ist bis 2007 zu einem Milliarden Dollar schweren Imperium von 23 Fernseh- und 40 Radiosendern sowie 20 Firmen in verschiedenen Branchen geworden, operiert in 170 Ländern und baut ihre Operationen

weiter aus. Dieses Gewicht kann sie – und können auch andere ähnliche Unternehmen – in politische Präsenz an ihrem Hauptstandort ummünzen.

In soziologischer Hinsicht lässt sich von einer deutlichen klassenspezifischen Differenzierung des Protestantismus in Lateinamerika sprechen. Dabei ist es klar, dass sich soziale Klassenpositionen nicht ohne religiöse Vermittlung und spezifische Transformationen in Strukturen religiöser Praxis wiederfinden lassen (also, dass sie *nicht* »widergespiegelt« werden). Doch unsere Studien in der Vergangenheit haben deutlich gezeigt, dass es diese Tendenzen gibt. Es ist mittlerweile in der lateinamerikanischen soziologischen Literatur gang und gäbe, etwa von der Affinität des Neopentekostalismus zur oberen Mittelschicht zu sprechen, aber auch von Tendenzen klassenspezifischer Diversifizierung.

4.1.2.5 Fahrstuhleffekt und Refeudalisierung

Die gesellschaftliche Entwicklung in Lateinamerika wurde indes nicht nur vom Neoliberalismus geprägt. Vielmehr sind in den letzten 20 Jahren mit der demokratischen Öffnung in verschiedenen Ländern Regierungen mit einer Programmatik des demokratischen Sozialismus an der Macht gewesen; bis zum aktuellen Rechtsruck auf dem Kontinent. Die Gegenwart kann deshalb am besten aus der Spannung zwischen den sozialdemokratischen Reformen und den Reaktionen der Rechten heraus beschrieben werden: aus der Spannung zwischen sozialem Fahrstuhleffekt und einer Refeudalisierung (Kaltmeier 2019, 51f.).

Fahrstuhl Seit den 2000er Jahren stehen Namen wie Lula da Silva (Brasilien), Evo Morales (Bolivien), Michelle Bachelet (Chile), Hugo Chávez und Nicolás Maduro (Venezuela), Rafael Correa (Ecuador), Cristina Fernández de Kirchner (Argentinien), Fernando Lugo (Paraguay), Manuel Zelaya (Honduras), Salvador Sánchez Cerén (El Salvador), bei aller Kritik auch Daniel Ortega (Nicaragua) und aktuell Andrés Manuel López Obrador (Mexiko) für eine Politik des sozialen Ausgleichs – im Rahmen des Möglichen bei der sklerotisierten Klassenstruktur des Subkontinents. Es ist nicht unwichtig, dass viele dieser Präsidentinnen und Präsidenten selbst aus der Unterschicht bzw. unteren Mittelschicht stammen. Ebenso interessant ist es, dass nur wenige von ihnen auf die Unterstützung von Kirchen zählen konnten, sei es der katholischen oder der protestantischen. Die Sozialpolitik zielte vornehmlich auf die soziale Integration der informellen oder (in früherem Vokabular:) marginalen Positionen im Sozialraum. Seit etwa 2000 zielten Sozialprogramme erstmals darauf, dass durch Transfers, die an Lebensbedingungen extremer Armut oder Armut gebunden waren, ein Mindest-Lebensstandard (*piso básico social*) garantiert und damit der Eintritt in den formellen Sektor ermöglicht werden sollte (Krumwiede 2018, 105ff.). Ein Beispiel für diese Sozialpolitik ist das von Lula da Silva (mit Vorlauf bei Henrique Cardoso) in Brasilien ins Leben gerufene Programm der *Bolsa Familia*, das Sozialhilfe, Bildungszugang und Gesundheitsfürsorge für ganze Familien ermöglichte. Insbesondere der Fokus auf die Familien anstatt auf Individuen hat sich in mehrfacher Hinsicht als adäquat herausgestellt. Nebenbei gesagt, gerade dieser Fokus hätte von (angeblich) familienzentrierten konservativen religiösen Organisationen aufgegriffen und gewürdigt werden können, was aber unseres Wissens nicht

geschehen ist. Stattdessen wurde gegen Lula und die PT mobil gemacht. Die in den verschiedenen Ländern durchgeführten ähnlichen Programme waren insofern erfolgreich, als im Schnitt von 17 Ländern gut 20 % der Gesamtbevölkerung von der Förderung profitieren konnten (bei ca. 25 % in Brasilien und Mexiko, 45 % in Ecuador, doch nur 8 % in Honduras). Viele Familien konnten mit diesen Programmen aus der vererbten Armut in eine relativ stabile Existenz der unteren Mittelschicht aufsteigen. Das könnte von Seiten der familienorientierten Kirchen als eine gelungene *Prosperity*-Maßnahme bezeichnet werden. Die Armutsrate jedenfalls sank zwischen 2005 und 2012 erheblich; wenn allerdings auch deutlich ist, dass Armut nicht beseitigt werden konnte und der informelle Sektor weiterhin um die 30 % der Bevölkerung umfasst. Für den familiären Erfolg ist nicht zuletzt auch der verbesserte Bildungszugang verantwortlich, der zu einer erheblichen Bildungsexpansion beigetragen hat. Krumwiede (2018, 224) gibt das eindrucksvolle Beispiel brasilianischer Favelas, in denen nach einer Erhebung 1969 eine Analphabetenrate von 45 % herrschte und heute – unter den Enkeln der Befragten – ein Analphabetismus von 0 %, bei Sekundarschulabschluss von 25 % und Studium von 11 %. Ein weiterer Politikansatz, gesellschaftliche Gleichberechtigung und Gleichheit vor dem Recht und in gesellschaftlicher Praxis zu befördern, ist die Anerkennung und Förderung von ethnisch und sozial marginalisierten gesellschaftlichen Sektoren. Darunter fallen vor allem indigene Völker, Afroamerikaner, Frauen und sexuelle Minderheiten. Die weiter andauernde demokratische Öffnung hat zu einer stärkeren Präsenz dieser Akteure im öffentlichen Diskurs ebenfalls beigetragen.

Um einen ersten Hinweis auf die Rolle des lateinamerikanischen Protestantismus bei dieser Entwicklung zu bekommen, ist folgende Beobachtung interessant:

»The countries that have best managed to reduce the internal differences between the wealthiest 20 % and the impoverished 20 % between the years 2002 to 2012 have been Bolivia, Nicaragua, Brazil and El Salvador. Guatemala is the only country in the region that in this aspect has deteriorated during this period.« (Fernández und Gómez 2016, 21)

Die erfolgreichen Länder waren allesamt solche, in denen eine sozialdemokratische Politik mit realen Aufstiegschancen für die Unterschicht praktiziert wurde und in denen protestantische Parteien oder Politiker *keinen* Einfluss auf die Politik hatten. In Guatemala waren zwar keine »christlichen« Präsidenten an der Regierung, aber neopfingstliche (MAN) sowie evangelikale (GES) Organisationen (vor allem der »Apostelrat« und die Alianza Evangélica) hatten bereits in den 80er Jahren und erneut seit 2000 erheblichen Einfluss auf Politik und Gesellschaft. Wenn man daraus auch keinen negativen Effekt der evangelikalen und neopfingstlichen Präsenz auf die Sozialpolitik ableiten kann, so liegt doch wenigstens nahe anzunehmen, dass gute Sozialstaatlichkeit perfekt ohne religiöse Eingriffe auskommt. Alles in allem kann man aus der sozialstaatlichen Phase mit Kaltmeier (2019, 51-52) einen sozialen Fahrstuhleffekt ableiten, von dem die meisten gesellschaftlichen Sektoren profitiert haben, dessen Resultate angesichts des aktuellen sozialen Rollbacks aber wohl nur die Oberschicht behalten kann.

Wenn nicht alle gesellschaftlichen Schichten von diesem Effekt profitieren, so betrifft dies vor allem die traditionelle Mittelschicht. Diese wurde spätestens seit den 1990er Jahren unter den neoliberalen Reformen einer Dauerbelastung ausgesetzt, die zu

einer sozialen Abstiegtendenz und, ebenso wichtig, zu verstärkter Abstiegsfurcht führte. Durch den Aufstieg von Teilen der Unterschicht gerät diese Mittelschichtsfraktion zu den sozialen Aufsteigern in eine objektive Konkurrenz, die sich politisch in einer reaktionären Haltung gegen sozialpolitische Maßnahmen niederschlägt. Mit großer Wahrscheinlichkeit findet sich in dieser Dynamik einer der Gründe, dass die diese Mittelschichtsfraktion sich restaurativ verhält und Wahlhilfe für die politischen Protagonisten einer Refeudalisierung des Kontinents leistet.¹⁴ Zudem treffen religiöse Angstszenerien, wie sie in den Formationen GESETZ und JENSEITSHOFFNUNG verbreitet sind, in dieser gesellschaftlichen Klasse auf Interesse.

Refeudalisierung Eine quasi-ständische Verfassung der Gesellschaft in Lateinamerika wird schon seit Langem beobachtet und von verschiedener Seite kritisiert. Eine bipolare Struktur von verfestigten Klassen – die ja auch durch die Sozialpolitik der 2000er Jahre nicht wirklich aufgebrochen werden konnte – wird durch die Erosion der traditionellen Mittelschicht noch unterstrichen, durch den Aufstieg einer neuen Dienstklasse allerdings relativiert. In dieser Dynamik tendiert die erodierende Mittelschicht, wie schon gesagt, zu religiösen Angstszenerien (GES und JEN), während die aufsteigende Dienstklasse Anschluss zu religiösen Wohlstandsversprechen (MAN) findet. Exkludierend gegenüber der Unterschicht und deren Aufsteigern verhalten sich beide religiösen Praxisformen.

Blickt man auf die Oberschicht und insbesondere auf das obere 1 % der Bevölkerung, so zeigt sich eine eigentümliche Zusammensetzung der Vermögen. Während in den USA 70 % der Vermögen aus Finanzkapital bestehen, sind es in Lateinamerika nur 28 %, bei 72 % nicht-finanziellen Vermögen.¹⁵ Das heißt in Lateinamerika vor allem, dass neben Finanzkapital der Bodenbesitz und die Kombination von beidem eine entscheidende Rolle spielt für die Absicherung gegenüber Marktrisiken. (*Land-Grabbing* internationaler Investoren in großem Stil ist folglich nur noch durch wirtschaftlichen und gewaltsamen Druck auf Kleinbauern möglich.) Weder bei Finanzkapital noch Landbesitz ist für die großen Vermögenden noch Arbeit nötig. Was dem familienunternehmerischen Industriellen der Profit ist, ist hier Rente: arbeitsfreies Einkommen durch vererbbares Vermögen oder, wie Kaltmeier sagt, durch ein ›aristokratisch gewordenes Kapital‹. Aufgrund eines ungenügenden Steuersystems (Schneider 2012) und der hartnäckigen Verweigerung von Agrarreformen bleibt eine unangefochten herausgehobene Besitzklasse bestehen, auf die sich auch die Einkommen konzentrieren. Die Angehörigen dieser quasi-aristokratischen Schicht leben in weitgehend geschlossenen Lebenswelten, die häufig familiär organisiert sind (am Beispiel Guatemalas vgl. Casás Arzú 2007), in denen der Klassenunterschied als naturwüchsige Gegebenheit hingenommen, ethnische Unterschiede als Wertdifferenzen aufgefasst werden, der Freundeskreis durch gemeinsame Mitgliedschaft im exklusiven Country-Club markiert ist, die Klassenfeinde fest-

14 Vgl. hierzu das aufschlussreiche Buch von Kaltmeier (2019), der anhand der auf Habermas aufbauenden Analyse Neckels (2010) die jüngeren Entwicklungen Lateinamerikas interpretiert.

15 Kaltmeier 2019, 58, mit Zahlen des Credit Suisse Research Institute von 2016. Nun besagt dieser Unterschied zwischen den USA und Lateinamerika nicht, wie immer wieder ideologisch konstatiert wird, dass in den USA Gleichheit herrscht. Vielmehr besagt er nur, dass in den USA der Anteil des Finanzkapitals an der Refeudalisierung der Gesellschaft größer ist.

stehen und politischer Einfluss durch beste persönliche Kontakte zur politischen Klasse sowie durch die eigenen Investitionen in die Medienindustrie gefestigt ist. Die Weltanschauung dieser Klasse hat – so Krumwiede (2018, 193) – eine breite Anhängerschaft in der gesamten Oberschicht und oberen Mittelschicht, was auf die Logiken von Prävention und Identifizierung zurückgehen dürfte. Als Reaktion auf die sozialdemokratischen Reformen finden sich immer mehr Millionäre (oder deren Repräsentanten), die mit Interesse an der Präsidentschaft in die aktive Politik drängen (z.B. Macri in Argentinien oder Sebastián Piñera in Chile). Sie müssen mehr oder weniger den Erwartungen ihrer sozialen Schicht entsprechen und auf Rechten gegründete Sozialpolitik tendenziell abschaffen zugunsten von freiwilligen Spenden, dem Betreiben von Stiftungen oder auch kirchlich-privater Wohltätigkeit von »*faith based organizations*«. Nützlich sind aus dieser Perspektive alle religiösen Angebote, die Exklusionslogiken gegenüber sozialpolitisch geförderten Aufstieg mit religiösen Aufstiegsversprechen für angepasst funktionierende Individuen verbinden. Ein (nicht koordiniertes) Zusammenwirken der sozialen Effekte der Formationen GESETZ und MANAGEMENT dürfte wünschenswert sein. Die Formation JENSEITSHOFFNUNG dürfte ebenfalls nützlich sein, wenn sie dazu beiträgt, die untersten gesellschaftlichen Schichten zu demobilisieren.

Klassenstruktur religiös Deutungsinstanzen braucht die Oberschicht indes nicht. Diese Feststellung Krumwiedes ist interessant im Blick auf die Relevanz von Religion in den obersten Schichten lateinamerikanischer Gesellschaften. Aufgrund deren Hermetik kursiert sehr wenig soziologisches Wissen darüber. Aus unseren Studien sowie aus privaten Begegnungen mit Personen und Familien der lateinamerikanischen Oberschicht im Laufe mehrerer Jahrzehnte können wir allerdings doch einige Beobachtungen herleiten. Religiöse Deutungsinstanzen sind für Männer persönlich tendenziell bedeutungslos, sozial aber erwünscht, insofern sie den Familienzusammenhalt fördern und die gesellschaftliche Hierarchie symbolisch reproduzieren und legitimieren. Für Frauen hingegen ist religiöse Praxis aus dem Grund der Familienstabilität sozial bedeutsam und aufgrund ihrer Position und Aufgabenstellung in einer traditionellen Familie auch persönlich von Bedeutung. In beiden Fällen sind die Angebote des postkonziliaren oder, mehr noch, des traditionalistischen Katholizismus besonders geeignet. Krisenlagen, von denen die Oberschicht nur sehr selten auf relevante Weise betroffen ist, zeitigen allerdings auch Konversionseffekte. In Guatemala in den späten 1970er und den 1980er Jahren war die Oberschicht durch die militärischen Erfolge der Guerilla in erhebliche Bedrängnis geraten, was auch psychosoziale Konsequenzen hatte wie verstärkten Alkoholismus, Bulimie und Ähnliches. In dieser Lage änderte die Katholische Kirche durch den Wechsel des Erzbischofs ihren Diskurs und begann, die Einhaltung von Menschenrechten einzufordern. Dies veranlasste Angehörige der Oberschicht – wie mir in verschiedensten Interviews versichert wurde –, zu neopfingstlichen Kirchen zu wechseln. Dieser Trend wurde ab 1982 noch dadurch begünstigt, dass der Diktator Efraín Ríos Montt selbst Mitglied der neopfingstlichen El Verbo-Gruppierung war. Religiöse Nachfrage und sogar Konversion ist somit je nach Lage möglich, aber nicht wahrscheinlich. In der heutigen Lage einer instabilen und hochkorrupten Demokratie genießt das Opus Dei und das vom Opus betreute Projekt der *gated community* Cayalá in der Oberschicht besondere Beachtung. Im Kolonialstil gebaute Wohn- und Geschäftshäuser mitsamt

barocker Kirche werden stilisiert als religiöse und architektonische Affirmation einer goldenen Kolonialzeit. Im Unterschied dazu, aber gemäß derselben religiös-politischen Dynamik, waren zur Zeit der Sandinistischen Revolution im Nicaragua der 1980er Jahre neopentekostale Versuche erfolglos, in der oberen Mittelschicht und Oberschicht zu missionieren. Die Katholische Kirche unter Erzbischof Obando y Bravo hatte die Oppositionsrolle gegen die progressive Regierung übernommen, und die katholisch-charismatische Bewegung bediente die religiösen Bedürfnisse vieler der verunsicherten Wohlhabenden.

Man sollte sich allerdings die »Oberschicht« nicht als einen allzu homogenen Block vorstellen. Selbst in Guatemala – einem Land mit besonders rigiden Klassengegensätzen und -grenzen – sind Struktur- und Strategieveränderungen in den kapitalstärksten Positionen der Gesellschaft festzustellen (zum Folgenden vgl. Bull und Aguilar-Støen 2019). Dies hat zu tun mit der Ausbildung der jüngeren Generation der Oligarchie an Universitäten in den USA und in Europa sowie mit der Diversifizierung des ökonomischen Engagements, weg vom alleinigen Fokus auf Agroexport zu verschiedensten neuen Sektoren bis hin zu Tourismus, Finanzwirtschaft und Medien. Damit halten neue ökonomische und politische Logiken Einzug in die Strategiebildung der Oligarchie. Zudem ergeben sich gewisse Überschneidungen mit der oberen Mittelschicht, insbesondere wenn die entsprechenden Akteure auf der Leitungsebene der neuen Firmen oder im Finanzwesen beschäftigt sind. Man kann diese Lage auch so verstehen, dass in der Oligarchie ein interner Widerspruch zwischen unterschiedlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodellen entsteht. Das alte, eher agrarisch und dynastisch orientierte Modell der Reproduktion wird von einem neuen, industriell, modernisierend und technokratisch organisierten Modell konterkariert. Letzteres hat eine größere Nähe zur aufsteigenden Mittelschicht. Selbst wenn man keine direkten Ableitungen religiöser Praxis aus sozialstrukturellen Positionen vornehmen kann, ohne eine Vielzahl von zusätzlichen kulturellen und sozialen Faktoren zu beachten, lässt sich doch feststellen, dass parallel zur sozio-ökonomischen Diversifizierung der Oberschicht auch eine religiöse Diversifizierung eingetreten ist. Die stabileren und mit Strategien der Distinktion verbundenen sozialen Positionen werden tendenziell eher von der Katholischen Kirche vertreten – je traditioneller der Lebensstil, umso stärker dem traditionalistischen Katholizismus zugeneigt. Die neueren, weniger stabilen, aber in Aufstiegsdynamik befindlichen Positionen tendieren eher zum postkonziliaren Katholizismus oder zu neopentekostalen Angeboten, die beide mit fließenden Grenzen zwischen Klientel aus der Oberschicht und (oberen) Mittelschicht operieren.

Sozio-ökonomisch gesehen steht die aufsteigende obere Mittelschicht in einer harten objektiven Konkurrenz zur alten, im Latifundium verankerten Oligarchie; dies nicht zuletzt, weil die neuen, modernisierenden Formen der Akkumulation Aufstiegschancen versprechen, auf die die Präention der oberen Mittelschicht gerichtet ist. Eine Teilhabe am ökonomischen Erfolg in neuen Wirtschaftszweigen ist für die obere Mittelschicht – für die es im Allgemeinen nichts zu erben gibt – allerdings von meritokratischer Bewährung abhängig. Diese Bedingung verschärft die Konkurrenz zur Oligarchie, insofern diese noch über Landbesitz, Grundrente und dynastische Erbfolge organisiert ist. Die Tatsache, dass der weitgehend arbeitsfreie Reichtum der herrschenden Klasse (ob alte Landoligarchie oder neue Finanzoligarchie) sich selbst legitimiert, erodiert ja das

Leistungsprinzip; will heißen das Funktions- und Legitimationsprinzip von aufsteigenden Klassen im Kapitalismus. Das meritokratische Ideal der verdienten Belohnung für Leistung ist notwendig für Identität und Selbstwert einer gesellschaftlichen Klasse, die nicht in die Dynamik des Erbens eingebunden ist und die ihren Besitz aus leistungsabhängigem Einkommen ansparen muss. Die Leistungsethik trifft nicht nur auf die traditionelle, »hart arbeitende« Mittelschicht zu, sondern in besonderem Maße auch auf die technokratischen neuen Aufsteiger – wo sie sich allerdings dann relativiert, wenn der Aufstieg in die Bereiche des weitgehend risiko- und leistungslosen Einkommens im Finanzsektor geführt hat. Aber auch hier ist die Erinnerung an frühere Leistung Grund für Legitimation. Im Hamsterrad der meritokratischen Pflicht zur Bewährung durch Leistung entsteht vor allem eine religiöse Nachfrage, die sich auf das Management von beruflichem Stress und zunehmend unsicherer Arbeitsbedingungen richtet.

Diese relativ komplizierte Gemengelage bildet sich in der Tat leicht transformiert in der sozialstrukturellen Verteilung der religiösen Habitusformationen ab. Der stärkste Kontrast besteht dabei zwischen neopentekostalen Organisationen der oberen Mittelschicht und dem Neo-Barock des traditionalistischen Katholizismus á la Opus Dei. Die vom Wohl und Wehe der meritokratischen Logik bestimmte religiöse Nachfrage der oberen Mittelschicht wird von neopfingstlichen Gruppierungen bedient. Hier wird *Prosperity* und somit Aufstieg als legitimes Ziel bestätigt; und Leistung plus göttlicher Beistand werden als Weg dorthin skizziert, der durch spirituelle Wellness erleichtert wird. Wenn man so will, ist diese religiöse Verarbeitung der sozialen Position stark von der Präntention geprägt, die Mauern zum leistungsfreien Einkommen durch Leistung zu überwinden (weil Leistung in der Anwendung ihres Bildungskapitals die einzige Ressource ist, die diesen Akteuren zur Verfügung steht). Genau genommen richtet sich damit das religiöse Angebot dieser neopentekostalen Organisationen – wie wir das oben schon angedeutet haben – zugleich an die Aufsteiger der Mittelschicht und die modernisierende, junge Fraktion der Oligarchie. Ersteren wird eine religiöse Legitimation und technische Förderung ihrer Präntention angeboten (Business-Seminare, Coaching, *Positive Thinking* etc.); letzteren die Möglichkeit der Kooptation der in den religiösen Organisationen vertretenen oberen Mittelschicht für ihre Legitimationsbemühungen gegenüber der alten Oligarchie. Die Führer der neopentekostalen Organisationen ziehen aus beiden Mechanismen einen Vorteil. Die Kooptation der Mitglieder für ihre Ziele stärkt ihr symbolisches Kapital, beispielsweise wenn die Mitglieder ihrer Kirchen als mögliche Wähler für bestimmte Kandidaten in politischen Verhandlungen thematisiert werden. Die Kontakte zur modernisierenden Fraktion der Oligarchie ermöglichen ihnen den Zugang mit ihren religiösen Botschaften zu Unternehmergruppierungen. Ein Führer einer wichtigen neopfingstlichen Organisation hat diesen Zusammenhang in einem Interview mit dem Verfasser so beschrieben, dass die Größe und öffentliche Bedeutung seiner Kirche ihm dazu diene, auf die wenigen herrschenden Familien seines Landes unmittelbaren Einfluss zu gewinnen.

Für die objektive Gegenposition, die alte Oligarchie, steht emblematisch die Präsenz von katholischem Traditionalismus in *gated communities* der Oberschicht. In Cayalá, Guatemala, befindet sich nur eine katholische Kapelle und eine im Stil des Barock erbaute neue Kathedrale in der bewachten Zone. Die architektonischen Zitate des Barock und die hierarchische Theologie des Opus Dei erzeugen eine religiöse Legitima-

tion der Klassendifferenz und deren autoritärer Verteidigung. Das Emblem des Projektes Cayalá ist die Mondsichelmadonna, umgeben von einem metallenen glänzenden Schutzwall. Neopentekostale Kirchen sind nicht einmal in der Nähe der Siedlung präsent, gar nicht zu reden von anderen protestantischen Kirchen. Besonders interessant in Hinsicht auf religiöse Konstruktion sozialer Differenz ist die älteste der lateinamerikanischen *gated communities*, Alphaville im Norden São Paulos. In der Feldforschung fällt sofort auf, dass dort die Wohnbereiche von den Außenbereichen durch Mauern von bis zu etwa sechs Metern Höhe getrennt sind. Im Zentrum der Anlage, zwischen den Wohnbereichen, liegt nur eine katholische und eine presbyterianische Kirche (da letztere eine längere Tradition in der brasilianischen Oberschicht hat). Neopfingstliche Kirchen drängen sich hingegen auf einer Straße am äußeren Rand der Schutzmauer. In einem Interview sagte mir ein Pastor, dass in seiner neopfingstlichen Kirche Menschen teilnehmen, die mit ihren Unternehmen – Installateure, Gartenbauunternehmer, Architekten etc. – in den Wohnbereichen der Wohlhabenden arbeiten und hoffen, dort eines Tages selbst einmal wohnen zu können.

Die Justiz und die Politik sind besondere gesellschaftliche Felder mit Aufstiegschancen in die obere Mittelschicht und von dort aus weiter nach oben. Zudem bieten beide Felder den dort praktizierenden Akteuren, abhängig von technischem Wissen und strategischem Geschick, die Chance, Kontrolle über das politische und das weitere öffentliche Leben auszuüben (vgl. Bull und Aguilar-Støen 2019, 131ff.). In manchen Ländern, wie etwa El Salvador oder Guatemala, sind die Kontrollchancen von Karrierejuristen und -politikern gesteigert durch international kontrollierte rechtliche Arrangements im Zuge der Friedensabkommen nach dem *Counter insurgency*-Krieg wie beispielsweise Abkommen über UNO-Missionen zur Bekämpfung von Korruption und zur Kontrolle der Umsetzung von Friedensvereinbarungen. In anderen Ländern entwickelte sich diese spezifische Funktion von Justiz und Politik weniger prononciert. Der springende Punkt hier ist, dass hohe Ämter in der Justiz spezialisierte Kenntnisse erfordern, die nur durch ein Studium erreicht werden können, das für die Wirtschaftselite wenig attraktiv ist, für die jungen Generationen der Verwaltungsbourgeoisie und der aufstrebenden Dienstleistungssektoren hingegen schon. Dazu kommt, wie in Guatemala oder El Salvador, internationale Rückendeckung durch die UNO und andere Akteure für den Kampf der Justiz gegen Korruption. Wenn die Justiz nicht selbst korrumpiert wird, entspricht die Eindämmung des Korrumpierens von Amtsinhabern durch »Geldinhaber« der Geschäftswelt exakt dem objektiven Interesse der meritokratischen oberen Mittelschicht, da sie selbst für gewöhnlich nicht über konkurrenzfähige finanzielle Ressourcen verfügt, um die »Geldinhaber« zu überbieten. Was die Politik angeht, bieten politische Ämter und Kandidaturen (Kongress, Senat, Präsidentschaft) ebenfalls Aufstiegschancen. Allerdings sind die (künftigen) Amtsinhaber häufig schon im Vorfeld korrumpiert (etwa durch illegale Wahlkampffinanzierung seitens reicher Interessengruppen) oder sie nutzen ihre Machtpositionen für Bereicherung – wie wohl beides beim inhaftierten Ex-Präsidenten Guatemalas, Otto Pérez, der Fall war. Für die religiösen Organisationen, die in der oberen Mittelschicht aktiv sind, wie etwa neopentekostale Megakirchen (MAN) oder auch Evangelikale (GES), heißt das unter anderem zweierlei. Zum einen ist es für die religiösen Experten eine attraktive Strategie, Personen aus ihren Reihen, die in der Politik aktiv sind, gezielt mit Wahlkampfhilfe voranzubringen, um auf diese Wei-

se den eigenen Einfluss auf die Politik zu erhöhen – wie es in Brasilien die Igreja Universal do Reino de Deus mit Meisterschaft betreibt. Oder sie versuchen, sich Politiker gefügig zu machen durch das Versprechen bzw. die Drohung, bei ihrer Anhängerschaft für sie zu mobilisieren bzw. zu demobilisieren – wie dies bei evangelikal-neopentekostalen Wahlkampfforen der Fall ist. Zum anderen entsteht für diese religiösen Organisationen allerdings eine diffuse Lage. Arbeitet ein Justizapparat (mit ausländischer Unterstützung) effektiv gegen Korruption, so trifft dies die korrumpierende Wirtschaftselite und die korrumpierten Politiker, die beide als attraktive Ziele kirchlicher Expansion gelten. Dennoch gehört der allgemeine, nicht spezifizierte Anti-Korruptionsdiskurs zum Image der Kirchen als moralische Saubermänner. Der Lackmusest in dieser Sache sind die Stellungnahmen religiöser Experten zu nationalen und internationalen Organisationen, die konkrete Korruptionsfälle bearbeiten (wie etwa die Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala, CICIG), oder auch zu konkreten Korruptionsfällen. Darin halten sich die Experten der Formationen MANAGEMENT und GESETZ allerdings auffallend zurück – denn »das wäre ja Politik«. Einfluss auf die Besetzung hoher Ämter in der Politik zu nehmen, wird allerdings nicht als Politik erachtet, sondern als moralisches Handeln. Experten der Formation WERTE DES REICHES GOTTES hingegen nehmen in der Regel für die konkrete Arbeit gegen Korruption Stellung und fordern die Aufdeckung konkreter Fälle. Die Zwischenstellung zwischen den spezifischen Interessen der oberen Mittelschicht und denen der von den meisten neopentekostalen Organisationen als Beispiel für Prosperität verehrten Oberschicht führt allerdings immer wieder zu erratischen politischen Positionierungen religiöser Experten, die im Einzelfall beurteilt werden müssen.

Ganz anders sieht es in der Unterschicht aus, deren Angehörige, wenn politisch aktiv, meist schnell zu Opfern von physischer Gewalt werden. Die Unterschicht in den meisten Ländern lebt und arbeitet strikt getrennt von den anderen gesellschaftlichen Positionen. Sie ist – abgesehen von den Effekten der sozialpolitischen Dekade beispielsweise in Brasilien, Nicaragua oder Venezuela – ebenso wenig aus ihrer ererbten sozialen Position auszubrechen imstande, wie die Oberschicht die ihre zu verlassen gedenkt. Die Klassenunterschiede in Lateinamerika sind persistent; und sie sind drastisch. Nach Krumwiede (2018, 226, 215) gehören im Schnitt 31 % der Bevölkerung der Unterschicht an, und zwar den untersten Lagen. Von der arbeitenden Bevölkerung arbeiten heute ca. 40 % im informellen Sektor – ein Prozentsatz, der unter dem Einfluss neoliberaler Politiken zugenommen hat und auf dessen künftiges Sinken derzeit nichts hindeutet. Die Zunahme des informellen Sektors meint vor allem auch die Abnahme des formellen. Der formelle Sektor setzt sich zusammen aus offiziell registrierten und sozialversicherten Erwerbepersonen wie unqualifizierten Arbeitern, Facharbeitern, Angestellten in Wirtschaft und Verwaltung, Sicherheitsbediensteten, versicherten Hausmädchen, registrierten Handwerkern, Lehrern und so weiter. Durch neoliberale Veränderung der Arbeits- (z.B. Kündigungsschutz) und Sozialgesetzgebung (z.B. Sozial- und Arbeitslosenversicherung) fallen Familien in den informellen Sektor. Das heißt im urbanen Kontext harte Arbeit als Tagelöhner, Hilfsarbeiter, ambulante Händler, Losverkäufer, Schuhputzer, Laufburschen, Gärtner, nicht-registrierte Dienstmädchen, unbezahlte Familienangehörige und so weiter; und als Erlös ein unzureichendes Einkommen, keine Erwartungssicherheit, kein Schutz im Arbeitsleben und somit die permanente

Gefahr existenzieller Probleme aufgrund von geringfügigen Ursachen. Betroffen sind überproportional Frauen und junge Leute. Eine Ausnahme machen erfolgreiche Individuen aus der Gruppe der nicht-registrierten Kleinstunternehmer (*micro-empresarios*). Diese können (!) gute Einkünfte erzielen, ohne aber Steuern oder Sozialabgaben zu entrichten.

Sowohl im formellen wie auch im informellen Sektor ist aufgrund des sehr geringen Einkommens (oft auch bei gleichzeitiger Möglichkeit der Verwendung von Kreditkarten) das Risiko der Privatverschuldung hoch. In Chile beispielsweise – einem im ökonomischen Durchschnitt relativ gut positionierten Land – geben 48 % der Bevölkerung an, bei einer Bank verschuldet zu sein, und 79 % bei einem Handelshaus (Kaltmeier 2019, 93-94). Die Unterschicht befindet sich in einer permanenten Schuldenkrise, wobei die Zinsen stolze Höhen erreichen und die Schulden in vielen Fällen noch vererbt werden müssen. Diese Schuldknechtschaft gegenüber Banken ist allerdings nicht in feste soziale Beziehungen eingebunden, wie sie es im Mittelalter war – und seien diese Beziehungen noch so unvorteilhaft –, sondern sie ereignet sich in fragilen und prekären sozialen Beziehungen. Die Informellen und teilweise auch die formell Beschäftigten der Unterschicht haben oft keine andere Möglichkeit, als in Slums unter schlechten infrastrukturellen Bedingungen, der Präsenz von kriminellen Banden, Gefährdung durch Alltagskriminalität, Mangel an sozialen Einrichtungen wie Kindergärten, Stromausfällen, Wasserknappheit und vielen anderen Einschränkungen zu leben – und keine realistische Perspektive zu haben, aus dieser Lage herauszukommen. Formell Beschäftigte, die unter günstigen Bedingungen in die untere Mittelschicht aufsteigen konnten, oder auch einige der informellen Mikro-Unternehmer leben unter besseren Bedingungen in gedrängten Wohnbezirken, aus denen allerdings ein weiterer Aufstieg unter den geltenden sozialen Bedingungen kaum wahrscheinlich ist – es sei denn für die nächste Generation durch Teilhabe an der Bildungsexpansion. Diese dürre Chance wird allerdings gegenwärtig wieder ausgetrocknet durch die reaktionären Rollback-Strategien unter rechtsgerichteten Regierungen etwa in Brasilien, Bolivien, Chile oder auch Ecuador.

Angesichts der prekären Lebensbedingungen entstehen in der Unterschicht spezifische religiöse Nachfragen. Die Nachfrage der informell Tätigen wird tendenziell von den Neopfingstkirchen der Unterschicht und von unabhängigen, kleinen Pfingstkirchen adressiert (JEN). Erstere entwerfen eine spezielle Prosperitäts-Lehre für Chancenlose, die Wohlstand als Gegenstand eines Eingreifens Gottes durch Wunder definiert und die den religiösen Experten das Vermitteln des göttlichen Eingreifens zuschreibt, sei es durch Exorzismen an den Armen oder durch Wunderkräfte. Letztere greifen konkrete Bedürfnisse mit konkreten Aktionen und gemeindlicher Solidarität auf, soweit es den Mitgliedern möglich ist, bieten aber eine weit weniger aufwändige religiöse Performance als die Ersteren. Angehörige der formell arbeitenden Unterschicht tendieren eher zu kleinen Pfingstkirchen oder auch zu Gemeinden der klassischen Pfingstkirchen (JEN und GES), die Austerität predigen und gemeindliche Strukturen im Sinne sozialer Organisation anbieten.

Refeudalisierung religiös Im Zusammenhang mit der Refeudalisierung stellt sich die Frage, welche Bevölkerungsgruppen die Wende von der neuen Sozialpolitik zur Refeudali-

sierung durch Mobilisierung und Wahlverhalten unterstützt haben. Für eine erschöpfende Beantwortung dieser Frage ist das vorliegende Buch nicht konzipiert; und die fraglichen religiösen Akteure werden in den Länderstudien jedenfalls teilweise noch in den Blick kommen. Hier also nur einige skizzenhafte Bemerkungen zu religiösen Faktoren. Die Wahl Jair Bolsonaro in Brasilien kann als Beispiel dienen (vgl. Moysés 2018; G1 Redacção 2018; Giovanaz 2018; Frighetto 2018; Nozaki und de Souza 2017). Zunächst sollte man feststellen, dass Bolsonaro nach Abzug der Nichtwähler und ungültigen Stimmen von etwa 39 % der Wahlberechtigten gewählt worden ist; dass also circa 61 % ihn nicht gewählt haben. Zudem hat in den armen Bundesstaaten des brasilianischen Nordostens, wo das Sozialprogramm *Bolsa Família* schwerpunktmäßig zum Einsatz gekommen war, Fernando Haddad von der Partido dos Trabalhadores (PT) das Rennen gemacht. Vor allem aber stellt sich die Frage, ob die Wahlen nicht ganz anders ausgegangen wären, wenn Lula da Silva nicht unter fadenscheinigen Gründen inhaftiert worden wäre. Welche Motivlagen also lassen Umfragen und Interviews unter der starken Minderheit der Bolsonaro-Wähler erkennen? Das Profil ist ziemlich genau dasselbe wie das der Wähler von Donald Trump. »Der typische Wähler Bolsonaros ist ein weißer Mann der Mittelschicht mit höherer Bildung und aus den [wohlhabenden, HWS] Regionen des Südens und Südostens des Landes«, sagt die Politologin Esther Solano von der Universidade Federal de São Paulo (Moysés 2018). Das wichtigste Charakteristikum des Phänomens Bolsonaro sei die »Politisierung der Anti-Politik«, indem er ein verbreitetes Gefühl der Ablehnung und Frustration gegenüber der Politik für sich nutzt und sich selbst in seinem politischen Marketing als Außenseiter gegen das System darstellt. Aussagen von Wählern betonen, dass »ein Wechsel nötig ist«, »Schluss mit der Korruption sein muss«, die »ökonomische Lage schlecht« sei, Bolsonaro die »Kriminalität hart bekämpfen« werde sowie dass er »gottesfürchtig und für die Familie« sowie »gegen die Abtreibung« sei. Ein Wähler hebt hervor, dass Bolsonaro angetreten sei »zur Rettung der Werte, der guten Sitten, um die traditionelle Familie zu erhalten, und für das Recht auf Leben gegen die Abtreibung«. Die negativen Bezüge auf die soziale Lage entsprechen eher der Propaganda großer Medienkonzerne und rechter Parteien als den Fakten. Der Glaube, dass Bolsonaro gottesfürchtig sei, sitzt dessen geschickter religiöser Propaganda auf, die etwa mit einer strategischen (Wieder-)Taufe im Jordan protestantische Stimmen einfiel. Was bleibt an genuiner Motivation ist der Bezug auf ein (imaginiertes) Gestern der heilen kleinbürgerlichen Welt, für das die traditionelle, also patriarchale Familie emblematisch steht ebenso wie die religiöse Leerstelle »Gott«: kurz, ähnlich wie in den USA die Identität des weißen Mannes aus der Mittelschicht.

Reaktive Identitätspolitik Worauf reagiert diese Identitätspolitik? Vermutlich handelt es sich um einen Effekt der neuen Sozialpolitik sowie um einen weiteren der Kulturpolitik. Durch die Sozialpolitik haben es insbesondere in Brasilien viele Arme zum Aufstieg in die (untere) Mittelschicht geschafft und damit nicht zuletzt zur Teilnahme an der Bildungsexpansion. In diesem Zusammenhang kann man zwei Konsequenzen feststellen. Kaltmeier (2019, 136-137) hebt hervor, dass diese neue (untere) Mittelschicht kraft ihres neuen Status' sich nicht mehr mit der Partei der (gewöhnlichen) Arbeiter identifiziert. In einem Akt der sozialen Amnesie vergessen diese Akteure die Sozialprogramme als Bedingung ihres Aufstiegs und, entsprechend einem sich ausbreitenden Narzissmus,

schreiben sie ihren Erfolg den eigenen individuellen Fähigkeiten zu. Als Angehöriger der Mittelschicht mit dem Anspruch auf mehr wählt man keine Arbeiterpartei; man identifiziert sich stattdessen mit einem Repräsentanten der Mittelschichtstugenden von Gesetz und Ordnung.

Die zweite, indirekte Konsequenz der vergangenen Sozialpolitik ist die Radikalisierung der alten, absteigenden Mittelschicht. Bei den Protesten gegen Dilma Rousseff in den Jahren 2015 und 2016 spielte die urbane Mittelschicht eine wichtige Rolle. Rousseff stand für die Sozialpolitik der PT, wenn auch nicht so charismatisch wie Lula. Für die alte Mittelschicht – selbst ökonomisch im Abstieg begriffen – hatte diese Sozialpolitik zur Folge, dass die Kinder ihrer (meist dunkelhäutigen) Hausangestellten an der Seite ihrer eigenen Kinder in den Hörsälen der Universitäten erschienen und zudem noch mit großem Fleiß den weißen Mittelschichtskindern den Rang abliefen. Der in der weißen Mittelschicht verbreitete Rassismus schlägt im Strudel des objektiven sozio-ökonomischen Abstiegs durch derartige Erfahrungen um in Hass gegen diejenigen, die solche Sozialprogramme auflegen, und in Missgunst gegen die, die von ihnen profitieren. Auf diesem Boden entsteht eine gleichzeitig klassistische und rassistische Identitätspolitik. Diese wird angeheizt durch einen Effekt der Kulturpolitik. Durch die Demokratisierungswelle und die Dekade der sozialdemokratischen Regierungen stiegen zuvor wenig einflussreiche ethnisch und geschlechtlich markierte Gruppen zu wichtigen sozialen Akteuren auf. Die Frauenbewegung gewann an Fahrt, ebenso wie indigene und afroamerikanische Gruppierungen oder auch die LGBT-Bewegung – und dies sogar bis hinein in die protestantischen Kirchen. Kaltmeier (2019, 127ff.) sieht zu Recht in der »multikulturellen Wende« einen wichtigen Grund dafür, dass die »weißen Eliten« ihre Identität und das damit verbundene symbolische Kapital schwinden sahen und noch sehen. Diese Feststellung dürfte auch auf die weiße Mittelschicht (sowie wohl auch auf Teile der sich weiß fühlenden neuen Mittelschicht) zutreffen. Wohl nur aus der Angst um die eigene Identität, aus einer existenziellen Angst also, lässt sich die Begeisterung für den hasserfüllten Diskurs Bolsonaros verstehen, der unter der Fassade des Anti-Elitären die Suprematie der weißen, heterosexuellen, autoritären, gewalttätigen und nationalistischen Mittel- und Oberschicht propagiert. Statt Populismus steht hier die Bestrafung und soziale Einkerkelung der armen Bevölkerung, der Frauenbewegung (»Gender-Ideologie«) sowie der indigenen und afroamerikanischen Bewegungen auf dem Programm.

Bolsonaro hat – wie andere konservative und autoritäre Politiker in Lateinamerika auch – tatkräftige Hilfe von Seiten evangelikaler und neopfingstlicher Organisationen bekommen. Weiter unten werden wir auf Details eingehen. Hier seien nur zwei Beobachtungen angestellt. Erstens, Bolsonaro teilt mit anderen Politikern der neuen Rechten Lateinamerikas und der USA, die beispielsweise aus der Wirtschaft kommen anstatt Karrierepolitiker zu sein, den Habitus des politischen Außenseiters, des Systemkritikers und Anti-Politikers. Darin erkennen sich Evangelikale (JEN und GES) wieder, aus deren traditioneller Sicht Politik vor allem ein schmutziges Geschäft und nichts für Christen ist. Bei zunehmender gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit gerät politische Gestaltung allerdings zwangsläufig in den Fokus der religiösen Akteure, selbst wenn es sich zunächst nur um Angelegenheiten der Religionsfreiheit im rechtlichen Konkurrenzverhältnis zur Katholischen Kirche handelt. Wenn es nun möglich und damit

letztlich notwendig wird, sich mit Politik zu befassen, so muss man im Unterschied zur systemisch korrupten natürlich eine besondere eigene Politik proklamieren. Und das wird dann als eine »Politik Gottes« apostrophiert, die eine höhere Legitimation genießt, weil sie wie immer auch von Gott bzw. seinen Gesetzen inspiriert ist. Der Schulterchluss mit einem Kandidaten, dessen zweiter Vorname »Messias« ist und der noch dazu im Jordan pfingstlerisch getauft wurde, legt sich nahe. Das Religiöse geriert sich so als prinzipielle Anti-Politik *par excellence*, um so als eine Politik der höheren Ordnung zu reüssieren. Zweitens stellt das so genannte *Prosperity Gospel* die ideologischen Waffen zur Verfügung, um die Gewinner zu legitimieren und die Exklusion der Ausgeschlossenen festzuschreiben. Die *Prosperity*-Ideologie kann als religiöse Marke für das Doppelgesicht des neoliberalen *homo oeconomicus* verstanden werden. Erfolg wird nicht durch Leistung legitimiert, sondern umgekehrt: Wer Erfolg hat, muss *per definitionem* von Gott gesegnet sein. Nicht das Woher des Erfolges ist von Bedeutung, sondern seine Faktizität ist durch sich selbst legitimiert. Zudem ist Erfolg ökonomisch – letztlich durch Geld – definiert, und der Wert eines Menschen bemisst sich an seinem wirtschaftlichen Erfolg. Diese Tatsache zeigt sich am zweiten Gesicht: Bleibt der Erfolg aus, so liegt dies am Ausbleiben des göttlichen Segens aufgrund (!) eines Mangels an Glauben und Spendenbereitschaft oder – in der Unterschicht favorisiert – aufgrund von dämonischer Besessenheit, welche ihrerseits auf Fehlverhalten zurückzuführen ist. Kurzum: Reichtum ist legitim und anzustreben; und wer arm ist, ist selbst schuld. Diese und ähnliche Diskurse werden von einer zunehmenden Vielfalt religiöser Akteure in die öffentliche Debatte über Politik eingebracht.

4.1.2.6 Diversifizierung des religiösen Feldes und Mobilisierung

Alles in allem lässt sich auf dem gesamten Kontinent eine starke Diversifizierung der religiösen Praxis beobachten. Ob Brasilien, Argentinien, Mexiko, El Salvador oder Guatemala – immer weniger praktizierende Protestanten gehören den großen Missionskirchen (Asambleas de Dios, Iglesia de Dios, Iglesia Cuadrangular etc.) an. Als Erklärung für diesen Trend nun einfach auf »Individualisierung« im urbanen Leben zu verweisen, wäre zu kurz gegriffen. Eine solche Übertragung eines soziologischen Gemeinplatzes für nordatlantische Gesellschaften auf die Diversifizierung des religiösen Feldes in Lateinamerika ließe wichtige Spezifika außer Acht.

Zunächst tritt im Protestantismus der dritten oder mittlerweile auch vierten Generation einer Großorganisation eine Entfremdung zwischen leitenden Experten und religiösen Laien ein, die eine unvermeidliche Folge der Institutionalisierung ist. Dem wird im Rahmen einer Großorganisation seitens der Laien zunächst dadurch begegnet, dass liturgische Formen und lokale Diskurse der konkreten religiösen Nachfrage auf lokaler Ebene immer mehr angepasst werden. Das wiederum führt zu einer (oftmals sozialstrukturell geprägten) Ausdifferenzierung der religiösen Praxisformen in den Grenzen der großen Organisation. Gemeinden in Stadtvierteln unterschiedlicher sozialer Lagen unterscheiden sich folglich immer stärker. Je nach institutioneller Beschaffenheit einer Großorganisation (z.B. formale Hierarchien) kommt es aufgrund dessen entweder zu einer raschen Entwicklung von mehreren Organisationen (wie schon sehr früh bei den Asambleas de Deus in Brasilien, die keinen organisatorischen Rahmen haben)

oder zur Abspaltung lokaler Gemeinden (wie bei solchen nationalen Asambleas de Dios, die nach US-amerikanischem Vorbild hierarchisch organisiert sind). Dazu trägt bei, dass sich durch die technologische Entwicklung religiöser Massenmedien und interaktiver Medien die Möglichkeiten einer selbstbestimmten religiösen Produktion deutlich erweitert haben. Es bleibt niemandem verwehrt, sich im Internet zu informieren und in seinem Wohnzimmer einen CD-Spieler oder einen Bildschirm aufzustellen und über die Organisation eines Gebetskreises den Grundstein für eine neue Denomination zu legen.

Autonome religiöse Produktion ist ein hochwirksames Mittel zu Individuierung bzw. Subjektivierung im modernen urbanen Kontext.¹⁶ Dabei handelt es sich eben nicht um *Individualisierung*, sondern um Herausbildung einer einzigartigen Subjektivität durch religiöse Praxis, die gerade nicht individualisiert stattfindet, sondern in der Gruppe und nur vermittelt dieser Sozialisierung möglich ist. Diese Praxis erzielt Individuierung gerade nicht durch ein Funktionieren gemäß der Reproduktionslogik der neoliberalen Mittelschicht. Die nordatlantischen Vorstellungen von Subjektivierung – ebenso wie die der neuen, technokratischen Mittelschicht in Lateinamerika – sind am Konsum orientiert und abhängig davon, die Mittel zum Konsum, Geld und Zeit, zu besitzen. Diese Subjektivierungstechnologie (und damit die Subjekte, die sie produziert) ist unmittelbar abhängig vom Konsum – geradezu ein Produkt des Konsums. Im Unterschied dazu funktioniert die Individuierung durch religiöse Praxis in den kleinen Gruppierungen auf dem Grassroots-Niveau in Ländern der Dritten Welt durch religiöse Kreativität und anerkannte Beiträge – etwa musikalischer Art – zur Organisation eines Gemeinwesens in kleinster Form. Es gelingt mit dieser Kreativität beispielsweise, in einem kleinen Ladenlokal 50 Personen regelmäßig zusammenzubringen; und man kann ein Schild anbringen mit einem Namen der neuen Denomination und dem Zusatz »*sede mundial*« (weltweiter Hauptsitz).¹⁷ In diesem Zusammenhang gilt es auch zu erwähnen, dass nach dem Muster von »*urban tribes*«¹⁸ Kirchen entstehen, die ihre Praxis auf spezifische sexuelle oder kulturelle Orientierungen abstellen. Wie wir sehen werden, gibt es beispielsweise immer mehr Kirchen für LGBT-Personen ebenso wie etwa für Surfer.

Alles in allem nehmen mit dieser Entwicklung auch Praktiken außerhalb des physischen Gottesdienstraumes zu, der durchaus ein gemietetes Kino sein kann. Es finden »Gospel Shows« auf öffentlichen Plätzen statt, es werden pfingstkirchliche Samba-Schulen gegründet, »Märsche für Jesus« veranstaltet, nicht-denominationale Aktionsgruppen werden gegründet und mobilisieren etwa für bestimmte Parteien.

Diese Dynamik der Diversifizierung bedient sich religiöser Distinktion. Das heißt, dass eine übergreifende Mobilisierung durch religiöse Ziele nur sehr eingeschränkt möglich ist, da die unterschiedlichen Gruppierungen gerade keine *gemeinsamen* religiösen Ziele verfolgen, sondern in einer objektiven Konkurrenz um Mitglieder und öffentliche Anerkennung zueinander stehen. Mobilisierung ist dann möglich, wenn das

16 Das wurde in einer bisher unveröffentlichten Studie von Adrian Tovar in Mexiko-Stadt deutlich.

17 So, ein wenig karikierend, aus dem Mund eines Theologen der brasilianischen Assemblies de Deus.

18 Der Terminus geht auf Maffesoli (1996) zurück. Urbane »Stämme« sind (tendenziell instabile) Gruppen von Menschen, die sich über gemeinsame kulturelle Interessen bilden, wie z.B. Musikgeschmack, Sportarten, Fahrzeugpräferenzen usw.

religiöse Ziel derart allgemein formuliert wird, dass ad hoc eine bestimmte gemeinsame Aktivität möglich wird, die allerdings keine *religiöse* Strukturbildung zur Folge hat. Das ist der Fall etwa bei »Märschen für Jesus«, die das Ziel haben, den Anspruch der teilnehmenden Akteure zu formulieren, »die Nation für Jesus zu gewinnen« – also faktisch ein gesellschaftspolitisches Ziel und kein religiöses. Diese Dynamik erklärt zu einem gewissen Grad die allseits verbreitete Abneigung gegen Programme wie »Ökumene« und »Einheit der Kirchen« bei gleichzeitiger Offenheit für die Bildung politikbezogener Allianzen wie etwa Komitees zur Beurteilung von Präsidentschaftskandidaten, Wahlkampagnen oder operative Zusammenschlüsse unter Parlamentariern wie etwa der *Bancada Evangélica* in Brasilien.

Über den bloßen organisatorischen Aspekt hinaus lassen sich (scheinbare) Gemeinsamkeiten ebenfalls im religiösen Diskurs feststellen. Der Signifikant »Gott« in Kombination mit »Gesetz« oder auch »Ordnung« ist allgemein verbreitet und wird – wie unsere Beobachtungen es nahelegen – auch von nicht-religiösen Akteuren wie etwa Gewerkschaftern verwendet. Angesichts einer sich schnell verändernden Welt, um sich greifender Prekarisierung, kaum zu übersehender systemischer Korruption nicht zuletzt durch Refeudalisierung der Gesellschaften und Vielem mehr entsteht eine weit verbreitete Nachfrage nach unumstößlichen Richtlinien, die am besten nicht sozial, sondern transzendent verankert sind: ein Gesetz Gottes, welches für alle und jederzeit gilt. Bei einem derart offenen Signifikanten wie »Gottes Gesetz« liegt es auf der Hand, dass er von Praktikern in unterschiedlichen gesellschaftlichen Lagen und mit verschiedenen religiösen Habitus jeweils anderes verstanden wird. Als gemeinsamer Signifikant ist der Begriff aber diskursiv verwendbar und erzeugt zuallererst Identifikation mit denjenigen, die ihn im öffentlichen Diskurs einsetzen. In einem zweiten Schritt wird der Signifikant dann mit Bedeutung gefüllt durch nähere Bestimmung, wie etwa durch negativen Bezug auf »Abtreibung« oder »Homosexualität« – Begriffe, die auf diese Weise als inhaltliche Marker für ein Interesse an einer gesellschaftlichen Ordnung nach göttlichem Gesetz emblematisch gemacht und mit bestimmten politischen Parteien assoziiert werden können, vorausgesetzt, man hat die nötige Medienmacht dazu. Auf diese Weise werden die sozialen und politischen Probleme wie Schwangerschaftsabbruch und Ehe zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern zu Instrumenten religiöser Identitätspolitik. Dabei gelingt Mobilisierung durch die Relation zwischen Unzufriedenheit und göttlicher Ordnung, auch wenn die Inhalte der jeweiligen Aktion kaum verstanden werden. So hat in Brasilien das Team von meinem Kollegen Paulo Barrera die meist jugendlichen Teilnehmer an einer religiösen Demonstration gegen »Gender-Ideologie« befragt, was unter diesem Begriff zu verstehen sei. Die meisten wussten es einfach nicht. Dass der Protest um des Protests willen und aus Unzufriedenheit mit den Lebensbedingungen geschieht sowie religiös eher offen (»Gott«) codiert ist, dürfte der Grund dafür sein, dass auch Mitglieder von kleinen, denominationsfeindlichen Gruppen für die »Sache Gottes« und für eine »Übernahme der Nation durch Christus« sowie letztlich auch für konkrete politische Kandidaten sich mobilisieren lassen.

Dies ist allerdings nur die halbe Wahrheit. Gerade in kleineren Gruppierungen in den unteren gesellschaftlichen Schichten ist eine kritische Haltung gegenüber dem System – das durchaus in apokalyptischer Tradition als Ausbund des endzeitlich Bösen begriffen werden kann – nicht selten. Diese Kritik kann sich in politische Kooperation

mit anderen Systemgegnern übersetzen. Zudem gibt es Hinweise darauf, dass die lokale Solidarität unter Bewohnern von Slums nicht selten religiöse Differenzen überbrückt; so etwa in Brasilien bei der Wiederaufbauhilfe für einen abgebrannten Kultort des Umbanda durch christliche Gruppen (WER).¹⁹ Die praktische Logik solcher Gruppen ist im Blick auf ihre politische Mobilisierbarkeit und Wirkung schwer kalkulierbar.

4.1.2.7 Religion und Politik aktuell

In Lateinamerika ist es keineswegs so, dass besonders die Evangelikalen oder Pfingstler zur politischen Macht greifen (vgl. Freston 2001; 2008; 2012; Parker Gumucio 2012). Traditionell ist es vielmehr die Katholische Kirche, die ein enges Verhältnis zur politischen Macht pflegt. Dabei muss man auch sehen, dass die Experten dieser Kirche über lange Zeit ein Modell religiöser Hegemonie verfolgt haben, welches sich unter Diktaturen wie beispielsweise in Brasilien, Argentinien, Chile, Bolivien und weiteren Ländern konsolidiert hat und auf eine gegenseitige Stützung von Staat und Kirche hinauslief (vgl. Freston 2012, 90). Dieses Projekt der Hegemonie ist unter den Bedingungen der religiösen Diversifizierung in den letzten Jahrzehnten problematisch geworden. Um eine Perspektive auf so etwas wie persönliches Heil und Wohl zu erlangen, weichen immer mehr Menschen auf protestantische Kirchen aus. Die Katholische Kirche reagiert darauf mit einem Projekt der Evangelisation der Kultur und der Zivilgesellschaft. Bei diesem Projekt ist die Katholisch-charismatische Bewegung von besonderer Bedeutung, die mit der Pfingstbewegung und der Neopfungsbewegung wichtige religiöse Dispositionen teilt. Damit hat sie ebenfalls eine Tendenz zur charismatischen Legitimation, die allerdings anders als bei den Neopfungstlern durch die gleichzeitig weiter bestehende traditionale Legitimation der kirchlichen Hierarchie konterkariert wird. Für die mobilisierende Wirkung dieser Bewegung unter katholischen Gläubigen ist allerdings das kollektive Erleben der charismatischen Versammlungen entscheidend; und von dort her wird auch die Berechtigung charismatischer Legitimationsweisen immer wieder bestätigt. Damit teilt also die Katholisch-charismatische Bewegung bis zu einem gewissen Grad die postmoderne Logik (Granberg-Michaelson 2017), mit der neopfungstliche Experten sich nach Belieben aus dem Anspruch direkter göttlicher Offenbarung die Legitimität ihrer Interessen ableiten, sei es für autoritäre Kirchenleitung, sei es für kategorische politische Urteile oder auch für die Zuschreibung göttlichen Wohlgefallens auf bestimmte Politiker.

Charismatische Legitimation spielt auch im politischen Feld eine Rolle, und zwar nicht nur bei (neo-)pfungstlichen Akteuren. Religion wird generell in immer stärkerem Maße wieder zu einem politischen Legitimationsfaktor. Das geht mit großer Wahrscheinlichkeit darauf zurück, dass nach dem Ende des Kalten Krieges und mit der neoliberalen Umstrukturierung der lateinamerikanischen Gesellschaften Organisationen wie beispielsweise Gewerkschaften und politische Parteien, die sozialistische Alternativen vertraten und »*el pueblo*« repräsentierten, zum großen Teil verschwanden bzw. beseitigt wurden. An die Stelle des sozioökonomisch definierten *pueblo* trat eine stärker über kulturelle Differenzen strukturierte Zivilgesellschaft (Canclini: Consumidores.

19 So etwa in Duque do Caxias seitens der lutherischen Kirche: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43879422> (Zugegriffen 15.05.2019);

27 ff), was sich unter anderem auch am Aufstieg der indigenen Bewegung mit ihrem emblematischen, Kontinent-weiten Kongress 1992 im guatemalteckischen Quetzaltenango gezeigt hat. Mit dieser Veränderung entstand gewissermaßen ein Vakuum im politischen Feld, welches sich anbietet, durch religiös-politische – und das heißt: identitätspolitische – Organisationen bevölkert zu werden. Für viele aufstrebende, insbesondere neopfingstliche Kirchenführer war damit eine neue, attraktive Handlungsoption entstanden, um ihrer Organisation eine größere Bedeutung zu verschaffen und es der Katholischen Kirche gleichzutun.

Der guatemalteckische Diktator Ríos Montt (1982-83) und leitende Kräfte aus verschiedenen neopfingstlichen Organisationen (MAN) sind bekannte Beispiele für politische Ambitionen – und für deren Scheitern, wie wir noch sehen werden. Ríos Montt war gewissermaßen aus Zufall seiner Zeit voraus; und zwar dadurch, dass er als Putschist zufällig oder aber, wie es hieß, »aus göttlicher Vorsehung« gleichzeitig auch Mitglied einer neopfingstlichen Gruppierung war. Eine Beobachtung, die ich im Vergleich meiner Feldforschungen in den 1980er Jahren mit den aktuellen Forschungen machen kann, ist die, dass in den 80er Jahren in Lateinamerika die Debatte über Politik weitgehend mit politischem Diskurs geführt wurde. Religion kam allenfalls als klar definierte und über Vernunftargumente präsentierte ethische Position ins Spiel oder aber als Element klar definierter politischer Strategien (wie etwa in der Zusammenarbeit des Kardinals Obando y Bravo mit der US-amerikanischen Botschaft im Nicaragua der 1980er Jahre). Nur im Guatemala des Ríos Montt und unter der Bedingung der durch seine Regentschaft aufgepeitschten theokratischen Illusion wurden religiöse Argumente als solche unmittelbar auch zu politischen Argumenten. Diese Illusion konnte in ihrer ganzen Schärfe allerdings nicht durchgehalten werden. In Guatemala gewann 1991 der »Prophet« der neopentekostalen Elim-Kirche Jorge Serrano Elías mit religiös-moralischem Diskurs die Präsidentschaftswahlen, endete aber 1993 in einem Strudel aus Korruption und mit einem Putschversuch in eigener Sache.²⁰ Der resultierende Glaubwürdigkeitsverlust, ähnlich dem Fall Fujimori in Peru, macht die strategische Ambivalenz des religiösen Diskurses in der Politik deutlich. Nichtsdestoweniger wurde die Tendenz zu religiösem Diskurs in der Politik seitdem immer stärker.²¹

Protestanten machen in Lateinamerika spätestens seit der Jahrtausendwende Parteipolitik, und zwar in einer diversifizierten Form. Sowohl katholische wie auch protestantische Politiker, sowohl progressive wie neoliberale gehen mit religiös-moralischen Argumenten in die politische Arena. In Nicaragua konnte man ab 2006 die Metamorphose des Daniel Ortega und seiner Gattin Rosario Murillo, heute Vizepräsidentin,

20 Ganz anders verlief die Beteiligung eines religiösen Akteurs in der Regierungspolitik Haitis. Hier gewann der ehemalige Salesianerpaten und Widerständler Jean-Bertrand Aristide 1991 gegen die Diktatur Duvalier die Präsidentschaftswahlen, wurde im selben Jahr durch Putsch abgelöst und kehrte 2001 bis 2004 in die Präsidentschaft zurück. Seine sozialdemokratische Politik bediente sich vor allem politischer Rationalität, nicht religiösen Argumenten, selbst wenn Theologie der Befreiung und katholische Soziallehre den normativen Hintergrund bildeten.

21 Erste koordinierte und institutionelle Aufbrüche von Evangelikalen in die Politik hat es in Brasilien schon angesichts des nahenden Endes der Diktatur 1986 mit Kandidaturen zur verfassungsgebenden Versammlung gegeben. In Kolumbien wurde 1989 eine evangelikale politische Partei gegründet, obwohl nur ein geringer Prozentsatz der Bevölkerung protestantisch ist.

von Neomarxisten zu Esoterikern im Bunde mit dem korruptesten Vertreter der katholischen Hierarchie, Kardinal Obando y Bravo, beobachten. Ab diesem Moment hat sich der politische Diskurs der Sandinistischen Befreiungsfront FSLN zu einem bemerkenswerten Amalgam aus revolutionärer, pfingstlicher und esoterischer Rhetorik gewandelt. In Ecuador trat 2006 der konservativ-katholische Bananenmagnat Álvaro Noboa als »Botschafter Gottes« in der ersten Runde der Präsidentschaftswahlen an. In Paraguay gewann 2008 der Ex-Bischof und Befreiungstheologe Fernando Lugo die Präsidentschaftswahlen. Darüber hinaus identifizierten sich auch andere Vertreter der neuen Linken als religiös: neben Daniel Ortega auch Hugo Chávez in Venezuela und Rafael Correa in Ecuador. Sogar im säkularen Mexiko beginnt religiöse Identifizierung eine gewisse Rolle in der Politik zu spielen; jedenfalls figurierte der Ex-Präsident Peña Nieto als gläubiger Katholik in der laizistischen Partido Revolucionario Institucional (PRI). Der derzeitige Präsident Mexikos, Andrés Manuel López Obrador, kommt aus einem adventistischen Umfeld. Wenngleich er aus seiner religiösen Zugehörigkeit bislang kein Kapital zu schlagen scheint, stellt sich doch die Frage, ob diese strenge religiöse Sozialisation Konsequenzen für die Politik hat, beispielsweise in sozialmoralischen Angelegenheiten. Der guatemaltekeische Ex-Präsident, Jimmy Morales, konnte als Baptist auf die Unterstützung aus dem großen protestantischen Bevölkerungsanteil rechnen.

In all diesen Fällen kann man von einer Kooptation religiös interessierter Wählerschaft durch religiöse oder jedenfalls Religiosität fingierende Politiker sprechen. In Guatemala wird allerdings deutlich, dass auch die Mechanismen der Delegation eine große Rolle spielen, wenn es um religiösen Einfluss auf Politik geht. Jimmy Morales hat, wie bereits einige Präsidenten vor ihm, nicht nur an einem katholischen, sondern auch an einem protestantischen Te Deum in der neopentekostalen Fraternidad Cristiana teilgenommen. Im Übrigen hat er, wie einige vor ihm, im Wahlkampf der Bewertung durch eine Gruppe neopfungstlicher Führungspersönlichkeiten standhalten müssen. Diese entscheiden über Wahlkampfunterstützung seitens ihrer Kirchen, das heißt darüber, welche Möglichkeiten zur Kooptation von Wählern der von ihnen delegierte Kandidat schließlich hat. Ein medial inszenierter Mechanismus von Kooptation ist bei den letzten Präsidentschaftswahlen in Brasilien ganz besonders deutlich geworden. Der Kandidat Bolsonaro hat sich 2016 eigens von einem Pastor der religiösen Rechten im Jordan taufen lassen, um so die Unterstützung der rechten Religiösen zu bekommen. Zudem gewinnen Organisationen der religiösen Rechten immer stärkere Präsenz in der Aktionsgruppe der protestantischen Abgeordneten im Kongress (Bancada Evangélica), die dadurch einen stärker werdenden Drall nach rechts erleidet.

Eine vollkommen andere Konstellation ergibt sich auf dem Feld der ethnischen Relationen durch die Überschneidung indigener Mobilisierung mit Konversionen zum Protestantismus. Es ist hinlänglich bekannt, dass sich auf dem Hintergrund der Kolonialzeit in verschiedensten Ländern Lateinamerikas eine Amalgamierung von Volkskatholizismus und indigener Religion ergeben hat. Ebenfalls ist bekannt, dass Pfingst- und Neopfungstkirchen im Normalfall indigene religiöse Praktiken strikt ablehnen. Es lässt sich vielfach beobachten und ist mittlerweile ein Standard der ethnologischen Literatur, dass konvertierte indigene Personen ihrer indigenen religiösen Tradition (zunächst) den Rücken kehren. Allerdings haben sich über die letzten Jahrzehnte unter der indigenen Bevölkerung auch protestantische Formationen entwickelt, die sich explizit

als *indigene* Protestanten verstehen und für die Interessen der indigenen Bevölkerung mobilisieren. Dabei ist es für unsere Frage nach der politischen Aktivität und Effektivität protestantischer Akteure von geringerem Belang, ob mit dieser Mobilisierung auch traditionelle religiöse Identität revitalisiert wird. Entscheidend ist, dass indigene Anliegen als indigen *und* protestantisch im politischen Feld zur Sprache gebracht werden. Eine solche Entwicklung in Ecuador, Provinz Chimborazo, ist besonders bekannt geworden durch die Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE, 1980). Es gibt sie ähnlich auch in anderen Ländern, wie beispielsweise in Guatemala. Dort wurden aus den Maya-Presbyterien der Presbyterianischen Kirche heraus ab 1985 protestantische indigene Organisationen (CONCAD und CIEDEG, siehe unten, 5.2.4.2) zur gesellschaftlichen und politischen Repräsentation gegründet. In Guatemala ist bei diesen Akteuren deutlich, dass sie ihre gesellschaftspolitischen Interessen und Strategien rational legitimieren durch eine vernunftvermittelte christliche Ethik, die auf gesellschaftliche Strukturveränderung zielt – nicht unähnlich einer um die hierarchischen Komponenten bereinigten Katholischen Soziallehre.

Der sozialmoralische Diskurs vieler evangelikaler und (neo-)pfingstlicher Politiker (der Formationen GESETZ wie auch MANAGEMENT) hingegen gründet auf einer Konfusion zwischen individueller Konversion, moralischer Orientierung des Handelns und vermeintlichen Konsequenzen für die gesellschaftlichen Strukturen. Die praktische Logik ist die, dass mit der Bekehrung von möglichst vielen Menschen zum Evangelikalismus oder Pentekostalismus eine Gesellschaft sich automatisch zum Guten, Friedvollen und Gerechten verändern werde. Zunächst wird sofort deutlich, dass der erste Effekt eines solchen Diskurses die Zunahme individueller Konversionen sein soll; und individuelle Konversionen wiederum haben vor allem anderen einen Anstieg von Kirchenmitgliedschaft und damit von Spendenaufkommen zur Folge. Der objektive Effekt dieses identitätspolitischen Diskurses ist also zunächst einmal einfach *pro domo* ausgerichtet. Der behauptete positive Effekt auf die Gesellschaft bleibt zu beweisen. Genau diese strukturelle Legitimitätsbedürftigkeit religiös motivierter sozialmoralischer Diskurse macht die Mobilisierungskraft religiös argumentierender Politiker ambivalent und fragil. Die Fälle Serrano Elías und Fujimori zeigen, dass durch offensichtliche Korruption die politische und soziale Mobilisationskraft religiöser Diskurse im Mark getroffen wird. Zudem stellt sich die berechnete Frage, ob der behauptete soziale Effekt überhaupt eintritt. Gerade für den Effekt auf die Makrostrukturen von Gesellschaften ist bis heute nicht der geringste Beweis erbracht worden.²² Wäre die fromme These von der

22 Versuche in der Literatur, einen höheren Entwicklungsstand einer Gesellschaft gegenüber dem niedrigeren einer anderen auf der Grundlage eines trivialisierten Zusammenhangs zwischen protestantischer Ethik und kapitalistischer Entwicklung (in fälschlicher Anlehnung an Max Weber) erklären zu wollen, vergessen normalerweise und unter anderem entscheidende internationale Zusammenhänge. Die entsprechende Behauptung von David Martin (1990) beweist nichts, da das Buch extrem schlecht recherchiert ist. Amy Sherman (1997) zeigt soziale Verbesserungen unter Protestanten auf und spielt sie gegen externe Entwicklungsfaktoren im Sinne der Dependenztheorie aus (168). Abgesehen von evangelikaler Voreingenommenheit des Unternehmens kann man ihr darin zustimmen, dass interne Faktoren *ebenfalls* eine Bedeutung haben; dass aber deshalb externe Faktoren nicht der Berücksichtigung bedürften, ist schlicht naiv. Die Tatsache, dass Konvertiten eine durchgreifende Änderung des Lebensstils durchmachen und der Verzicht auf

effektiven Frömmigkeit richtig, müsste Guatemala mit einem protestantischen Bevölkerungsanteil von etwa 50 % als lateinamerikanischer Favorit in Sachen Wohlstand und Frieden dastehen. Ganz im Gegensatz dazu gehört Guatemala zur Spitzengruppe im Ranking von Gewalt, Ungleichheit, Rassismus und Menschenfeindlichkeit; und daran hat sich trotz aller Evangelisierungskampagnen in den letzten Jahrzehnten nichts geändert. Ein weiteres kleines Exempel für die Unrichtigkeit des Bekehrungsarguments findet sich in Brasilien und wird von Pimentel Lopes und Herculano (2012) und Parker Gumucio (2012, 40) beschrieben. Das Stadtviertel Felipe Camarão von Natal, RN, hat mit 46.000 Einwohnern und 58 evangelikalen Kirchen eine hohe Konversionsdichte. Die Forscher stellten fest, dass dies nicht die geringsten Auswirkungen auf den hohen Gewaltindex oder sonstige Umstände habe. Alles in allem sei es die individualistische Auffassung von religiöser Errettung, die dazu führe, dass es keinerlei soziale Projektion der kirchlichen Gemeindegarbeit gebe und somit auch keine positiven sozialen Effekte. Automatische soziale Effekte aus individueller Konversion abzuleiten, ist offensichtlich ein allzu leicht durchschaubarer Legitimationsdiskurs kirchlicher Expansionsinteressen.

Unserer Beobachtung nach entfaltet der individualistische Diskurs ganz andere und differenzierte Dynamiken der Anpassung an neoliberal transformierte Gesellschaftsstrukturen. In den neopfingstlichen Kirchen der oberen Mittelschicht und Oberschicht werden die Mitglieder fit gemacht für die Taktiken des individuellen Aufstiegs im Rahmen harter Konkurrenzbedingungen. In den neopfingstlichen Kirchen der Unterschicht, die sich so etwa in den letzten zwei Jahrzehnten interessanterweise herausgebildet haben, läuft der gleiche Individualismus auf die individuelle Zurechnung wirtschaftlichen Versagens auf mangelnden Glauben und dämonische Besessenheit hinaus; und folglich auf eine kirchliche »Therapie« durch Dämonenaustrreibung seitens der religiösen Experten. Mit ein wenig Polemik könnte man hier von einer Transformation mittelalterlicher Logik in neoliberale Strukturen sprechen.

Das alles heißt allerdings nicht, dass es keinerlei soziale Effekte der Anwesenheit pfingstlicher und evangelikaler Kirchen in den Vierteln der Unterschicht gäbe. Es gibt sie, vor allem bei den kleinen, in den Vierteln verankerten Kirchen; und es gibt sie nur, wenn die Gemeindegarbeit auf diese sozialen Effekte ausgerichtet oder wenigstens offen dafür ist. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn Pfingstgemeinden sich organisiert an der Reinigung der Umwelt von Abfällen oder der Konstruktion von Wasserleitungen oder Stromleitungen für Armenviertel beteiligen; oder wenn Pastoren und Gemeinden sich dem Problem der Jugendbanden (*maras*) widmen, die nicht selten in den Drogenhandel verstrickt sind und heftige Revierkämpfe mit schweren Handfeuerwaffen in den

Rauchen, Trinken und politisches Engagement sich bemerkbar machen, ist trivial. Zudem lassen sich unter engagierten Katholiken dieselben Effekte nachweisen wie unter Protestanten (Bastian et al. 2000 und eigene Untersuchungen zur Katholisch-charismatischen Bewegung, Guatemala 2012 bis 2014). Der Beweis einer besonderen Wirksamkeit protestantischer Konversion im Blick auf wirtschaftliche Entwicklung in Lateinamerika kann streng genommen nur dann geführt werden, wenn in mehreren Ländern in der internen Perspektive Protestanten, Katholiken, Anhänger afroamerikanischer und indigener Religion sowie Agnostiker miteinander verglichen werden und wenn man, in der Außenrelation, die Grade und Effekte der Abhängigkeitsrelationen eruiert.

Armenvierteln austragen. In diesem Zusammenhang gibt es beeindruckende Zeugnisse kirchlichen Engagements. So lassen etwa viele Banden zu, dass Mitglieder sie verlassen können, wenn sie danach in überprüfbarer Weise in Kirchengemeinden mitarbeiten (vgl. Brenneman 2012; O'Neill 2015). Das ist dann freilich eine kirchliche Sozialarbeit, wie sie sich auch – allerdings mit anderen Handlungsbedingungen – in der Katholischen Kirche oder auch in Historischen protestantischen Kirchen ohne besondere Konversionsdynamik findet. Umgekehrt findet sich allerdings auch – dies muss hier ebenfalls gesagt werden – ein wenig wünschenswertes Phänomen: die *narco iglesias*. Teils durch Zwang seitens der Drogendealer, teils aus dem Streben nach finanziellen Vorteilen und gesellschaftlicher Etablierung, teils auch schlicht als taktische Deckorganisation sind einzelne protestantische Kirchen in den für den Drogenhandel relevanten Ländern in die Lieferketten der Drogenökonomie eingebunden. In allen Fällen begünstigt die Zersplitterung des protestantischen Feldes – und damit der Mangel an institutioneller Kontrolle und Repräsentation, wie sie in der Katholischen Kirche der Fall sind – derartige Entwicklungen. Ähnliches gilt für die Gemeinwesenarbeit etablierter traditioneller Pfingstkirchen wie beispielsweise der Iglesia de Dios (die zurückgeht auf die Mission der Church of God, Cleveland, TN), die in Sachen Frauenemanzipation und gegenseitiger Unterstützung marginalisierter Gemeindeglieder engagiert ist; es gilt für die Gründung religiöser Nichtregierungsorganisationen zum Zweck der Sozialarbeit; und es gilt für die Inkursion neopfingstlicher Organisationen in den Bildungssektor durch die Gründung privater Schulen und Hochschulen – was allerdings auch ein gutes Geschäft darstellt.

Alles in allem lässt sich feststellen, dass der Protestantismus in Lateinamerika eine eigene Dynamik entwickelt hat, die sich von der des Protestantismus in den USA deutlich unterscheidet; dies nicht zuletzt durch seine religiösen und gesellschaftlichen Umweltfaktoren, die zu einer unterschiedlichen Entwicklung geführt haben. Der Protestantismus ist in Lateinamerika ein Faktor religiöser und gesellschaftspolitischer Diversität, der eine Alternative zur Katholischen Kirche bietet und damit diese zu Reformmaßnahmen nötigt. Er trägt zu einer gesellschaftlichen Diversifizierung bei, nicht zuletzt dadurch, dass er sich selbst in lockerer Entsprechung zu strukturellen gesellschaftlichen Unterschieden diversifiziert. Anders gesagt, in unterschiedlichen gesellschaftlichen Klassen werden unterschiedliche Möglichkeiten realisiert, das breite Angebot unter dem Dach des Protestantismus auf entsprechende Weise zu transformieren. Dies ist ein entscheidender Punkt für die gesellschaftspolitischen Wirkungen des Protestantismus in Lateinamerika, den wir weiter unten genauer betrachten werden. Zu dieser transformativen Anpassung an gesellschaftliche Strukturen gehört auch, dass die meisten (neo-)pfingstlichen und evangelikalen Kirchen (ähnlich wie früher schon der Historische Protestantismus) ihre Negation des gesellschaftlichen Lebens aus einer Position der Sekte²³ aufgegeben haben und sich auf dem Entwicklungsweg zu einer Denomination befinden, was heißt, dass sie sich in die Gestaltung der Gesellschaft einbringen. Etwas gewagt könnte man von der Herausbildung eines hochgradig differenzierten volkскirchlichen Feldes sprechen. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, dass mit

23 Der Begriff ist nicht pejorativ, sondern strikt in seinem soziologischen Sinn zu verstehen.

der dritten Generation protestantischer Lebensgeschichten die Erfahrung des lebensgeschichtlichen Bruchs einer Konversion bei vielen Mitgliedern durch die Erfahrung einer spezifischen religiösen Kontinuität ersetzt worden ist. Dazu gehört auch eine geringere religiöse Observanz bei fortbestehendem evangelikalem oder pfingstlichem Habitus. In Chile gibt es beispielsweise einen erklecklichen Anteil von Pfingstlern mit sehr geringem Gottesdienstbesuch. Der chilenische Religionssoziologe Cristian Parker Gumucio (2012, 41ff.) sieht eine Etablierung protestantischer Kirchen und deren Angleichung an gesamtgesellschaftliche Dynamiken zum großen Teil in diesem Generationswechsel begründet. Bessere schulische Ausbildung, ein breiteres Spektrum von sozialen Handlungsalternativen und ein stärkerer Einfluss der Massenkultur tragen dazu bei, dass die religiösen Dispositionen der Akteure sich immer stärker auf gesellschaftliche Prozesse beziehen und schließlich zum Einsatz kommen, um diese Prozesse mitzugestalten.

Die aktuellen Entwicklungstendenzen des Protestantismus in Lateinamerika lassen sich – nach dem Urteil von lateinamerikanischen Experten²⁴ – auf die folgenden zuspitzen, die besondere Beachtung verdienen.

- Etablierung und Institutionalisierung von neo-fundamentalistischen Organisationen, die politisch rechts stehen;
- gleichzeitige Zunahme von Grassroots-Gruppen mit den Arbeitsschwerpunkten auf Frauenemanzipation, Problemen der Jugend und Ökologie, die häufig größere Kirchen aufgrund von Meinungsverschiedenheiten verlassen;
- Herausbildung eines indigenen Protestantismus' mit einem eigenen sozio-politischen und ökologischen Profil;
- Entstehung eines akademisch aufgeklärten Pfingstlertums in der gebildeten Mittelschicht mit Interesse an sozialer Gerechtigkeit und Reformen (z.B in Organisationen wie der Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, RELEP).

Alle diese Prozesse lassen sich im Blick auf den Protestantismus interpretieren als eine weiterlaufende Transformation historisch gewachsener Dispositionen.

4.1.2.8 Historisch gewachsene Dispositionen

Ähnlich wie in den USA haben sich auch in Lateinamerika im Laufe der Jahrhunderte seit der Kolonisierung und aus den freien präkolumbischen Zeiten davor bestimmte Dispositionen herausgebildet, die für eine Einschätzung der Rolle des Protestantismus in der Politik von Bedeutung sind. Freilich sind dies nicht nur religiöse Dispositionen, sondern auch solche, die sich auf soziale Relationen allgemein oder, spezieller, auf das politische Feld beziehen. In Lateinamerika ist dieses gesellschaftliche Reservoir an Dispositionen keineswegs einheitlich.²⁵

24 Ein Workshop über Religion in Lateinamerika mit einer Gruppe lateinamerikanischer Experten, eingeladen durch das Auswärtige Amt und das ifa-Institut für Auslandsbeziehungen in Berlin, Februar 2019.

25 Eine ausführliche Reflexion über »Transformation durch Verflechtung« von religiösen Dispositionen findet sich in Schäfer 2020a.

Heute finden sich widersprüchliche Dispositionen und Praktiken insbesondere bei protestantischen Akteuren. Der Protestantismus in Lateinamerika war (und ist es bis zu einem gewissen Grad noch heute) einerseits US-amerikanisch geprägt, andererseits aber einem starken Druck zur Transformation zwecks Anpassung an die lateinamerikanischen Existenzbedingungen ausgesetzt. Anders als in den USA ist der Protestantismus nicht die dominante Konfession, sondern eine subordinierte, deren religiöse Dispositionen sich nicht ohne Einfluss der dominanten Dispositionen, Praktiken und Institutionen des Katholizismus entwickeln können. Zudem haben in Teilen des Kontinents kulturelle und religiöse Dispositionen der indigenen und afroamerikanischen Bevölkerung einen beträchtlichen Einfluss auf die Entwicklung des Protestantismus. Um unter diesen Umständen spezifische protestantische Dispositionen ausmachen zu können, müssen zunächst die historischen Vorbedingungen skizziert werden.

Rahmenbedingungen In Lateinamerika prägt der Katholizismus im Zusammenspiel mit den spanischen und portugiesischen Monarchien – und nicht etwa radikale religiöse Dissidenten wie in den USA – zunächst die koloniale Gesellschaft. Zum Prototyp dieser Gesellschaftsform wird die Hacienda, ihre Hierarchie, ihre korporatistischen Verantwortungsbeziehungen und ihre religiöse Absicherung durch direkte Legitimation seitens der Katholischen Kirche (jede Hacienda hat eine Kapelle) sowie durch die Homologie der Herrschaftsstruktur. Die Hacienda verschwindet mit dem späten 19. Jahrhundert als Institution bzw. als Dispositiv;²⁶ aber von ihr geprägte Dispositionen wirken noch lange nach: die Orientierung an Hierarchien und starken korporatistischen Strukturen in Familie, Wirtschaft, Religion und Politik; die Zentralität von groß-familiären Beziehungen anstelle von Individualismus sowohl in der Oberschicht wie in der Unterschicht; Undurchlässigkeit der Klassengrenzen für sozialen Aufstieg. In den Prozessen der Refeudalisierung werden entsprechende Dispositionen in ganz neuer Weise mit neoliberaler Logik zu einem modernen Autoritarismus transformiert. Für die Politik bleibt festzuhalten, dass in Lateinamerika – anders als in den USA – der starke Staat traditionell eine Selbstverständlichkeit ist, was jedoch nicht heißt, dass der Wohlfahrtsstaat heute nicht von mächtigen Interessengruppen bekämpft würde. Für die Religion liegt die Affinität der Hacienda-Dispositionen zum hierarchisch organisierten Katholizismus auf der Hand. Im Blick auf die Pfingstbewegung ist schon in den 1970er Jahren festgestellt worden (Lalive d'Épinay 1969; 1975), dass Gemeinden bzw. Kirchen die Funktionen der verlorenen Hacienda übernehmen. In Brasilien sieht man einen ähnlichen Effekt in der Rolle der »Pastores presidentes«, die ihre Kirchen wie Fazendas führen.

Mit den antikolonialen Kämpfen und den sich etablierenden liberalen und nationalistischen Regierungen im 19. Jahrhundert ist der Konflikt mit den Repräsentanten des Kolonialsystems nicht (wie in den USA) erledigt. Vielmehr schreibt sich die Spannung

26 Kaltmeier (2016a, 2. Teil) begreift nach Foucault die Hacienda als ein »Dispositiv«, also als eine unterscheidbare soziale Einheit, die aus Institutionalität, wiederkehrenden Praktiken und entsprechenden Dispositionen der Akteure besteht. Geht man davon aus, dass Habitus das Ende von ihnen entsprechenden Strukturen überdauern können (Hysteresis-Effekt, Bourdieu), so liegt es nahe, die Einstellungen und Verhaltensweisen der Hacienda auch unter veränderten gesellschaftlichen Strukturen noch vorzufinden.

zwischen ursprünglich kolonial orientieren, konservativen und mit der traditionellen Katholischen Kirche verbundenen Kräften auf der einen Seite und den ursprünglich anti-kolonialen, wirtschaftsliberalen und kapitalistischen Kräften bis heute fort. Die vor allem auf Wirtschaft bezogene Liberalität schließt Diktatur als Regierungsform keineswegs aus. In religiöser Hinsicht besteht zwar eine Affinität des Liberalismus zum Protestantismus; wichtiger aber ist die Durchsetzung der Laizität des Staates in vielen Ländern und damit die Entfernung der katholischen Präsenz aus dem politischen Feld. Die Laizität in Lateinamerika ist das Resultat eines blutigen Kampfes zur Beendigung des Kolonialregimes und Gegenstand fortdauernder, teilweise gewalttätiger Auseinandersetzungen zwischen zwei Fraktionen der herrschenden Klassen. Sie ist also in viel höherem Maße ein Politikum als dies in den USA der Fall ist, wo der Erste Verfassungszusatz ein Gegenstand politischer Debatte war, von der öffentlichen Debatte ohnehin konstant unterlaufen wurde und heute unter fundamentalistischen Versuchen einer religiösen Reform der Verfassung wiederum zum Gegenstand religiöser Einflussversuche geworden ist.

Des Weiteren drückt sich der strukturell fest etablierte und klerikal abgeseignete Klassengegensatz auch in der politischen Organisation des Widerstandes von unten in stabilen sozialistischen und kommunistischen Parteien und Bewegungen aus, und zwar sowohl in den Städten wie auf dem Land. Dies hat verschiedenste Effekte auf das religiöse Feld. Der stärkste dürfte die Veränderung des Katholizismus durch die Befreiungstheologie und deren Basisorganisationen sein. Im Protestantismus kommt es einerseits zu Affinitäten mit politischen Parteien der Linken (z.B. APRA in Peru, PRD in Mexiko), vermutlich aus den homologen Positionen der beiden marginalen Akteure im Verhältnis zu den herrschenden Schichten. Andererseits entsteht aus der Ähnlichkeit der Position auch objektive Konkurrenz. Typisch ist die Konkurrenz zwischen pfingstlichen Kirchen (die eine hohe Frequenz von Gottesdiensten auch in der der Woche haben) und der Arbeiterbewegung um die Zeit, die Arbeiter hier wie dort investieren konnten bzw. wollten, wie sie etwa in Chile zwischen den starken Bergbau-Gewerkschaften und Pfingstkirchen beobachtet werden konnte.

Rassismus haben wir in den USA als einen prominenten Erklärungsfaktor für religiöse Konflikte identifiziert. Rassismus ist auch in Lateinamerika ein wichtiger Faktor. Allerdings ist in den USA durch die quasi-Vernichtung der heimischen Bevölkerung, die Sklaverei und die institutionalisierte Diskriminierung bis in die 1960er Jahre eine sehr viel brutalere Segregation vorgenommen worden und die Rassendifferenz ist auch für Kirchenzugehörigkeit (Black Churches) ein bestimmender Faktor. Ähnlich verhält es sich mit christlichen Einwanderern aus Lateinamerika oder Asien. In Lateinamerika hat bei allem Rassismus dennoch eine sehr viel stärkere biologische und kulturelle »*Mestizaje*« stattgefunden, eine ethnische Mischung, die teilweise sogar programmatischen Charakter hat (der *indigenismo* in Mexiko oder in Brasilien die *morenidade*).²⁷ Man muss nicht mit allen Positionen des brasilianischen Ethnologen Darcy Ribeiro (D. Ribeiro 1980; 1983) übereinstimmen, um mit ihm die kulturelle Hybridisierung und damit die Entstehung einer eigenen, mestizischen Kultur als einen für Lateinamerika entscheidenden zivilisatorischen Prozess zu betrachten. Gleichwohl ist dieser Prozess an der re-

27 ...wieviel Euphemismus immer auch dahinter stecken mag.

ligiösen Hierarchie insbesondere der Katholischen Kirche aufgrund ihrer Verankerung in der Oberschicht lange Zeit vorüber gegangen. Die Katholische Kirche hat folglich immer noch eine überwiegend weiße Hierarchie, aber doch auch integrative Pastoralarbeit (*pastoral indígena*) und Symbolik entwickelt (z. B. die Jungfrau von Guadalupe und andere dunkelhäutige Madonnen) sowie Nachwuchs im Priesteramt aus verschiedenen ethnischen Gruppen und sozialen Klassen. Im Protestantismus sind die meisten Mitglieder als Personen aus der Unter- und Mittelschicht ohnehin fast vollständig Mestizen oder Schwarze. Nur in einigen Neopfingstkirchen (der Formation MANAGEMENT) ist eine ethnische Beschränkung auf vorwiegend weiße Personen objektiv feststellbar, wobei die subjektive Bedeutung dieser Tatsache für die meisten Mitglieder von geringer Bedeutung zu sein scheint.

Eine sehr wichtige Rahmenbedingung für die hauptsächlich aus den USA kommende protestantische Mission in Lateinamerika ist die neokoloniale Dominanz der USA über Lateinamerika in fast allen Feldern gesellschaftlicher Praxis, insbesondere in der Wirtschaft. In Fortführung der hemisphärischen Politik der Monroe-Doktrin und im Interesse eines ungehinderten Zugriffs auf günstige Rohstoffe hat es seit dem 19. Jahrhundert zahllose militärische und politische Übergriffe der USA auf Lateinamerika gegeben. Diese Dominanz läuft nur selten auf das Replizieren US-amerikanischer Kultur hinaus, wie das etwa in neopentekostalen Kirchen der modernisierenden oberen Mittelschicht der Fall ist. Häufig wird die Dominanz der USA stillschweigend oder auch laut protestierend abgelehnt. Lapidar gesagt: *gringos* sind nicht beliebt. Dies hat Effekte auf den Protestantismus, gegen den zunächst die katholische Hierarchie und später auch politische Bewegungen den Verdacht auf Zusammenarbeit mit US-amerikanischen Geheimdiensten ins Feld geführt haben. Insbesondere seit Beginn der 1960er Jahre distanziert sich jüngeres nationales Führungspersonal protestantischer Kirchen von US-amerikanischen Missionaren und oft auch vom US-amerikanischen Kulturmodell.

Bekehrung und Mission Ein Faktor von höchster Bedeutung ist, dass der Protestantismus in Lateinamerika nicht wie der in den USA die Kolonial- und Postkolonialgeschichte geprägt hat, sondern fremd in eine katholisch geprägte Kultur hineingekommen ist. Er ist also keineswegs von Anfang an von Bedeutung für die Politik, sondern muss zunächst über Bekehrungsmision überhaupt erst eine einigermaßen signifikante Position in der Gesellschaft erkämpfen. Dementsprechend ist für den größten Teil des lateinamerikanischen Protestantismus' bis heute die Bekehrung von Katholiken auf der Suche nach neuen Anhängern zentral, während sich der US-amerikanische Protestantismus unmittelbarer politisch agiert. Die sich aus dem Bekehrungseifer ergebende Spannung zwischen Protestantismus und Katholizismus im religiösen Feld lässt sich nur punktuell überwinden, beispielsweise in der Kooperation bezüglich dritten, politischen Themen wie zum Beispiel im Kampf um restriktive Abtreibungsgesetze oder um soziale Gerechtigkeit. Verbreitet ist der Versuch, Bekehrungsmision und einen Diskurs über die eigene soziale und politische Bedeutung miteinander zu versöhnen, indem behauptet wird, die gesellschaftlichen Probleme lösten sich von selbst, wenn nur möglichst alle Menschen zum Protestantismus konvertierten.

Exklusivität und Bund Die für den US-amerikanischen Protestantismus zentralen religiös-politischen Vorstellungen des *American exceptionalism*, des Bundes Gottes mit dem Volk der Siedler und des daraus abgeleiteten *manifest destiny*, der offensichtlichen höheren Bestimmung der USA, sind nicht einfach auf den Protestantismus in Lateinamerika übertragbar. Im Selbstverständnis des US-amerikanischen Protestantismus und seiner Missionare liegt die göttliche Mission bei den USA, nicht bei lateinamerikanischen Ländern. Diese sind nur Adressaten des Herrschaftsanspruchs der USA über die westliche Hemisphäre. Im zivilisatorischen Anspruch der frühen protestantischen Missionare in Lateinamerika schwang die Vorstellung vom *Manifest Destiny* der USA mit, aber eben als Motivationshintergrund der Missionare, nicht der Missionierten. Heute kann man allenfalls von einer subordinierten Identifikation mit dem US-amerikanischen Anspruch bei den Neopentekostalen der oberen Mittelschicht sprechen. Sie identifizieren sich mit dem Kulturmodell der USA, insbesondere mit dem Neoliberalismus, geben sich in ihrem jeweiligen nationalen Kontext als Botschafter des nordamerikanisch-protestantischen *way of life* und versuchen auf diese Weise, symbolisches Kapital der USA auf sich selbst zu übertragen. Die Idee eines nationalen *manifest destiny* mit dem Ziel der Herrschaft über die gesamte Hemisphäre wird nicht einmal im Brasilien Bolsonaros geäußert. Dementsprechend gibt es auch keine Widersprüche zwischen Tendenzen zum Kreuzzug oder zur Isolation, wie sie den US-amerikanischen Protestantismus gelegentlich heimsucht.

Allerdings nehmen manche Megachurches ihren starken Zuwachs an Besuchern zum Anlass, schlicht aber unverblümt die große Verheißung Gottes auf ihrer Organisation zu sehen und auf ihr Land zu übertragen. Dies ist der Fall in der Selbstdarstellung der Casa de Dios des *Prosperity*-Predigers Cash Luna²⁸ in Guatemala und in ganz besonderem Maße der Igreja Universal do Reino de Deus, die in São Paulo einen gewaltigen Nachbau des davidischen Tempels in Jerusalem als Beweis für die eigene Stellung in der semitisch-christlichen Heilsgeschichte gebaut hat.

Wenn auch der Exklusivitätsanspruch der Pilgrim-Tradition sich der Übertragung sperrt, so können lateinamerikanische Protestanten doch das calvinistische Motiv des Bundes Gottes mit einem Volk auf sich selbst übertragen. Nur ist es dann nicht mehr der Bund mit den USA, einer Nation mit Territorium und Herrschaftsstrukturen, sondern mit einem kollektiven Akteur subordinierter Position in einer vornehmlich ablehnenden Gesellschaft. Freilich wird in zunehmendem Maße davon gesprochen, dass Gott durch die Protestanten – vornehmlich die der Formationen GESETZ und MANAGEMENT – die jeweiligen Länder segne und über freundliche Vermittlung durch sein neues Personal einen Bund auch mit diesem Land eingehen möchte. Es liegt auf der Hand, dass ab einem gewissen öffentlichen Gewicht durch eine Reihe von Faktoren der Anspruch erhoben werden kann, wichtig für das Land zu sein und es deshalb zu verdienen berücksichtigt zu werden. Dieser Anspruch wird religiös formuliert.

28 Der Vorname Cash ist angeblich nicht so sehr ein Werbetrick, sondern soll auf einen Sprachfehler des Carlos Luna als Kind zurückgehen, der die korrekte Aussprache des Vornamens unmöglich machte.

Schrift und Offenbarung Eine dem US-amerikanischen Calvinismus eigene Überzeugung spielt in Lateinamerika für die politische Projektion des Protestantismus eine wichtige Rolle. Es ist die Annahme, dass Gottes Gesetz für gesellschaftliche und politische Angelegenheiten die passenden Regelungen bereithalte. Dies zieht weitere Konsequenzen nach sich. Die erste ist die Rolle der Bibel in diesem Zusammenhang; die zweite ist die Rolle direkter Offenbarung göttlicher Wahrheit.

Die Bibel ist im lateinamerikanischen Protestantismus, außer in der Neopfungsbewegung (MAN), zentral und wird im Allgemeinen in der Tradition des US-amerikanischen Biblizismus ausgelegt. Allerdings spielt der in den USA seit dem späten 19. Jahrhundert tobende Kampf zwischen Wissenschaft und biblischer Wahrheit in Lateinamerika kaum eine Rolle. Hier geht es eher um die praktische Anwendung biblischer Diskurse als göttliches Gesetz in der Gesellschaft. Diese Funktion spielt eine wichtige gesellschaftliche Rolle, insofern als Prozesse unübersichtlichen und raschen gesellschaftlichen Wandels als Unordnung erfahren werden, die nach einer ordnenden Macht ruft. Zudem kann man zwischen katholischen und evangelikalen (GES und JEN) Gläubigen eine funktionale Homologie feststellen: was den Protestanten die Bibel als Gesetz und ordnende Macht, ist den Katholiken ihre Bischofskonferenz und der Papst.

In der Pfungsbewegung und insbesondere in der Neopfungsbewegung spielt die Annahme direkter göttlicher Offenbarung eine mindestens ebenso große Rolle wie die Schrift. Während in der Pfungsbewegung in den unteren Schichten direkte Offenbarungen beispielsweise durch Propheten meist im Kontext von Seelsorge und Heilungspraktiken verwendet wird, dient sie bei Neopfungstlern in Mittel- und Oberschicht gern auch als Wahrheitsgarant für die Beurteilung politischer Lagen und wird für die Empfehlung politischer Strategien verwendet. Das ähnelt dem Gebrauch von »Offenbarungen« durch religiöse Experten in den USA, hat aber in Lateinamerika wegen der Spannung zum Katholizismus weitaus größere Probleme, als plausibel angesehen zu werden.

Teufel und Dämonen Die Heerscharen der Finsternis, wie sie im US-amerikanischen Puritanismus gepflegt wurden und bis heute in der religiösen Rechten sehr lebendig sind, spielten im lateinamerikanischen Protestantismus zunächst eine untergeordnete Rolle. Insbesondere wurden sie nicht für politische Diskurse herangezogen. In der lateinamerikanischen Pfungsbewegung, die anfänglich nur in der Unterschicht verankert war, wurde und wird der Diskurs über Dämonen allenfalls im Zusammenhang mit schwer zu kurierenden physischen und psychischen Krankheiten verwendet und mit Wunderglaube verbunden. Darin ist sie dem Volkskatholizismus ähnlich. Wie in den USA wurde der Zusammenhang des Höllen- und Dämonendiskurses zur Politik erst in den 1980er Jahren hergestellt durch Organisationen der Formation MANAGEMENT in der oberen Mittelschicht, zunächst und vor allem in Guatemala. Das Motiv der geistlichen Kampfführung zwischen Engeln und Dämonen – in der US-amerikanischen Neopfungsbewegung vom charismatisierten Evangelikalen C. Peter Wagner kreiert und propagiert – trug dazu bei, Konflikterfahrungen des *Counter insurgency*-Krieges durch Verteufelung der gesellschaftlichen Gegner religiös zu bearbeiten. Es lässt sich flexibel auf verschiedenste Konfliktlagen übertragen und setzt nichts weiter voraus als ein gediegenes

charismatisches Selbstbewusstsein und einen Mangel an ethischem und theologischem Skrupel.

Zeit und Reich Gottes Millenarismus und die Prägung des Zeitverständnisses durch diese Doktrin spielen im lateinamerikanischen Protestantismus eine große Rolle. Eine Anknüpfung an indigenen, afroamerikanischen oder volkscatholischen Messianismus oder Millenarismus erfolgt dabei aber gerade nicht. Auch besteht im lateinamerikanischen Protestantismus nicht die Spannung zwischen der Zukunft eines wie immer gearteten tausendjährigen Reiches und der idealen Vergangenheit des reinen Puritanismus. Die millenaristische Sicht in die Zukunft unterscheidet sich ähnlich wie in den USA stark nach den Klassenpositionen der unterschiedlichen religiösen Akteure. Die mit dem Prämillenarismus verbundene Hoffnung auf ein besseres Jenseits findet sich eher in der Unterschicht und der Formation *JENSEITSHOFFNUNG*. Postmillenaristische Utopien von einem Tausendjährigen Reich auf der Erde unter Führung der wahren Christen finden sich – in Anlehnung an den positivistischen Evolutionismus des 19. Jahrhunderts – eher in Neopfingstkirchen der oberen Mittelschicht (*MAN*). Dort stößt man auch auf die theokratische Umwandlung des Postmillenarismus' zur *dominion*-Doktrin, das heißt zu einer politischen Theokratie neopentekostaler Kirchen in real existierenden, aktuellen Staatswesen.

Einen vollkommen anderen Zugang zu religiösen Zukunftsvorstellungen bietet die aus der katholischen Befreiungstheologie stammende Eschatologie des Reiches Gottes und der Befreiung, so wie sie in Teilen des Historischen Protestantismus und in protestantischen Initiativgruppen (*WER*) in Lateinamerika verstanden wird. Die Besonderheit dieser Richtung protestantischer Praxis (*WER*) besteht darin, dass im Laufe von etwa zwei Jahrzehnten ähnlicher Praxis religiöse Dispositionen der Befreiungstheologie sowie solche des *Social Gospel* im Historischen Protestantismus zueinander anschlussfähig geworden sind. Zudem sind die praktischen Ähnlichkeiten theologisch reflektiert worden mit dem Ergebnis der Entstehung einer protestantischen und ökumenisch orientierten Befreiungstheologie. Hier existiert auch eine inhaltliche Parallele zu den schwarzen Kirchen in den USA, die sich übrigens auch darin äußert, dass protestantische Initiativen dieses Typs in Lateinamerika gelegentlich auf den Namen Martin Luther Kings als Emblem von Organisationen oder Programmen zurückgreifen (z.B. das Centro Martin Luther King in Kuba). Die Kirchen des *Mainline* Protestantismus der USA stehen dieser neuen Linie des lateinamerikanischen Protestantismus ebenfalls nahe. Ein wichtiger Unterschied besteht allerdings in der sozialen Position beider. Während das *Social Gospel* in den USA vom *Mainline* Protestantismus der (oberen) Mittelschicht vertreten wird, gehören die lateinamerikanischen Gruppierungen des Historischen Protestantismus eher der unteren Mittelschicht und Unterschicht an. Diese Positionsunterschiede haben Effekte auf politische Handlungsmöglichkeiten und Perspektiven, weshalb wir in Bezug auf Lateinamerika nicht von *Social Gospel* sprechen werden.

Perfektionierung und Prosperität Eine breite Tradition eines evolutionistischen und kulturell bestimmenden Perfektionismus gibt es in Lateinamerika nicht. Die aus dem Methodismus stammende Idee der fortschreitenden Heiligung – in manchen, quantita-

tiv aber unbedeutenden methodistischen Gemeinschaften als moralische Verbesserung vertreten – hat sich in Lateinamerika, ähnlich wie in den USA, in zwei Richtungen transformiert. Bei Protestanten der Unterschicht (GES und JEN) wird Heiligung vor allem mit einer disziplinierten, an kirchlichen Verhaltensnormen ausgerichteten Lebenspraxis verbunden. Aufgrund der relativen Marginalität des Protestantismus und den geringen politischen Handlungschancen einer Unterschichtsklientel findet hier kaum eine Übertragung von Heiligungsidealen auf die gesamte Gesellschaft statt. Eine solche Übertragung findet sich in der zweiten Entwicklungsrichtung des Perfektionierungsgedankens, einem evolutionistischen und besitzindividualistischen Konzept von Prosperität in Organisationen der oberen Mittelschicht (MAN), das in der Öffentlichkeit als Modell für nationale Entwicklung gepriesen wird. Da diese Organisationen und ihre Experten entsprechende Handlungschancen haben, wird hier durchaus die Übertragung in die Politik gesucht. Eine neuere Entwicklung ist die Verwendung des Prosperitätsversprechens durch neopfingstliche Organisationen in der Unterschicht. Die evolutionistische Logik ist hier von sehr geringer Bedeutung. Wohlstand und Gesundheit dienen stattdessen als Zielvorstellung, die ein vom ökonomischen Misserfolg geprägtes Leben konterkariert und zugleich begründet, warum eine Austreibung von Dämonen des Misserfolgs aus den Kirchgängern durch die Experten vonnöten ist.

Individualismus und Kommunitarismus Während sich in den USA ein lange bestehender Gegensatz zwischen einem eher urbanen Besitzindividualismus und einem eher ruralen Kommunitarismus findet, ist die Spannung in Lateinamerika anders gelagert. Sie vollzieht sich zwischen einem kulturell verankerten, nicht zuletzt auf den katholischen Korporatismus sowie sozialistische und indigenistische Bewegungen zurückgehenden Kommunitarismus auf der einen Seite und einem von Protestanten und Liberalen erst importierten Heils- und Besitzindividualismus auf der anderen Seite. Heilsindividualismus mit seiner Betonung der individuellen Konversion findet sich dementsprechend häufig in der Ablehnung kollektiv orientierter Politiken sozialer Gerechtigkeit mit dem Argument, dass die individuelle Bekehrung des Herzens schon die gewünschten gesellschaftlichen Auswirkungen haben werde.²⁹ Die besitzindividualistische Variante wird durch Organisationen der Formation MANAGEMENT als »*Evangelio de la prosperidad*« vertreten. Enge Kooperation dieser Organisationen mit Experten in den USA und eigene Weiterentwicklungen der *Prosperity*-Ideologie laufen in der Regel auf die religiöse Transformation der neoliberalen Variante des Besitzindividualismus hinaus: Reichtum wird per se als religiös legitim und erstrebenswert ausgewiesen (auch wenn leistungslos oder bei Nicht-Gläubigen vorhanden); das Reichtumsversprechen für die präventive Klientel wird an die Leistung des Spendens gebunden; und ausbleibender Erfolg

29 Wenn man davon ausgeht, dass die Zielvorstellung eine vollständig bekehrte Gesellschaft mit entsprechend kontrollierten politischen Institutionen ist, so kann man hier von einem stillschweigend theokratischen Konzept sprechen. Praktisch ist es zwar nicht so, dass heilsindividualistische Kirchen quasi automatisch der theokratischen *Dominion*-Doktrin nahestehen. Es besteht aber die genannte Affinität zwischen religiösen Dispositionen, die sich unter gegebenen Umständen zur theokratischen Mobilisierung nutzen lässt.

wird auf mangelnden Glauben und fehlende Spendenbereitschaft der Klienten zurückgeführt.

Emotion und Macht Während sich in den USA emotionalistische Praxis immer stärker in der Formation MANAGEMENT bei *Prosperity*- und INC-Organisationen konzentriert und in der protestantischen Unterschicht eher autoritärer Evangelikalismus (GES) vorherrscht, ist Emotionalismus in Lateinamerika schichtenübergreifend zu beobachten. Der Kontext, in dem kleine Pfingstgemeinden (JEN und WER) operieren, ist dem der frühen Pfingstbewegung in den USA ähnlich, und die emotionsgeladene Ritualpraxis trägt in ähnlicher Weise zur Kompensation sozialer Randständigkeit bei. Interessanterweise lässt sich in Lateinamerika ebenfalls eine Routinisierung ritueller Praxis bei etablierten Pfingstgemeinden der unteren Mittelschicht (GES) feststellen, wodurch evangelikale Schriftorientierung an die Stelle des Emotionalismus tritt. In der Neopfungstbewegung der (oberen) Mittelschicht (MAN) dient emotionalistische Praxis – ähnlich wie in den vergleichbaren Organisationen in den USA – zur unmittelbaren religiösen Legitimation der Ansichten, sozialen Stellung und Präention der Klientel. Zudem bietet die besondere Bedeutung des (religiösen) Gefühls den Experten vielerlei Möglichkeiten zur politischen Manipulation, indem rationale und auf Verifizierung durch Fakten bauende Argumentation durch Aufheizen von Emotionen ersetzt wird.

Eroberung statt Triumph Abschließend sei noch Bezug genommen auf die Beschreibung der Identität weißer US-amerikanischer Protestanten durch den Begriff des »*chosen triumph*« (siehe oben, 3.3.1). Davon kann man selbstverständlich im Blick auf den lateinamerikanischen Protestantismus nicht sprechen. Vielleicht kann man aber im Blick vor allem auf das Selbstverständnis der politisch Aktiven unter den Protestanten von »*chosen conquest*« sprechen, der Eroberung als der für sich selbst gewählte Praxisform.

4.2 Statistische Übersicht Lateinamerika: variierende Diversität

Das religiöse Feld in Lateinamerika ist ähnlich stark fragmentiert wie das in den USA. Das bringt auch hier wieder Probleme mit der Statistik (siehe Kasten 4.1: »Probleme statistischer Daten«). Im Kontext der Einführung in die Methode (2.2), haben wir bereits einige sozio-strukturellen Merkmale des lateinamerikanischen Protestantismus am Beispiel Guatemalas thematisiert. Hier soll eine an statistischen Daten orientierte Übersicht das Panorama vervollständigen.

Kasten 4.1: Probleme statistischer Daten.³⁰

Freston macht auf Probleme von Statistiken in Lateinamerika aufmerksam. Ähnliche Kautelen gelten auch für die relativ kohärenten Daten des Pew Research Center und letztlich auch für die USA. Wie wird beispielsweise die – systematisch gesehen sinnvolle – Kategorie »Renewalist« in Umfragen semantisch so vermittelt, dass sich Befragte zuordnen können? Sind »Charismatics« immer Katholiken, oder fühlen sich auch Neopentekostale

angesprochen, die – wie der Verfasser aus vielen Interviews weiß – ihrerseits aber auf gar keinen Fall als Pfingstler wahrgenommen werden wollen? Wird überhaupt Mehrfachmitgliedschaft bzw. Mehrfach-Engagement berücksichtigt? Generell ist das nicht der Fall. In den Zensen werden zudem häufig sinnlose Unterscheidungen eingeführt, so dass neben der Kategorie »Evangélico« zum Beispiel weitere wie »Bautista« oder »Metodista« auftauchen. Wie lässt sich politische Neigung mit Zugehörigkeit zu einer relevanten religiösen Formation in Beziehung setzen? Mit Surveys ist Letzteres generell nur sehr eingeschränkt möglich. Dazu sind tiefer gehende Untersuchungen nötig, wie das Team des Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRuS) an der Universität Bielefeld sie in Guatemala und Nicaragua durchgeführt hat.

Wichtig ist dabei, dass die Fragmentierung in Lateinamerika sich auf eine gänzlich andere Weise zeigt als in den USA. Wir hatten in den USA durch die nähere Betrachtung der Geschichte religiöser Praxis und der Formationen religiöser Akteure – entgegen anfänglicher Erwartung – starke Effekte der ethnischen (»*racial*«) Zugehörigkeit auf die religiösen und politischen Strategien der unterschiedlichen kollektiven Akteure festgestellt. In Lateinamerika ist dies nicht der Fall. Ethnische Zugehörigkeit und Diskriminierung spielen zwar in den Gesellschaften durchaus eine Rolle, insbesondere in den Andenländern sowie in Guatemala und Südmexiko. Sie haben die Herausbildung eines indigenen Protestantismus in den letzten drei bis vier Jahrzehnten begünstigt. Aber der Faktor mit der stärksten Erklärungskraft für die innere Differenzierung auf nationaler Ebene ist – entsprechend der ausgeprägten und sehr stabilen Klassengegensätze in Lateinamerika – die sozio-ökonomische Position und die ihr entsprechenden Handlungschancen. Danach kommen Faktoren wie die Stärke der Katholischen Kirche sowie – dazu komplementär – Dauer und Grad der laizistischen Orientierung des jeweiligen Staates und schließlich auch die ethnische Zugehörigkeit. Diese Faktoren schlagen sich auch im internationalen Vergleich nieder, den wir hier zunächst skizzieren.

4.2.1 Internationaler Vergleich

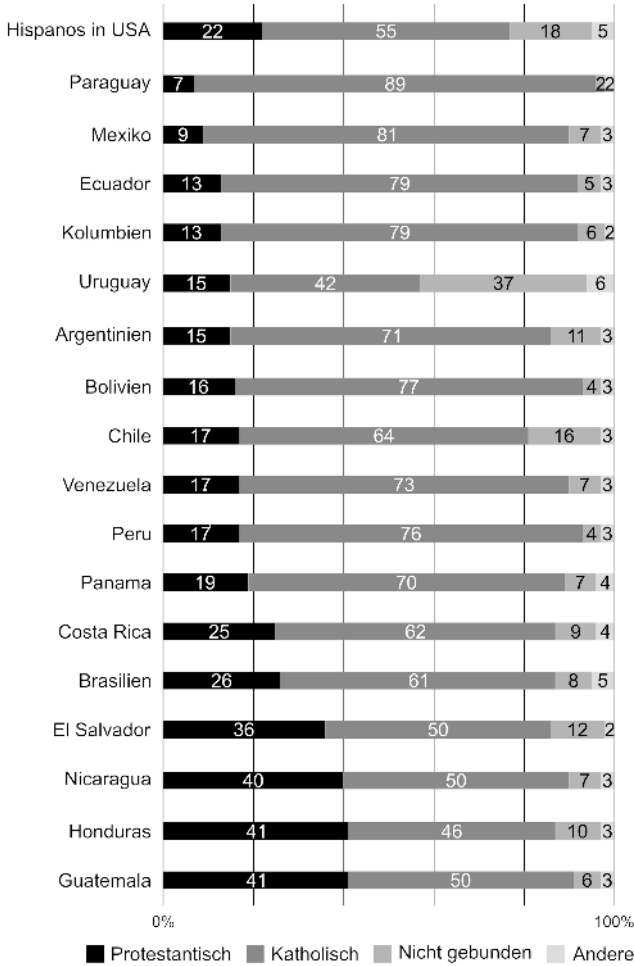
In ganz Lateinamerika steigt der nicht-katholische Bevölkerungsanteil mehr oder weniger stetig an. In einigen Ländern stark (z.B. El Salvador und Guatemala), in anderen nur sehr schwach (z.B. Mexiko und Paraguay). Auf jeden Fall nimmt der katholische Bevölkerungsanteil in Konkurrenz zum Protestantismus und zum ebenfalls zunehmenden Agnostizismus ab.

Ein statistischer Überblick anhand der relativ zuverlässigen Zahlen des Pew Research Centers von 2014 zeigt folgendes Bild. Guatemala liegt mit den anderen Ländern Zentralamerikas im Blick auf den protestantischen Bevölkerungsanteil (um die 40 %) an der Spitze des Subkontinents.³⁰ Paraguay und Mexiko haben mit 7 % bzw. 9 % den geringsten protestantischen Bevölkerungsanteil (trotz der mennonitischen Einwanderer in Paraguay). Brasilien liegt mit einem Anteil von 26 % im oberen Mittelfeld. Einen interessanten Ausreißer stellt Uruguay dar, und zwar aufgrund seines ausgesprochen

30 Freston 2012, 84ff.

31 Neuere Erhebungen in Guatemala nennen den noch höheren Prozentsatz von 45 %.

Abbildung 4.2: Religiöse Zugehörigkeit: Länder, Prozent der Bevölkerung (Pew Research Center 2014b, 12)



hohen Prozentsatzes an religiös nicht gebundenen Personen, zum größten Teil Agnostiker. Dies könnte an weniger prononcierten sozialen Gegensätzen liegen sowie an der frühen Herausbildung einer gebildeten Mittelschicht, die darüber hinaus noch stark an europäischen Gesellschaftsmodellen und der Aufklärungsphilosophie orientiert ist.

Was die Stärke des Protestantismus in Lateinamerika betrifft, könnte man auf den ersten Blick annehmen, dass die geographische Nähe der zentralamerikanischen Staaten zu den USA und somit zu deren Missionsorganisationen der stärkste Erklärungsfaktor für diese Struktur sei. Dem mag man einen gewissen Einfluss zurechnen, der sich allerdings schnell relativiert, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass die Mission und die Entwicklung lokaler protestantischer Organisationen im südlichen Lateinamerika

zunächst sogar schneller vonstattengingen.³² Die geografische Hypothese lässt sich vor allem im Blick auf Mexiko nicht halten, wo schon im 19. Jahrhundert eine sehr rege Missionstätigkeit stattfand³³ und bereits 1914 die autochthone Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús gegründet wurde. Genutzt hat es nichts. Der revolutionäre Staat wurde laizistisch, hat einen revolutionären Habitus in der mexikanischen Bevölkerung verankern können und auf verschiedene Weise die Arbeit sowohl der Katholischen Kirche wie auch die der Protestanten über fast das gesamte 20. Jahrhundert in sehr engen Grenzen eingegrenzt. Im Blick auf andere lateinamerikanische Länder dürften neben dem Grad des staatlichen Laizismus zudem auch die Art und Dichte der Verbindung zwischen Staat und Katholischer Kirche eine wichtige Rolle für die Entwicklung des Protestantismus gespielt haben und noch spielen. In Argentinien hat die Katholische Kirche beispielsweise immer noch verfassungsmäßig garantierte Vorrechte im Blick auf ihren rechtlichen Status; in Paraguay und Kolumbien ist die Religionsfreiheit erst zum Beginn der 1990er Jahre in der Verfassung verankert worden; in Brasilien definitiv erst 1988. In Guatemala hat die Katholische Kirche bereits mit der Verfassung von 1879 ihren Status als Staatsreligion verloren und 1884 auch offiziell darauf verzichtet. Im selben Jahrzehnt wurde von der liberalen Regierung der erste protestantische Missionar aus den USA eingeladen. Aber auch der rechtliche Status allein erklärt die Differenzen nur unzulänglich. De facto lassen sie sich nur mit umfassenden Studien zu einzelnen Ländern klären.

Zwei weitere und zusammenhängende, relativierende Aspekte des Zahlenwerks sollten noch beachtet werden. Mit der Zunahme von protestantischen und religiös nicht gebundenen sowie nicht-christlichen Sektoren in den Gesellschaften wird ein unterschiedlicher Grad an religiöser Differenzierung angezeigt. Dieser ist allerdings – außer in Uruguay – generell niedrig. Insbesondere kann man nicht davon ausgehen, dass diversifizierte Nicht-Gebundene sich leicht für ihre eigenen Zwecke mobilisieren, da diese Zwecke nur schlecht auf homogene Weise artikuliert werden können. Des Weiteren kann man annehmen – dies ist dem Verfasser aus seinen Feldforschungen bekannt –, dass dieser Personenkreis teilweise zwar keine Mitgliedschaftsbeziehungen, aber durchaus klientelistische Relationen zu religiösen Organisationen unterhalten kann. In diesem Fall ist es durchaus so, dass diese Personen ad hoc im Sinne bestimmter kollektiver Interessen mobilisiert werden können.

32 In Argentinien waren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts schon etwa 7 Missionsorganisationen im Einsatz. In Chile waren es 2 Missionen, und 1910 erfolgte bereits die Gründung der ersten lokalen Pfingstkirche (Metodista Pentecostal). In Brasilien waren im 19. Jahrhundert schon die American Bible Society, die Southern Presbyterians und die Southern Baptists aktiv. Bereits 1910 wurde von italienischen Einwanderern die pfingstliche Congregação Cristã do Brasil gegründet, und ab 1910 waren schwedische Pfingstmissionare bei der Gründung der ersten Assembleias de Deus aktiv. In Zentralamerika hingegen war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nur die ethnisch gebundenen Moravians (Böhmische Brüder) aktiv, in Guatemala nur die Presbyterianische Kirche, und in den anderen Ländern jeweils nur eine Mission.

33 1864 die American Bible Society und Baptist Church in Monterrey; dann Friends, Kongregationalisten, Northern Presbyterians, Southern and Northern Methodists, Southern Presbyterians und 1880 Southern Baptists sowie die Gründung eines ersten Dachverbandes bereits 1888.

Damit kommt die Mobilisierungskraft von *Pressure Groups* bei einer kleinen Zahl originärer Mitglieder zur Sprache. In Kolumbien gelang es bei nur 13 % protestantischem Bevölkerungsanteil einer Koalition aus neopfingstlichen Akteuren im Gleichklang mit konservativen katholischen Aktivitäten, ein »Nein« in der Volksabstimmung zum Friedensprozess zu provozieren und damit die Position der reaktionären Teile der Bourgeoisie zu unterstützen. Der bloße protestantische Bevölkerungsanteil sagt also ebenfalls recht wenig aus über die politische Schlagkraft der protestantischen Akteure. Diese wiederum hängt nicht zuletzt von der gesellschaftlichen Position ab, die diese Akteure einnehmen. Die Mitglieder kleiner Kirchen in Armenvierteln sind mit anderen Dingen als nationalen Kampagnen vollauf beschäftigt. Die Funktionäre großer und reicher Institutionen mit entsprechenden Verbindungen in die herrschenden Kreise einer Gesellschaft haben ihrer Position entsprechend wesentlich bessere Handlungschancen und nutzen sie für gewöhnlich auch. Die Länderanalysen werden das sehr deutlich zeigen.

Bei allen Unwägbarkeiten hinsichtlich der Interpretation der nationalen protestantischen Bevölkerungsanteile lassen sich doch die folgenden Festlegungen für unsere weiteren Untersuchungen treffen, die eine kontrastive Stichprobe von drei Ländern in den Mittelpunkt stellen werden.

- *Guatemala* ist aufgrund seiner starken protestantischen Prägung und dem durch Liberalismus gezeichneten politischen Profil sowie verschiedener soziodemografischer Charakteristika das Land unserer ersten Wahl.
- *Brasilien* liegt im Mittelfeld, was den Anteil der protestantischen Bevölkerung angeht. Darüber hinaus hat es aufgrund seiner spezifischen Bevölkerungsmischung besondere Charakteristiken, die eigene Beachtung verdienen.
- *Mexiko* weist einen sehr geringen durchschnittlichen Bevölkerungsanteil an Protestanten aus, und ist gerade deshalb sowie aufgrund seiner Wirtschaftskraft und seiner Lage von großer Bedeutung. Zudem ist Mexiko neben Uruguay das am stärksten laizistische Land des Kontinents.
- Weitere Länder können indes nur unter spezifischen Hinsichten berücksichtigt werden. Dies ist etwa für Kolumbien im Zusammenhang mit der Volksabstimmung über den Friedensprozess der Fall oder für Ecuador mit seinem ausgeprägten indigenen Protestantismus.

Die Überlegungen zum internationalen Vergleich der protestantischen Bevölkerungsanteile abschließend, kann die Frage gestellt werden, worauf die Entwicklung der religiösen Diversifizierung in Lateinamerika hinausläuft. Paul Freston (2012, 78ff., 84ff.), ein Politologe mit langer Erfahrung und intensiven Studien in Lateinamerika projiziert für die Zukunft ein Szenario, das volksskirchlichen Settings nicht unähnlich ist – bis auf den Faktor der extrem hohen institutionellen Diversität des protestantischen Bevölkerungsanteils. Freston geht davon aus, dass die Katholische Kirche in einigen Ländern bis unter 50 % der Gesamtbevölkerung schrumpfen könnte. Dieser Prozess ereignet sich im Übrigen schon in Guatemala, El Salvador, Nicaragua und Honduras. Damit wäre die Katholische Kirche eine Denomination unter anderen, wenn auch immer noch die stärkste. Zugleich würde damit aber auch das Wachstum protestanti-

scher Kirchen nicht mehr weiterlaufen. Allerdings ist eine solche Projektion nicht für alle Länder wahrscheinlich, wie wir auf den nächsten Seiten in einem kleinen statistischen Überblick sehen werden. Für Brasilien jedenfalls sagt Freston voraus, dass der katholische Bevölkerungsanteil in den nächsten Jahrzehnten auf unter 45 % fallen wird; dass aber diese Katholische Kirche nicht zuletzt durch die Charismatiker eine Revitalisierung missionarischer Aktivitäten erfahren wird. Der Protestantismus dürfte mit einem ähnlichen Prozentsatz an der Bevölkerung ins Wachstumsplateau eintreten; damit wäre er stabilisiert, seiner Wachstumsdynamik beraubt und zusätzlich weiterhin fragmentiert.

Protestantische Visionen, durch die schiere Masse an Konvertiten Kontrolle über ganze Gesellschaften zu erlangen, wären auf dem Wachstumsplateau ausgeträumt. Auch eine goldene Vergangenheit, wie die in den USA von vielen Evangelikalen phantasierte, gibt es für die Protestanten in Lateinamerika nicht. Unter solchen Bedingungen wird die kirchliche Arbeit auch der Protestanten neu zu definieren sein. Für den Zugriff protestantischer Akteure auf die politische Macht bedeutet dies, dass sie die sozialstrukturellen Differenzen für ihre politischen Mobilisierungsstrategien stärker in Betracht ziehen müssten. Dies wäre die Aufgabe aufmerksamer politischer Strategen; doch momentan scheinen nur Wenige so weit zu sein.

Für die religionssoziologische Betrachtung der gesellschaftspolitischen Aktivitäten religiöser Akteure ist die Sozialstruktur indes generell ein unverzichtbarer Untersuchungsaspekt. Nur Klarheit über den Zusammenhang zwischen objektiver sozialer Positionierung religiöser Formationen und deren religiösen Habitüs und Diskursen erlaubt auch Klarheit über deren politische Handlungsmöglichkeiten.

4.2.2 Innerstaatliche Differenzen und Migration

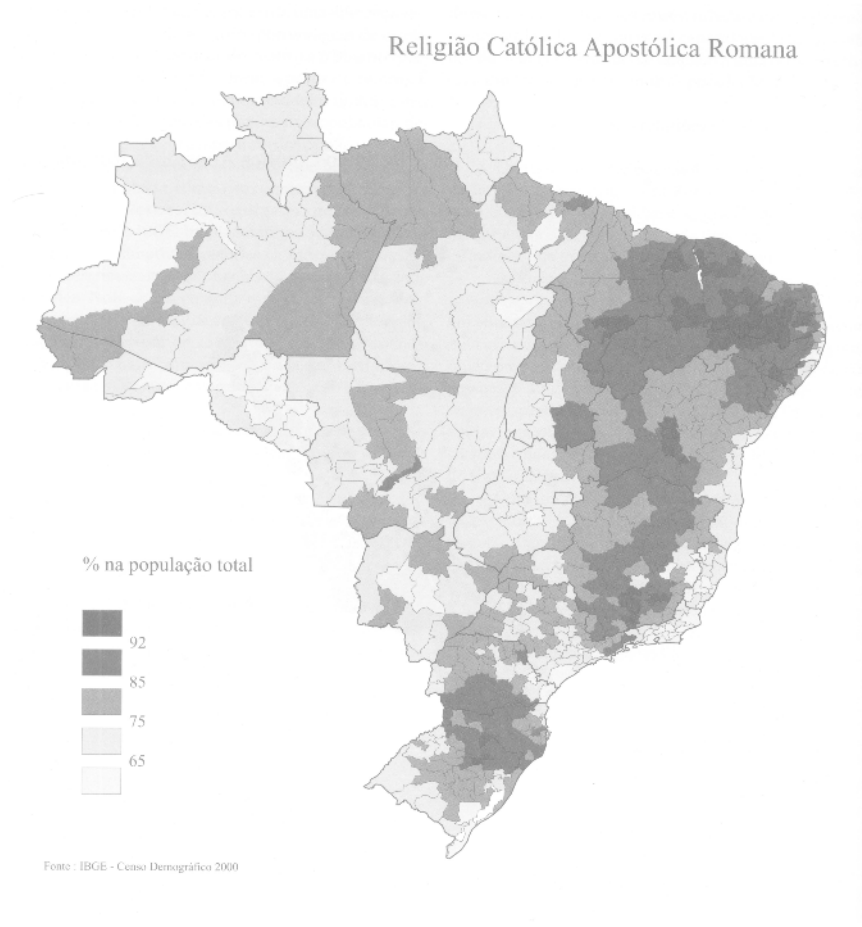
Zwischenstaatliche Differenzen sind nur bedingt signifikant, wenn innerstaatliche Prozesse eine entscheidende Rolle spielen. In Mexiko etwa ist mit 9 % der protestantische Bevölkerungsanteil national sehr niedrig. Am niedrigsten liegt er in der traditionalistischen und bürgerlichen Region des Bajío (Teile von Aguascalientes, Guanajuato, Jalisco und Querétaro), die überdurchschnittliche Lebensqualität aufweist. Für die Großregion um Chiapas, Tabasco und Campeche hingegen wird von mexikanischen Untersuchungen der protestantische Bevölkerungsanteil mit circa 30 % beziffert.³⁴ Auch kann man sehen, dass in diesen Gebieten der Grad der Marginalität im nationalen Vergleich sehr hoch ist.

Es ist aber kein universales Gesetz, dass der protestantische Bevölkerungsanteil in Regionen besonderer Marginalisierung besonders hoch sei. Die Differenzen auf nationaler Ebene können verschiedene Gründe haben. Gleichwohl ist ein sehr wichtiger Faktor verstärkte Konversion schon seit langem identifiziert (Willems 1967): die Arbeits- oder *Armutsmigration*.

34 Vgl die Karten in De la Torre Castellanos und Gutiérrez Zúñiga (2007, 191 [Mapa 5.1]), sowie die Zeitreihe zwischen 1950 und 2000, 140ff. (Mapa 3.1 bis 3.6).

In Brasilien lässt sich dies deutlich zeigen an der geografischen Verteilungsstruktur der Konfessionen.³⁵

Abbildung 4.3: Geografische Verteilung, Katholische Kirche, Brasilien (2000).^a



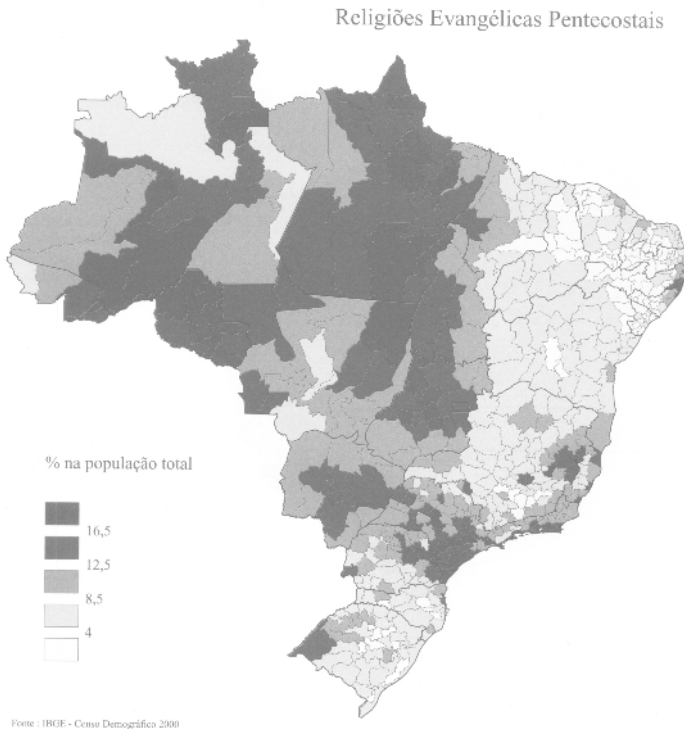
^a Jacob et al., 2003, 20, »Figura 1.02: Religião Católica Apostólica Romana«. Prozentsätze der Gesamtbevölkerung: 65 % bis 92 %. Quelle der Daten: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: Demografischer Zensus 2000.

Die Verteilung der katholischen Bevölkerung im Jahr 2000 (vgl. Abb. 4.3) zeigt deutlich, dass sie besonders im Nordosten stark vertreten ist. Der *Nordeste* zeichnet sich nicht nur durch Armut und Marginalisierung aus – das tun auch Slums in den Großstädten. Vielmehr stand der Nordosten Brasiliens in den vergangenen Jahrzehnten für

35 Sämtliche Karten von Brasilien aus Jacob et al. 2003.

die Verbindung von ländlicher Armut mit relativ geringem strukturellem Wandel sowie geringer bis gar keiner *Immigration*.

Abbildung 4.4: Geografische Verteilung, Pfingstkirchen, Brasilien (2000).³⁶



Der Vergleich mit der Verteilung der pentekostalen Bevölkerung zeigt deren Konzentration in, so könnte man sagen, »komplementären« Gebieten: in den riesigen Siedlungsregionen Mato Grosso, Rondonia, Pará und Amazonia sowie ebenfalls in den städtischen Ballungszentren des Südens, vor allem São Paulo und Rio de Janeiro – all dies Gebiete mit hohem *Immigrations*druck.

Blick man genauer auf die urbanen Immigrationsgebiete, so ergibt sich ein weiteres komplementäres Verhältnis zwischen Katholiken und Pfingstlern. Das Beispiel Rio de Janeiro zeigt (wie beliebige andere auch), dass die Pfingstkirchen in den marginalen Stadtgebieten im Norden (Zona Norte 1 & 2, Nova Iguaçu, Duque de Caxias usw.) konzentriert sind. Das spricht für deren Verankerung in der informellen und formellen

36 Jacob et al.. 2003, 46, »Figura 3.02: Religiões Evangélicas Pentecostais«. Prozentsätze der Gesamtbevölkerung: 4 % bis 16,5 %. Quelle der Daten: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: Demografischer Zensus 2000.

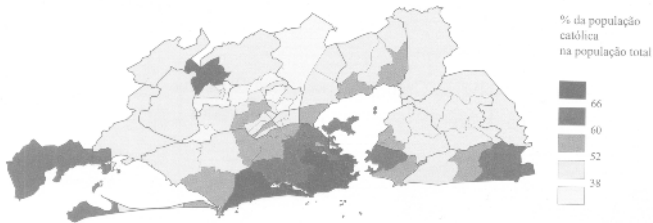
37 Jacob et al.. 2003, 52, »Figura 3.13: Religiões Evangélicas Pentecostais. Região Metropolitana do Rio de Janeiro«. Prozentsätze der Gesamtbevölkerung: 8 % bis 21 %. Quelle der Daten: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: Demografischer Zensus 2000.

Abbildung 4.5: Geografische Verteilung, Pfingstkirchen, Rio de Janeiro (2000).³⁷



Unterschicht. Die Daten unterscheiden allerdings nicht zwischen traditionellen (GES und JEN) und Neopfingstlern (MAN). Mit Ausnahmen – Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) hat ihre langjährige Zentralkirche im Norden Rios, in Madureira, unterhalten – bauen die Neopfingstler ihre Tempel eher in guter Lage, wie etwa in Barra de Tijuca.

Abbildung 4.6: Geografische Verteilung, Katholische Kirche, Rio de Janeiro (2000).³⁸

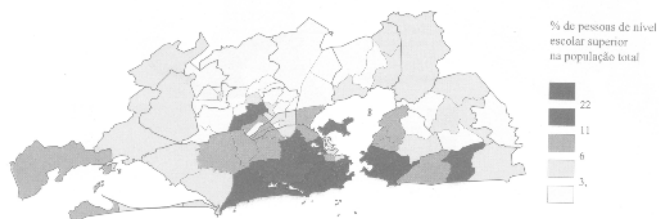


Die skizzierte Zuordnung religiöser Konfessionen zu gesellschaftlichen Klassen via Wohngebiet findet sich bestätigt, wenn man einen Blick auf die Verteilung der höheren Schulbildung im gesamten Stadtgebiet wirft. Diese entspricht der religiösen Distribution genau und zeigt zugleich den Klassenunterschied, der über den Bildungsgrad vermittelt ist. Die Region der Pfingstler verzeichnet einen geringen Grad höherer Bildung, die der Katholiken einen hohen.

38 Jacob et al.. 2003, 26, »Figura 1.13: Religião Católica Apostólica Romana. Região Metropolitana do Rio de Janeiro«. Prozentsätze der Gesamtbevölkerung: 38 % bis 66 %. Quelle der Daten: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: Demografischer Zensus 2000.

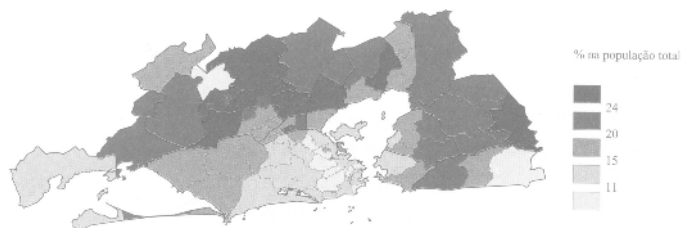
39 Jacob et al.. 2003, 26, »Figura 1.14: Nivel Escolar Superior. Região Metropolitana do Rio de Janeiro«. Prozentsätze der Gesamtbevölkerung: 3 % bis 22 %. Quelle der Daten: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: Demografischer Zensus 2000.

Abbildung 4.7: Geografische Verteilung, höhere Bildung, Rio de Janeiro (2000).³⁹



Fonte: IBGE - Censo Demográfico 2000

Abbildung 4.8: Geografische Verteilung, Religionslose, Rio de Janeiro (2000).⁴⁰



Eine letzte Beobachtung sei hinzugefügt. Wie in verschiedenen anderen lateinamerikanischen Ländern ebenfalls, lässt sich in Brasilien eine deutliche Zunahme von Personen ohne religiöse Bindung, in der Regel Agnostiker, feststellen. Deren Verteilung im Stadtgebiet Rios zeigt, dass sie mehrheitlich nicht der Mittelschicht angehören dürften, sondern in den marginalen Gebieten konzentriert sind, in denen auch die religiösen Akteure mit dem stärksten Engagement sich konzentrieren. Das heißt nicht unbedingt, dass Agnostizismus mit niedrigem Bildungsgrad korreliert. Persönliche Gespräche mit verarmten Intellektuellen, stellunglosen Hochschullehrern und Künstlern schwarzer Hautfarbe in ausgesprochen marginalen Gebieten von Duque de Caxias lassen mich vermuten, dass der Agnostizismus auch in den Armutsgebieten eher mit einem höheren Bildungsgrad und selbstständigerer Reflexivität der Akteure einhergeht. Festhalten lässt sich jedenfalls, was auch vom brasilianischen Forschungsteam um Paulo Barrera bestätigt wird, dass in denselben marginalen Stadtgebieten, in denen die Unterschichtvarianten der Pfingstbewegung wachsen, auch der Agnostizismus stärker wird. In diesem Zusammenhang sind allerdings noch viele Fragen offen.

40 Jacob et al.. 2003, 122, »Figura 6.08: Pessoas sem Religião. Região Metropolitana do Rio de Janeiro«. Prozentsätze der Gesamtbevölkerung: 11 % bis 24 %. Quelle der Daten: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: Demografischer Zensus 2000.

Die geografische Verteilung in Brasilien zeigt, dass die oben zitierten Beobachtungen von Emilio Willems (1967) zur Migration ein wenig modifiziert werden sollten. Migration und Konversion ereignen sich nicht nur als Landflucht. Vielmehr findet sich auf dem Land eine hohe Konversionsrate, wenn es sich um Immigrationsgebiete mit einer starken landwirtschaftlichen Dynamik handelt (auf welchem technologischen Niveau auch immer). Dies wird auch bestätigt durch die Wachstumspatterns der evangelikalen und der Pfingstbewegung in Zentralamerika. In Guatemala und Honduras lässt sich klar zeigen, dass bereits in den 1940er und 1950er Jahren mit der Einrichtung von Bananenplantagen, beginnender Industrialisierung und dem planvollen Vorantreiben der Landwirtschaftsgrenze in neue Regionen sowie mit der Vertreibung von Anwohnern und den damit verbundenen Migrationsbewegungen auf dem Land ein stärkeres Wachstum protestantischer Kirchen stattgefunden hat als in den Städten. Stark gewachsen ist der Protestantismus übrigens auch dort, wo die Katholische Kirche konservativ und hierarchisch organisiert war und sich wenig um die Bevölkerung bemühte (Schäfer 1992a, 124ff.).

Man kann also allgemeiner als Willems davon sprechen, dass religiöser Wandel sich dort vermehrt ereignet, wo gesellschaftlicher Wandel stattfindet. Damit wird ein weiterer Faktor religiösen Wandels deutlich: das Zusammenspiel zwischen gesellschaftlichen Strukturen, die religiöse Nachfrage generieren, auf der einen Seite und einem entsprechenden religiösen Angebot von Experten auf der anderen Seite. Die Adäquatheit dieses Angebots sichert eine prinzipielle Zustimmung der Klientel zu den Experten, und die Kreativität der Experten in der symbolischen Transformation der religiösen Überzeugungen in politische Strategien ist ein wichtiger Faktor für ihren Erfolg in der Politik. In den folgenden Analysen von Ländern und der Bearbeitung von umstrittenen Sachfragen werden wir ausschließlich die praktische Logik der Experten in den Blick nehmen, nicht die ihrer gläubigen Anhänger.

4.3 Auswahl der Länderstudien

Aufgrund der starken Diversität und Aktivität der protestantischen Kirchen und Hilfsorganisationen ist die Lage in jedem der lateinamerikanischen Länder ähnlich komplex und gelegentlich noch undurchsichtiger als in den USA. Die Konsequenz könnte sein, für jedes Land eine eigene Studie vom Umfang der Studie zu den USA zu schreiben. Dies ist im vorliegenden Rahmen nicht realisierbar. Zudem ist fraglich, ob der entsprechende Erkenntnisfortschritt aufgrund von übergreifenden Ähnlichkeiten nicht kontinuierlich immer geringer werden dürfte. Was ist mit den Unterschieden?

Der Unterschied zwischen den Ländern im Blick auf den protestantischen Bevölkerungsanteil ist mit einiger Sicherheit von Bedeutung für die Fähigkeit politischer Akteure, Einfluss auf die Politik zu nehmen. Dazu kommen unterschiedliche Strukturen der jeweils nationalen Felder religiöser Konkurrenz, woraus sich eine unterschiedliche Durchsetzungsfähigkeit ein und derselben Organisation in verschiedenen Ländern ableitet. Darüber hinaus hinterlassen national unterschiedliche kulturelle und sozioökonomische Sozialisationsbedingungen ihre Spuren auch in religiösen Dispositionen,

so dass zwischen verschiedenen Ländern deutlich bemerkbare Differenzen in religiösen Einstellung auf Habitusdifferenzen schließen lassen.

Fragt man beispielsweise Guatemalteken, ob sie der Aussage zustimmen, dass nur die eigene Religion Recht habe, so findet man eine relativ hohe Zustimmungsrates von um die 40 % bei allen Befragten, gleich welcher Konfession bzw. Religion sie angehören, aber leicht angeführt von den Katholiken.⁴¹ Dies lässt unter anderem auf eine starke Konkurrenz im religiösen Feld schließen. Stellt man dieselbe Frage in Brasilien, so fällt die Antwort deutlich anders aus. Die Mehrheit stimmt der Aussage nicht zu, dass nur die eigene Religion Recht habe; angeführt von den Katholiken mit fast 45 % und mit beachtlichen 26 % bei den Protestanten (während dieser Wert in Guatemala nur um die 6 % liegt). Dementsprechend halten nur etwa 26 % der Protestanten (und ca. 16 % der Katholiken) ihren eigenen Glauben für den allein seligmachenden. In Brasilien findet sich somit eine tolerantere religiöse Praxis als in Guatemala. Dies hat möglicherweise mit der größeren kulturellen Diversität des Landes zu tun, die lange Zeit emblematische Funktion für die nationale Identität hatte (*morenidade, homem cordial*); vielleicht mit einer geringeren Konkurrenz im religiösen Feld aufgrund des niedrigeren Protestantismusanteils; und eventuell (!) auch mit einer stärkeren Konzentration auf Alltagseffekte religiöser Praxis unter den »einfachen« Gläubigen.

Die erschöpfende Erklärung von derlei Differenzen ist nicht das Ziel dieses Buches. Allerdings lassen sich bei den Länderanalysen brauchbare Hinweise auf Erklärungen finden. Dabei zählt der Kontrast mehr als die Ähnlichkeit. Um also die analytische Arbeit auf ein vertretbares Maß zu begrenzen und dies in wissenschaftlicher Weise zu tun, legt es sich nahe, Beispiele mit starkem Kontrast zu wählen. Deshalb werde ich im Folgenden drei Länderanalysen durchführen. Die Länder werden primär nach der Höhe des protestantischen Bevölkerungsanteils ausgewählt: Guatemala, Brasilien und Mexiko. Bei dieser Auswahl spielt auch eine Rolle, dass der Verfasser in allen drei Ländern Feldforschungen durchgeführt hat, am intensivsten seit 1983 in Guatemala. Neben dem hohen protestantischen Bevölkerungsanteil hat Guatemala den Vorteil, ähnlich wie Ecuador eine indigene Revitalisierung im Rahmen protestantischer Kirchen und eine starke Politisierung des Protestantismus zu erleben – wenngleich anders als Brasilien. Dieses lusophone Land von der Größe eines Kontinents repräsentiert das statistische Mittelfeld im Blick auf die religiösen Bevölkerungsanteile. Zugleich bringt es eine bemerkenswerte kulturelle Diversität mit Einfluss auf die Praxis des Protestantismus ins Spiel. Mexiko schließlich, mit dem niedrigsten protestantischen Bevölkerungsanteil in Lateinamerika, liefert ein Beispiel für Wirkmöglichkeiten und Grenzen protestantischer Akteure in einem programmatisch laizistischen und sozialrevolutionären Staat.

Der exemplarischen Bedeutung Guatemalas – die auch in der Forschungsliteratur immer wieder unterstrichen wird – entsprechend habe ich im Vorgriff für dieses Land eine relativ genaue Analyse vornehmen mit dem Ziel, die religiös-politischen Formationen (JENSEITSHOFFNUNG, GESETZ, MANAGEMENT und WERTE) aus der empirischen Untersuchung heraus zu entwickeln. Die Ergebnisse habe ich bereits durch die Einführung dieser Klassifikation eingeführt. Somit können nach der Problematisierung der aktuellen Lage auf dem Hintergrund einer Schilderung der historischen Entwicklung

41 Vgl. zu diesen Zahlen Schäfer 2009b, 500-501.

wichtige politische Kontroversen gleich aus der Perspektive der beteiligten religiös-politischen Formationen fokussiert werden. Die Diskussion aktueller politischer Prozesse geschieht hier also aus der Perspektive der Formationen. In der Studie zu Brasilien können wir davon ausgehen, dass unsere Taxonomie der religiös-politischen Formationen greift. Wir werden sie deshalb spezifisch für Brasilien gleich nach der historischen Einführung auf den aktuellen Protestantismus anwenden. Erst danach werden wir auf die politischen Prozesse eingehen, die zur Wahl Bolsonaros geführt haben, und auf die Verwicklung der unterschiedlichen religiösen Formationen in diesen Konflikten. Dieses Vorgehen trägt der Tatsache Rechnung, dass Brasilien ein äußerst vielfältiges religiöses Feld aufweist. Die frühzeitige Kategorisierung der Akteure hat sich in der empirischen Analyse bestätigt und macht die Untersuchung ihrer politischen Aktivitäten leichter nachvollziehbar. Im Blick auf Mexiko skizzieren wir die Formationen ebenfalls direkt nach der historischen Einführung. Die dann folgenden Beobachtungen zum politischen Prozess, der zur Wahl des (wahrscheinlich) protestantischen Präsidenten Andrés Manuel López Obrador geführt hat, werden dann unter besonderer Berücksichtigung eines spezifisch mexikanischen Konfliktfeldes ausgeführt: der Auseinandersetzung religiöser Akteure mit dem laizistischen Staat.

Die Länderstudien ermöglichen es darüber hinaus, übergreifende Themenkomplexe für die spätere Analyse zu identifizieren und formationsspezifisch zu verorten.

5. Religion und Gewalt: Guatemala

Wir geben dem Pastor Bares,
und er hält uns hinter dem Mond.¹

In Guatemala ist mittlerweile nahezu die Hälfte der Bevölkerung protestantisch. Damit führt das Land die diesbezügliche Statistik in Lateinamerika an.² Führend ist das Land auch beim Koeffizienten menschlicher Ungleichheit, der mit 28 über den Ungleichheitsquotienten von Nicaragua (23), Brasilien (23) oder Mexiko (21) liegt und fast doppelt so hoch ist wie der Chiles (15) oder Venezuelas (17).³ Auch die Homizidrate (27 pro 100.000 Personen) ist hoch im Vergleich zu Mexiko (19) Nicaragua (7), Peru (7) oder Chile (3), wenn auch nicht so hoch wie in Brasilien (29) oder gar in dem von Jugendbanden terrorisierten El Salvador (82).⁴ Demgegenüber behaupten viele lateinamerikanische Protestanten, nicht nur in Guatemala, dass die Konversion von möglichst vielen Individuen zum »Evangelium« eine Nation heilige und eine Transformation zum Besseren in allen sozialen und politischen Belangen bewirke. Wie, wenn dem nicht so wäre? Es könnte ja umgekehrt vielmehr so sein, dass die historisch extreme Ungleichheit zwischen den sozialen Klassen, gepaart mit Rassismus und einem in der Sozialpolitik sehr schwachen, in Sachen Polizeigewalt aber sehr präsenten und noch dazu korrupten Staatsapparat ein idealer Nährboden für religiösen Wandel ist. Auch könnte es so sein, dass die evangelikalischen Versuche, diesen Staat durch »gläubiges« politisches Engagement zu »heilen«, den Staat moribund zurücklassen und vielmehr zur Infektion der frommen Ärzte mit

-
- 1 Volksdiktum über den Prosperity-Prediger Cash Luna, Guatemala. »Al pastor nosotros le damos el cash, y él nos tiene en la luna.«
 - 2 Pew 2014 gibt 41 % an; mittlerweile liegt der Wert etwa bei 45 % oder knapp darüber.
 - 3 Vgl. im United Nations Development Programme: Human Development Data, 1990-2017 (<http://hdr.undp.org/en/data>, zugegriffen 20.03.2019). Hier insbesondere den Ungleichheitskoeffizienten: <http://hdr.undp.org/en/indicators/135006> (Zugegriffen 20.03.2019). Diese Daten sind umfassender als der Gini-Koeffizient. Der technischen Dokumentation der Daten zufolge werden diese Zahlen kalkuliert als das arithmetische Mittel aus Lebenserwartung, Bildung und Einkommen. USA und Deutschland zum Vergleich: 12 und 8.
 - 4 Die Homizidraten findet sich in den UNDP-Daten unter: <http://hdr.undp.org/en/content/homicide-rate-100000> (Zugegriffen 01.03.2019). USA und Deutschland zum Vergleich: 5 und 1 Homizid pro 100.000 Einwohnern.

dem Korruptionsvirus führen. Gegen diese Überlegung immunisieren sich die ganz radikalen Heiler, wie wir noch sehen werden, mit der Behauptung, dass nur der Teufel solcherlei Ideen in das Hirn der Kritiker einpflanze.

Abgesehen von den genannten Faktoren – soziale Ungleichheit, Rassismus etc. – geht der hohe protestantische Bevölkerungsanteil aus historischer Sicht auch auf die Rolle der Liberalen in der Geschichte des Landes zurück.

5.1 Historische Perspektiven: Laizität, Gewalt und geistliche Kriegsführung

Charakteristisch für Guatemala ist ein politisches Übergewicht der Liberalen. Seit den Unabhängigkeitskämpfen konnten die Liberalen die Konflikte mit den Konservativen bis auf wenige Rückschläge für sich entscheiden. Gleichwohl prägt der Konflikt zwischen (wirtschafts-)liberalen und konservativen Politikansätzen das Land unterschwellig auch heute noch. Im Blick auf das Verhältnis zwischen Religion und Politik ist prägend, dass der politische Konflikt schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts in einen religiösen Gegensatz zwischen der Katholischen Kirche und liberalen Protestanten mündete. Und schließlich drückte sich die Spannung zwischen religiöser und politischer Praxis über viele Jahrzehnte in einer apolitischen Haltung der meisten Protestanten aus, um ab den 1980er Jahren zu einer umso stärkeren Politisierung zu führen.

5.1.1 1882 bis 1970

Der wirtschaftsliberale Diktator Justo Rufino Barrios (Präsidentschaft von 1873 bis 1885) hatte sich von US-amerikanischen Wirtschaftskreisen inspirieren lassen, eine protestantische Mission als religiöses Gegengewicht zur katholischen Kirche nach Guatemala einzuladen. Der (bezahlten) Einladung folgten 1883 der Presbyterianer John Clark Hill zunächst für die nordamerikanischen *expatriates* und ab 1887 (bis 1936) Edward Haymaker, der die liberale obere Mittelschicht und Oberschicht adressierte. Diese sah seine Bemühungen im Dienste der Absicht, »dass unsere liberalen Theorien zu Taten würden«.⁵ Typisch auch für viele andere Historische Protestanten hatte die presbyterianische Mission ein zivilisatorisches Ziel im Sinne des Panamerikanismus. Sie strebte nicht nur Gemeindegründungen an, sondern auch soziale Dienste wie beispielsweise den Bau eines Krankenhauses sowie diverser Schulen und Berufsbildungsstätten. In diesem Sinne findet sich neben der – praktisch unvermeidlichen, aber auch habitusentsprechenden – politischen Positionierung im liberalen Lager bereits in den ersten Jahren presbyterianischer Präsenz die Kombination von Missionsarbeit mit sozialem sowie bildungsorientiertem Engagement⁶ – ein Charakteristikum des *Social Gospel*, in Lateinamerika allerdings positioniert im Rahmen des politischen Konflikts zwischen

5 Einladungsschreiben einer Missionsveranstaltung, zit.n. P. Burgess 1957, 62.

6 Ebenfalls mit Akzent auf Bildung und Gesundheit arbeiteten ab 1922 die Primitive Methodists vor allem im indigenen Hochland, allerdings ohne politische Positionierung. Friends installierten sich ab 1902 im Südosten des Landes. Lutheraner organisierten sich ab 1929 in Guatemala Stadt, zunächst allerdings hauptsächlich unter deutschen und US-amerikanischen Immigranten.

(Wirtschafts-)Liberalen und Konservativen. Die zunächst enge Bindung der Presbyterianer an die liberale Oberschicht und obere Mittelschicht hatte erstens zur Folge, dass die Kirche sich nicht stark in der Bevölkerung ausbreitete und zweitens, dass sie im Laufe des letzten Jahrhunderts mit ihren angestammten Klassenfraktionen einen langsamen aber stetigen sozialen Abstieg durchgemacht hat. Das hat das Profil der Kirche verändert und die Sozialarbeit weiter in den Vordergrund gerückt. Eine Ausnahme war sicherlich, dass der presbyterianische Missionar Paul Burgess mit Nähe zum christlichen Sozialismus in den Bananenplantagen von Tiquisate in den 1940er Jahren beim Aufbau von Gewerkschaften half. Im Gegenzug näherte sich die presbyterianische Kirche Mitte des 20. Jahrhunderts vielmehr konservativ-evangelikalen Positionen an. Nicht zuletzt ist von Bedeutung, dass sich unter der tendenziell religiös liberalen Haltung eines Teils der Kirche (und im Konflikt mit einem anderen Teil) indigene Presbyterien herausbilden konnten. In internationaler Perspektive besteht bis heute Kooperation mit der Program Agency der United Presbyterian Church (USA). Die politische Bedeutung der Iglesia Presbiteriana in Guatemala ist allerdings deutlich zurückgefallen hinter die Aktivitäten der Evangelikalen (GES) und der Neopfingstler (MAN).

Die evangelikalen und kurz darauf die pfingstkirchlichen Aktivitäten in Guatemala seit Beginn des 20. Jahrhunderts hatten von Anfang an eine vollkommen andere Stoßrichtung. Die Missionsgesellschaften verabsolutierten gewissermaßen den Schwerpunkt der evangelikalen Bewegung in den USA auf »Wiedergeburt«, das heißt Konversion zum Protestantismus. Sie strichen die – in den USA immerhin auch praktizierte – karitative Armenhilfe zugunsten der Konversion ganz aus ihren Programmen und verboten Einmischung in Politik. Die konservativ-evangelikale Central American Mission war ab 1899 die Vorreiterin dieser Praxis; es folgten bereits 1901 Nazarener und einige andere⁷ sowie 1928 die baptistische Independent Evangelical Mission, die sich 1960 der Southern Baptist Convention in den USA zuordnete. Pfingstkirchen begannen ihre Arbeit mit der Church of God, Cleveland (Iglesia de Dios del Evangelio Completo), 1934, gefolgt von den Assemblies of God (Asambleas de Dios) 1937 und Foursquare Gospel (Iglesia Cuadrangular) 1955. Diese Kirchen waren ausnahmslos an der Konversion von Individuen interessiert, am Predigen eines Evangeliums der Erlösung für die zum ewigen Feuer verdammt Menschen; das heißt selbstverständlich auch: am numerischen Wachstum der eigenen Apparate. Vor allem orientierten sie ihre Arbeit an der ländlichen und städtischen Unterschicht. Die Asambleas de Dios wuchsen in den 1940 Jahren beispielsweise stark unter den Arbeitern der neuen Bananenanbaugelände um Tiquisate. Unterstützt wurden ihre Bemühungen von ersten internationalen Evangelisationskampagnen in der Region Zentralamerika, wie vor allem der Heilungsprediger T. L. Osborn 1953 sowie InDepth Evangelism (Evangelismo a Fondo) 1961/1962 und 1968. Letztere Kampagne fand statt unter der Schirmherrschaft des wichtigen, 1951 etablierten Dachverbandes Alianza Evangélica de Guatemala (AEG)⁸ und erzielte geschätzte 20.000 Bekehrungen. In diesem Zusammenhang wurde eine

7 Adventisten 1908, Pilgrim Holiness 1917, Plymouth Brethren 1924.

8 Der Verband wurde 1937 als Sínodo de la Iglesia Evangélica en Guatemala gegründet und 1951 neu strukturiert.

»Leadership«-Klausur im Januar 1962 von der AEG zusammen mit World Vision International ausgerichtet und vom militaristischen Präsidenten General Ydígoras Fuentes sowie dem Bürgermeister von Guatemala Stadt offiziell besucht. Dieser erste Besuch eines Präsidenten bei einer evangelikalen Veranstaltung hat stark zum symbolischen Kapital der AEG und der Evangelikalen als Ganzen beigetragen. Zudem hat er die guatemaltekischen Protestanten salonfähig gemacht für das Spiel der gegenseitigen Kooptation und Delegation zwischen religiösen und politischen Akteuren, das bis dato allenfalls der katholischen Hierarchie vorbehalten war. Dass die Protestanten in ihrer Mehrheit wirtschaftsliberale und diktatoriale Regierungen bevorzugten vor sozialdemokratischen wird besonders deutlich mit einem Blick auf den Putsch gegen die Regierung Árbenz. Der von der CIA 1954 induzierte Putsch gegen diese demokratisch gewählte Regierung wurde indes – mit Ausnahmen – von den meisten Missionaren und Kirchenfunktionären als Beseitigung eines »kommunistischen« Regimes aufgefasst, so dass weder die nachfolgende Militärdiktatur als störend empfunden wurde noch die prinzipiell a-politische Haltung (mit ihren politischen Effekten) sich veränderte.

Eine etwas andere Tendenz wurde durch die Abspaltung nationaler Kirchen – Principe de Paz 1955 und Elim 1962 – von Missionen sowie durch die Nationalisierung von Missionskirchen eingeschlagen. Auch diese neuen, von nationalen Kräften geführten Organisationen profitierten stark vom Strukturwandel zunächst auf dem Land und später in den Städten (vgl. Schäfer 1992a, 120ff.). Durch die nationalen Kirchenleitungen wurden nun nationale Belange sowie die soziale Frage genauer gesehen. Zunächst aber lag der Schwerpunkt weiterhin auf Konversion und dem Einsatz von Medien – insbesondere dem Radio – für diesen Zweck. Der über das Radio und von den Kanzeln verbreitete Diskurs der Pfingstkirchen unterschied sich von den anderen Protestanten nur durch den Akzent auf Wundern, insbesondere Wunderheilung. Ansonsten teilten alle – selbst die presbyterianische Kirche – die folgenden religiösen Dispositionen: Das prämillenaristische Bewusstsein, in der Endzeit zu leben, verbunden mit der Erwartung der nahen Wiederkunft Christi und der Entrückung der Kirche von der Erde in den Himmel läuft darauf hinaus, in der Welt nichts mehr tun zu können, schon gar nicht in der Politik. Dies bedingt eine scharfe Trennung der Kirche als heiligem Rest von der Welt der Sünde und der Sünder. Der einzige Sinn der kirchlichen Existenz auf der Erde besteht darin, möglichst viele Einzelseelen durch Konversionspredigt zu retten. Das Individuum muss sich entscheiden, ob es den schmalen Pfad der Errettung oder den breiten zum Höllenfeuer wählt. Man kann also bis in die 1970er Jahre praktisch den gesamten Protestantismus in Guatemala dem religiös-politischen Mobilisierungstyp JENSEITSHOFFNUNG zuordnen.

Die religiöse Sachlage war eine vollkommen andere in den Historischen Kirchen, insbesondere in den indigenen Einheiten der Presbyterianischen Kirche (im Detail siehe Schäfer 1992a, 214ff.). Da diese im ganzen Land vertreten war, bestanden ihre Verwaltungseinheiten, die Presbyterien, in den indigenen Departements vorwiegend aus indigenen Mitgliedern, die allerdings einer ladinischen⁹ Führung unterstellt waren. Im ersten, 1959 gegründeten indigenen Presbyterium im Departement Quiché kam es bald

9 Der Begriff »Ladino« bezeichnet in Zentralamerika die mestizische Bevölkerung, die sowohl von Europäern als auch von Indigenen abstammt.

zu Auseinandersetzungen und der Einsetzung einer indigenen Führung. Im Laufe der Zeit wurden weitere Presbyterien unter indigener Führung eingerichtet (Mam, Kekchí und Kaqchikel). Der springende Punkt hier ist, dass sich in diesen Presbyterien eine sehr eigene Mischform aus reformierter Theologie und indigener Kultur herausbildete, in der, knapp zusammengefasst, eine kommunitaristische Gegenwart eine größere Heilsbedeutung hat als eine in den Himmel projizierte Zukunft. Aus diesem Amalgam entstand im Laufe der Zeit eine sozial engagierte protestantische Praxis, die mit den Herausforderungen des Erdbebens neue, ökumenische Organisationsformen herausbildete. Es entstand die Formation WERTE DES REICHES GOTTES.

5.1.2 Laizität und Religionsfreiheit

Die hier skizzierte Geschichte der protestantischen Mission findet von Anfang an, wie bereits angedeutet, im Spannungsfeld politischer Auseinandersetzungen zwischen liberalen und konservativen Kräften statt. Um diese Spannungen und deren Wirkungen auf die politische Präsenz protestantischer Akteure in Guatemala besser zu verstehen, ist ein Blick auf die Verfassungsgeschichte von Nutzen.

Mit der Unabhängigkeit von Spanien 1829 wurde nach Maßgabe der Liberalen die Katholische Kirche ihres Status' als offizieller Religion entkleidet, was allerdings nur bis zum konservativen Regime des Generals Rafael Carrera dauerte. Ab 1871 allerdings wurden nach einem Putsch der Liberalen vor allem durch Justo Rufino Barrios liberale Reformen vorangetrieben und 1879 in einer neuen Verfassung kodifiziert. In Artikel 24 und 25 wurde die freie Ausübung jedweder Religion in geschlossenen Räumen erlaubt, jedwede religiöse Einmischung in öffentliche Angelegenheiten und Politik aber verboten. Insbesondere wurde die Katholische Kirche enteignet und die Gründung sowie Unterhaltung mönchischer und ähnlicher Vereinigungen wurden verboten. Diese Maßnahmen schwächten die Katholische Kirche im Blick auf ihre territoriale Expansion erheblich. Sie wurden erst in der von der Militärdiktatur etablierten Verfassung von 1956 zurückgenommen und in eine Sonderstellung der Katholischen Kirche umgewandelt, da der Erzbischof aktiv der Verschwörung gegen die sozialdemokratische Regierung des Jacobo Árbenz zugearbeitet hatte. Die Katholische Kirche erhielt das Recht auf Eigentum zurück, konnte nun öffentlich geförderten Religionsunterricht erteilen und eigene Bildungsstätten – wie die Universidad Rafael Landívar – gründen. Gleichwohl war die Katholische Kirche durch die lang andauernden Einschränkungen strukturell geschwächt. Dazu kommt, dass die *Entente Cordiale* zwischen Militär und Kirchenhierarchie spätestens mit dem Episkopat von Próspero Penados del Barrio (1983-2001) zerbrach und nicht zuletzt durch den *Counter insurgency*-Krieg in den 1980er Jahren protestantische Akteure in das politische Feld gespült wurden.

Die rasche und starke Etablierung protestantischer Kirchen in der Öffentlichkeit hat zu Erfolgen an einer entscheidenden Front geführt: die explizite Einstufung der Katholischen Kirche als juristischer Person und nicht als Staatskirche – also eine Art de facto-Laizität des Staates – sowie die Etablierung der Religionsfreiheit in der Verfassung von 1985 bei gleichzeitigem Schutz der Familie als Staatsziel und generellem Ver-

bot der Abtreibung.¹⁰ Die liberale Tradition wurde wieder aufgenommen, allerdings in einer abgeschwächten Variante. Eine vollständige Gleichstellung protestantischer Kirchen mit der Katholischen Kirche erfolgt insofern nicht, als der Besitz der Letzteren bei Inkrafttreten der Verfassung anerkannt wurde, die Erlaubnis der Arbeit von Orden von 1956 fraglos fortgeführt wurde und der Katholischen Kirche die juristische Persönlichkeit nebst Steuerbefreiung ohne Weiteres zugesprochen wurde. Nicht-katholische Religionsgemeinschaften müssen einen Anerkennungsprozess durchlaufen. Zudem wurde in der Verfassung von 1985 ausdrücklich ein Recht auf religiöse Veranstaltungen außerhalb von Kirchenräumen etabliert, was die Öffentlichkeit – nun mittels verfassungsmäßiger Rechte – zum Raum und Gegenstand religiöser und religiös-politischer Propaganda macht. Zwar wird religiösen Amtsträgern das passive Wahlrecht aberkannt; religiös-politische Aktivitäten wie Kundgebungen und Feierlichkeiten, etwa ein Te Deum für gewählte Staatspräsidenten, sind indes nicht verboten. Die Laizität des Staates mag somit heute zwar juristisch nominell etabliert sein; sie ist allerdings einer konstanten faktischen Infragestellung durch religiöse Akteure ausgesetzt.

Kasten 5.1: Verfassung Guatemalas.¹¹

Artikel 1: Schutz der Person und der Familie als Staatsziel.

Artikel 3: Schutz des menschlichen Lebens beginnend mit der Empfängnis

Artikel 19: Recht auf Gefängnisseelsorge auf Verlangen

Artikel 33: Recht auf religiöse Veranstaltungen außerhalb von Kirchengebäuden

Artikel 36: Religionsfreiheit

Artikel 37: Juristische Persönlichkeit für katholische und andere Kirchen, wobei sich andere Kirchen einem Prozess der Anerkennung unterziehen müssen.

Steuerbefreiung für Aktivitäten des Kultes, der Bildung und der Sozialarbeit.

Artikel 73: Freiwilligkeit des religiösen Unterrichts in staatlichen Schulen.

Unterstützung des Staates für jedweden religiösen Unterricht.

Artikel 186, 197 und 207: Verbot für religiöse Amtsträger als Präsident, Vizepräsident, Minister oder Richter zu fungieren.

Allerdings gelingt es den Akteuren der Formationen MANAGEMENT und GESETZ (noch) nicht, wie in Brasilien, sich mittels parlamentarischer Präsenz als politische Kraft zu formieren. Die Akteure dieser Formationen sähen sich gern – wie in den USA – als »*court Evangelicals*«, haben allerdings keinen wirklichen Zutritt bei Hofe. Dies erklärt die Bedeutung der Strategie, Sozialleistungen, die der neoliberale Staat verweigert, substitutiv bereitzustellen und so eine Ko-Abhängigkeit zwischen dem Staat und den kirchlichen Akteuren zu erzeugen. Die Tendenz ist klar: möglichst federführende Beteiligung an der politischen Macht; die Zeit ist indes noch nicht reif.

Für die Politisierung protestantischer Akteure in Guatemala und letztlich auch für eine Reihe von Festlegungen in der neuen Verfassung sind die 70er und 80er Jahre entscheidend.

10 Deshalb wird im Zensus auch keine Religionszugehörigkeit ermittelt. Vgl. Valenzuela Urbina 2011.

11 Corte de Constitucionalidad 1985.

5.1.3 Krieg und Politisierung

In den beiden Jahrzehnten zwischen 1970 und 1990 ereignen sich starke Umwälzungen in der guatemaltekischen Gesellschaft und in den Kirchen. Eine schwere gesellschaftliche Erschütterung stellte das Erdbeben von 1976 dar, welches – wie üblich – vor allem die ländliche und städtische Unterschicht in Mitleidenschaft zog, diese aber in großem Ausmaß. Zugleich spitzten sich in den 1970er Jahren die schon seit den frühen 1960ern andauernden Konflikte zwischen Militärregierungen und Widerstandsgruppen zu einem Volksaufstand zu, der gegen Ende der 70er Jahre die strukturelle Krise der herrschenden Schicht offenlegte. Unter dem Schutz militärischer Herrschaft hatten sich die Agrar- und Industriebourgeoise sowie das entsprechende Technik- und Verwaltungspersonal aus der Mittelschicht eines etwa 25-jährigen Wirtschaftswachstums erfreut und – wie üblich – Strukturprobleme vernachlässigt. Diese aber machten ihnen mit der radikalen Verschlechterung der *Terms of Trade* in der zweiten Hälfte der 70er Jahre umso stärker zu schaffen machten (Torres Rivas 1983, 26). Unter dem Druck der Krise und des sich ausweitenden Widerstands wurde die alte Bourgeoisie erstaunt gewahr, dass die lange Kontinuität ihrer Herrschaft und ihres Lebensstils offen in Frage gestellt wurde; und die neue Bourgeoisie sah sich der weiteren Aufstiegspektiven beraubt, die mit ihrem steilen ökonomischen Aufstieg in den frühen 70ern verbunden waren.

Doch wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch. In den 70er Jahren bahnte sich eine Öffnung des protestantischen Angebots für die Oberschicht an sowie eine entsprechende Veränderung des katholischen Angebots. Ab 1970 kamen Kontakte zwischen protestantischen und katholischen Charismatikern aus den USA und guatemaltekischen Gläubigen zustande; so etwa zwischen der Halbschwester des späteren neopentekostalen Präsidenten Jorge Serrano Elías und Eugene Harshbarger, einem früheren CIA-Offizier. Wichtige Unterstützung erfuhr die Kooperationen durch die Full Gospel Businessmen's Fellowship International (FGBMFI) sowie die an der autoritären *Discipleship*-Theorie orientierte Word of God Community, Ann Arbor, MI. Ein Teil der Gruppe verschmolz 1976 mit der von der Missionsorganisation Gospel Outreach gegründeten El Verbo Kirche, die wiederum eine zentrale Rolle spielte für die Verankerung des Neopentekostalismus in der guatemaltekischen Oberschicht und oberen Mittelschicht.

Gospel Outreach ist eine von sehr vielen Organisationen, die nach dem verheerenden Erdbeben von 1976 ins Land kamen und Hilfsangebote machten. Unter den entschieden evangelikalischen Organisationen, die Hilfe mit Konversionsbemühungen verbanden, waren beispielsweise die folgenden: Wycliffe Bible Translators/Summer Institute of Linguistics, World Vision, AMG International, Christian Children's Fund, World Relief Commission of the National Association of Evangelicals, Food for the Hungry, Ichthys International, Living Water Teaching, Medical Ambassadors International, Mission Aviation Fellowship und Youth for Christ USA. Ein großer Teil der evangelikalischen Hilfe wurde von der Alianza Evangélica koordiniert, was deren Position in jeder Hinsicht weiter stärkte. Das Programm bestand aus Nothilfe mit dem Ziel des Proselytismus.

Indes kursierten in dem von indigenen Mitgliedern geprägten Historischen Protestantismus – vor allem bei Presbyterianern und Methodisten – aufgrund des kommunaristischen Ansatzes und der Basisorientierung deutlich andere Vorstellungen von einer angemessenen Reaktion auf das Erdbeben. Man gründete das Consejo Cristia-

no de Agencias de Desarrollo (CONCAD) und begann sofort die Zusammenarbeit mit Hilfsorganisationen des Historischen Protestantismus in der Tradition des *Social Gospel* und der ökumenischen Bewegung, wie zum Beispiel Church World Service (NCC, USA), Lutheran World Relief, Mennonite Central Committee und Presbyterian Church (USA) (vgl. Holland 1981; Roberts und Siewert 1989). Auch der Ökumenische Rat der Kirchen, Genf, unterhielt ein Büro in Guatemala. Die Aufbauarbeit des CONCAD unterschied sich grundlegend von der der oben genannten evangelikalen Organisationen. Proselytismus stand definitiv nicht auf dem Programm; und die notwendigerweise karitativen Komponenten des Programms wurden als Schritte auf dem Weg zum eigentlichen Ziel des christlichen Engagements verstanden: der Beseitigung der strukturellen Ursachen des Elends.

Aus der sozialen Katastrophe nach dem Erdbeben resultierten zunehmende politische Spannungen, die sich in breiten Protestaktionen entluden, wie etwa der der Minenarbeiter von Ixtahuacán 1977. Die Proteste wurden mit militärischer Repression beantwortet – emblematisch dafür und folgenreich war das Massaker von Pazós 1978. Zugleich bildete sich in den 70er Jahren eine völlig neue Guerillabewegung heraus und begann einen Guerillakrieg gegen das Regime. Der Diktator, General Fernando Romeo Lucas García, verschärfte den ohnehin brutalen Terror und ließ paramilitärische Todesschwadronen Stadt und Land tyrannisieren. Die Gewalt richtete sich nicht zuletzt gegen die Katholische Kirche, genauer gesagt gegen Katecheten, die sich oft in der kirchlichen Basisbewegung für soziale Gerechtigkeit engagierten. Schon 1980 seien, so die Quellen der Katholischen Kirche, 400 Katecheten auf dem Lande ermordet worden. Das Bistum Quiché musste geschlossen werden; Bischof Gerardi ging ins Exil, und die Iglesia Guatemalteca en el Exilio (IGE) wurde gegründet. Protestanten galten dem Regime hingegen als tendenziell ungefährlich, da unpolitisch, was zu einem weiteren Anstieg von deren Mitgliederzahlen beitrug. Unter Lucas García wurde das Abschlichten von Verdächtigen (sowie deren Familienangehörigen oder auch nur zufällig anwesenden Personen) derart auf die Spitze getrieben, dass faktisch der Guerilla weitere Kämpfer zugetrieben wurden; und zugleich war die militärische Strategie derart primitiv, dass keine nennenswerten Erfolge erzielt wurden. Im Gegenteil, 1981 befand sich die einzige Fernstraße, die *Interamericana*, streckenweise unter der Kontrolle der Guerilla. Auf Initiative der USA wurde schließlich der ineffektive General Lucas 1982 durch den General Efraín Ríos Montt per Putsch beseitigt. Ríos war ein Militär neuer Schule, der eine rationale *Counter insurgency*-Strategie implementierte – freilich zum Preis religiöser Irrationalität, was ihn schon nach eineinhalb Jahren durch einen weiteren Putsch um seinen Posten brachte.

Der General Efraín Ríos Montt¹² schränkte die Übergriffe des Militärs und der Todesschwadronen in der Hauptstadt radikal ein; man konnte selbst bei Dunkelheit relativ gefahrlos wieder auf die Straße gehen. Zusätzlich kreierte er durch die öffentlich verlautbarten Erschießungen von einigen Übeltätern per Standrecht emblematische Akte der kollektiven Sühne. So gelang es ihm, unter der städtischen Mittel- und Oberschicht die Illusion einer relativen Beruhigung der Lage hervorzurufen, nur um auf

12 Vgl. zur religiösen *Counterinsurgency* dieses Generals die ausgezeichnete Untersuchung Melander 1999.

dem Land umso brutaler zuzuschlagen. Der Blutzoll von Massakern, Napalm-Einsatz und Kämpfen – zu 90 % auf dem Konto des Militärs – wird von offiziellen Institutionen auf etwa 200.000 Menschen geschätzt, ein Großteil davon unter Rios Montt, der später wegen Genozid zu 50 Jahren Haft verurteilt worden ist. Zur effektiveren Gestaltung der Aufstandsbekämpfung gehörte die Kombination rücksichtsloser militärischer Gewalt mit sozialen Maßnahmen u.a. im Programm »Gewehre und Bohnen« (*fusiles y frijoles*). Die Unterscheidung zwischen (potenziell oppositionellen) Katholiken und (gefügbigen) Protestanten wurde als Selektionskriterium quasi systematisch; und zudem wurden Kooperationen mit protestantischen Akteuren aufgenommen. Zentral war eine solche militärisch-zivile Partnerschaft mit der Verbo-Kirche, der auch der General angehörte. Die Kooperation war speziell für eine Unterstützung der militärischen Aufstandsbekämpfung durch karitative Maßnahmen geschneidert. Hinter den Aktivitäten stand ein Netzwerk aus religiösen Rechten in Guatemala und den USA, die für eine inoffizielle Koordination mit der durch Verbote des Kongresses behinderten Regierung Reagan¹³ sorgte. Lovelift International, die Abteilung für Karitatives der Partnerorganisation der Verbo-Kirche in den USA, Gospel Outreach, kanalisierte Hilfsleistungen von Organisationen wie denen von Pat Robertson (700 Club etc.), Bill Brights Campus Crusade for Christ und anderen über die eigens gegründete guatemalteckische Organisation FUNDAPI (Fundación para Ayuda a los Pueblos Indígenas) direkt in die Hände des Militärs in den Aufstandsgebieten. Die Kooperation war hoch spezifisch und bezog keine weiteren Kreise protestantischer Kirchen mit ein.

Ähnlich verhielt es sich auch in der Politik. Rios berief zwei Älteste der Verbo-Kirche zu Präsidentenberatern, kommunizierte hauptsächlich mit seiner Kirche, hielt jeden Sonntag vom Nationalpalast aus religiöse Ansprachen in den Medien, konsultierte freilich andere protestantische Kirchen nicht. Von denen wären indes viele, nicht zuletzt die AEG, begierig gewesen, dem Präsidenten zuzuarbeiten. Dementsprechend, so berichtet der Insider Dennis Smith (D. Smith und Grenfell 1999), herrschte eine gewisse Frustration unter evangelikalen Führern. Die einzige große Gelegenheit für ein gemeinsames Auftreten waren die Feierlichkeiten zum 100-jährigen Bestehen protestantischer Mission 1982 mit einem Auftritt Rios Montts an zentraler Stelle. Die Präsidentschaft Rios Montts schuf aber immerhin eine gesellschaftliche Atmosphäre, die dem öffentlichen Auftreten der konservativen protestantischen Kirchen zuträglich war. Deren zentrale Programmpunkte entsprachen mehr oder weniger denen des Generals und wurden selbst in großen Zeitungen propagiert: Gesellschaftsveränderung nur durch individuelle Konversion und Moralismus, Friede und Wohlstand als Resultat des Segens Gottes für gläubige Menschen (und Massaker für die anderen) sowie ein streng patriarchales Familienbild (Melander 1999, 182ff.). Grund für Kritik an der Strategie der verbrannten Erde im Hochland hätte es auch für evangelikale und pfingstliche Kirchen genug gegeben, denn unter den Ermordeten und den etwa eine Million Flüchtlingen waren viele Mitglieder dieser Kirchen (vgl. Latin America Bureau, Catholic Institute for International Relations, und Proyecto Interdiocesano Recuperación de la Memoria Histórica 1999; Schäfer 1992a, 348ff.). Kritik blieb gleichwohl aus. Nicht so in der Katholischen

13 Durch den Foreign Assistance and Related Programs Appropriations Act von 1978. Vgl. auch Broder und Lambek 1988.

Kirche, die seit 1976 bei verschiedenen Gelegenheiten Ausbeutung und militärische Gewalt kritisierte, dies insbesondere unter dem Bischof Próspero Penados del Barrio seit 1983.

In die Zeit Rios Montts fielen die Etablierung der neopfingstlichen Bewegung in der guatemaltekischen Oberschicht und oberen Mittelschicht und damit die Herausbildung der Formation MANAGEMENT. Während es zwischen der Katholischen Kirche und den Interessen der oberen Klassen zur Entfremdung gekommen war, boten die schon in den USA auf Mittel- und Oberschicht ausgerichteten neopentekostalen Organisationen eine neue Form des Sozialisierens und einen religiösen Diskurs, der sowohl die Klassenherrschaft als auch deren gewaltintensive Stabilisierung legitimierte. Wichtige Familien der Oligarchie – wie die des Verbo-Mitglieds und Präsidentenberaters Francisco Bianchi – begannen, über neu gegründete Kirchen¹⁴ »neue interelitäre Allianzen« zu knüpfen zwischen integristischen Katholiken und Neopentekostalen »mit dem Ziel, einen neuen Machtblock zur Legitimation der Regierung zu bilden« (Casás Arzú 2007, 169-170, 257-258).

Diese Struktur blieb auch in der Zeit nach den Militärdiktaturen wirksam.

Mit dieser Entwicklung wurden durch einen für Guatemala gänzlich neuen religiösen Diskurs auch die Dispositionen der Mitglieder dieser Kirchen entscheidend geprägt. Die verbreitete prämillenaristische Erwartung einer baldigen Entrückung der Kirche in den Himmel war als Zeitvorstellung mit Machtstrategien nicht vereinbar. Die neopentekostalen Gruppierungen aus den USA hatten dagegen andere Rezepte, die proaktiv über die verschiedensten Medien propagiert wurden (vgl. Schäfer 1992b, 224). Zunächst wurde die Zeitkonzeption in Richtung auf Postmillenarismus verändert. Jetzt erwartete man, dass das Reich Gottes auf Erden anbricht, wenn die Christen die Truppen des Antichristen besiegt haben, und zwar durchaus mit sehr weltlichen Mitteln wie etwa durch den Einsatz von Gewalt gegen Zivilbevölkerung. Gewaltsames Vorgehen wurde legitimiert durch die Theorie der »geistlichen Kampfführung« (*spiritual warfare*), mit der politische und militärische Gegner dämonisiert und zum Gegenstand von Strategien der »Austreibung« gemacht wurden. Die exorzistische Logik wurde (und wird teilweise) in der rituellen Praxis dieser religiösen Organisationen über die Austreibung von Krankheits- und Suchtdämonen somatisch, affektiv und kognitiv eingeübt. Das imaginierte Ziel des religiös-politischen Handelns ist in der Regel eine »christliche Nation« nach theokratischem Muster, wie sie von der so genannten *Dominion Theology* und dem *Reconstructionism* skizziert wird. Damit verbunden sind strikter Autoritarismus und Führerprinzip, wie es in der *Discipleship* Bewegung exemplarisch durchexerziert und »theologisch« begründet wurde und wird. Dieses ideologische Paket kann durch ein vollkommen frei assoziierbares Feindbild nahezu universal verwendet werden, gegen politische Feinde, andere soziale Klassen (wie etwa »dämonisch besessene Arme«, so ein Interviewpartner 1985), gegen die katholischen Bischöfe und selbstverständlich auch gegen andere Religionen. Der Führer El Shaddais und spätere Außenminister Harold Caballeros hat etwa eine Kampagne zur Dämonisierung der indigenen

14 Etwa El Verbo (1976), Shekinah (ca. 1982), El Shaddai (1983), die Fraternidad Cristiana (1979), die FGBMFI (1979, FIHNEC, Fraternidad Internacional de Hombres de Negocios del Evangelio Completo) und die Hombres Cristianos (ebenfalls Anfang der 1980er Jahre gegründet).

Bewegung während des Friedensprozesses durchgeführt. In der extrem stark polarisierten guatemalteken Gesellschaft während des *Counter insurgency*-Krieges war die Theorie der »geistlichen Kriegführung« offensichtlich nützlich. Mit der Demokratisierung und neoliberalen Gesellschaftsveränderung ab den 1990er Jahren wurde die Doktrin leicht abgewandelt.

Die extreme politische und militärische Polarisierung stellte Kirchen und religiöse Organisationen, die der Unterschicht verpflichtet waren (und sind), vor ganz andere Probleme und profilierte andere Antworten. Im Rahmen des Kampfes gegen Ungerechtigkeit und Ausbeutung waren nicht nur katholische Basisgemeinden, Katecheten und Bischöfe aktiv. Unter den Protestanten engagierten sich etwa eine gewisse Anzahl von Pastoren und Mitgliedern kleiner unabhängiger Pfingstkirchen, die den religiös-symbolischen Protest ihrer Gemeinden in politische Aktionen und Unterstützung der Aufständischen überführten. Aus einer Weiterentwicklung der Tradition des In-Depth Evangelism und Impulsen aus dem Seminario Bíblico Latinoamericano, Costa Rica, wurde 1985 in Guatemala die Organisation CEDEPCA (Centro Evangélico para Estudios Pastorales en Centroamérica) gegründet, die mit ökumenischer Orientierung Christen verschiedener Kirchen in der Anwaltschaft für Gerechtigkeit und Frieden zusammenbringen wollte (und noch will). Die Christen aus Historischen Kirchen, die dem Widerstand in den frühen 80er Jahren zugeneigt waren, gehörten vor allem den neu gebildeten Maya-Presbyterien sowie anderen mehrheitlich indigenen Kirchen an, wie den Metodistas Primitivos und der pfingstlichen Iglesia de Dios del Evangelio Completo (IDEC) sowie der ladinischen Mennonitischen Kirche (vgl. Schäfer 1992a, 157ff.; Melander 1999, 263-264). Aus der im Zusammenhang mit dem Erdbeben gegründeten Hilfsorganisation CONCAD heraus wurde 1987 die Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG) gegründet, die die Widerstandstradition fortsetzte und neben Sozialarbeit eine theologische Bildungsarbeit durchführte, die der Bewusstseinsbildung der Theologie der Befreiung sehr ähnlich war (und ist). Die Organisation knüpfte an presbyterianische Kontakte zum ökumenischen Lateinamerikanischen Kirchenrat (CLAI) und zum Weltrat der Kirchen (WCC, Genf) an, konnte allerdings selbst nicht Mitglied werden, da sie keine Kirche ist. Ihre Arbeit setzt sich heute unter anderem in verschiedensten Bildungs- und Entwicklungsaktivitäten im indigenen Umfeld fort. Einer der führenden Aktivisten, Vitalino Similox, trat in den Wahlen 1999 als Vize des Präsidentschaftskandidaten Colóm an, der immerhin 12 % der Stimmen holte und in der nächsten Legislaturperiode schließlich Präsident wurde. CIEDEG trat im Laufe der Zeit in einen objektiven Gegensatz zur Alianza Evangélica (AEG), konnte dieser aufgrund der Stärke des konservativen Evangelikalismus in Guatemala jedoch bei weitem kein Paroli bieten. Gleichwohl nahm CIEDEG proaktiv und zustimmend am Friedensprozess teil, während die AEG die entsprechende Übereinkunft nicht mitunterzeichnete.

5.1.4 Friedensprozess

Mit den Wahlen 1986 begann der bis zur Unterzeichnung des Abkommens 1996 dauernde Friedensprozess, der der seit 1954 andauernden Militärherrschaft ein formelles Ende setzte. Die *counter insurgency* wurde freilich bis in die frühen 1990er fortgeführt, insgesamt mit einem Blutzoll von etwa 200.000 Menschen. Wenn man die Breite der

Aufstandsbewegung in Betracht zieht und zur Brutalität des militärischen Vorgehens in Beziehung setzt, kann man von einer vernichtenden Niederlage »des Volkes« sprechen. Die Folgen für den Habitus zeigen sich deutlich im Vergleich mit Nicaragua, wo 1979 der Diktator Somoza durch einen Volksaufstand besiegt wurde. Während man dort einen selbstbewussten Widerstandsgeist auch heute noch in Gesprächen, Interviews und Beobachtungen feststellt, ist die Bevölkerung in Guatemala eher von vorsichtiger Zurückhaltung und Konformismus geprägt. Zudem ist die Herrschaft der oligarchischen Familien weitgehend ungebrochen, wenn auch etwas diversifiziert und unter dem Druck neuer Fraktionen der Bourgeoisie vornehmlich aus dem Technologie- und dem Finanzsektor. Was den Einfluss ausländischer Kräfte auf den Krieg angeht, so war jener der USA – trotz Einschränkungen seitens des Kongresses – und Israels maßgeblich. Nach dem Krieg traten die UNO sowie internationale Menschenrechts-NGOs mit verschiedenen Aktivitäten auf den Plan. Diese sind heute präferierte Hassobjekte der religiösen Rechten Guatemalas.

Der Friedensprozess in Guatemala ab 1986 wurde stark von religiösen Akteuren beeinflusst; unterstützt vor allem von solchen, die der Formation WERTE DES REICHES GOTTES zugerechnet werden können. Die Lutheran World Federation (LWF) etwa finanzierte den Dialog mit der Guerilla und ermöglichte die Übereinkunft von Oslo. Die Katholische Kirche spielt eine zentrale Rolle, insbesondere da Bischof Rudolfo Quesada Toruño die Nationale Versöhnungskommission leitete. CIEDEG, die Episkopale und die Katholische Kirche riefen 1990 die Jornadas por la Vida y la Paz (JVP, Tagungen für Leben und Frieden) als *Pressure Group* ins Leben, um auf dem Hintergrund der Übereinkunft von Oslo auch Dialoge in der Zivilgesellschaft zu ermöglichen. Die sozialpolitische Position dieser Gruppe war klar umrissen durch die Betonung der sozialen Verpflichtung von Eigentum und ein Votum für eine Landreform (beides für die guatemalteckische Oligarchie völlig unvorstellbar). An weiteren Gesprächen wurde die Versammlung der Zivilgesellschaft (Asamblea de la Sociedad Civil, ASC) für die Artikulation von Meinungen aus der Bevölkerung beteiligt, in der auch die AEG und CIEDEG mitwirken. Die AEG kooperierte jedoch zunächst nur halbherzig (Bjune 2016, 143ff.). Für Gespräche mit der Guerilla in Quito im September 1990 hat sie mit jüdischen Gemeinden zusammen ein eigenes Programmpapier vorgelegt mit einer regierungsfreundlichen konservativen Position, die sich stark von dem gemeinsamen Programm von CIEDEG und der Bischofskonferenz unterschied und dazu führte, dass die AEG-Vertreter das Schlussdokument nicht unterzeichneten. Auf ähnliche Weise blockierten sie während des weiteren Verlaufs. Alles in allem kann man der Einschätzung des Leiters des katholischen Menschenrechtsbüros (ODEHAG) in einem Interview mit dem Autor 2013 folgen, dass die Evangelikalen und Pfingstler in den Gesprächen bestenfalls (!) abwesend waren (so auch Bjune 2016, 147). CIEDEG hingegen hat sich stark eingebracht.

Eine ähnliche Konstellation findet sich beim Referendum von 1999 über vier Verfassungsänderungen: Guatemala sollte als einiges multiethnisches Land definiert werden; die Einwirkungsrechte der Bürger sollten gestärkt und die des Geheimdienstes eingeschränkt werden; Armeeoperationen sollten der Kontrolle des Kongresses unterstellt werden; und das Justizsystem sollte durch eine bessere Finanzierung und Professionalisierung des Obersten Gerichtshofs gestärkt werden. Bei sehr hoher Wahlenthaltung wurden alle Punkte mit knapper Mehrheit abgelehnt. Es wurde im Plebiszit also dafür

gestimmt, so die Analyse von Juan Hernández Pico (1999; auch D. Carey 2004), tendenziell rassistische und autoritäre Zustände beizubehalten. Eine Analyse der staatlichen Universität San Carlos zeigt (Zepeda López 1999), dass in den stark von der *counter insurgency* betroffenen Gebieten, meist auch mehrheitlich indigen, für die Änderungen gestimmt wurde. Für uns ist wichtig, dass die Katholische Kirche und CIEDEG für die Änderungen geworben haben. Viele evangelikale und Pfingstkirchen und vor allem die AEG – also GES und, tendenziell mitgeschleppt, JEN – haben für die Ablehnung mobilisiert: »Wer Ja sagt, muss ein Katholik oder ein Guerillero sein«; Guatemala als multiethischen und multireligiösen Staat anzuerkennen, entspräche nicht dem Willen Gottes; Gott heißt »Nein«, der Teufel »Ja«. Ebenso hat Francisco Bianchi von El Verbo (MAN) mit ganzseitigen Zeitungsanzeigen gegen die Änderungen der Verfassung geworben, da diese »das Land nur weiter spalten würden«. Die Kampagne für das »Nein« wurde nach bewährtem fundamentalistischem Muster durchgeführt mit der »Manipulation durch Angst und Emotionen, und sie bediente sich der Organisationsstrukturen der evangelikalen Kirchen sowie wohl auch der sozialen Basis der Armee«¹⁵.

5.1.5 Demokratisierung

Dieser Haltung entsprechend brachten sich die politisch sehr aktiven Neopfungstler (MAN) auf andere Weise in die Politik ein. Sie fassten die demokratische Öffnung sofort als eine neue Chance auf, nach den Episoden Rios Montt und Serrano Elías wieder in Regierungspositionen zu kommen. Das guatemaltekeische Parteiensystem ist seit den Wahlen von 1986 immer weiter zu einer Ansammlung von personenzentrierten Interessengruppen erodiert. An sieben Wahlen haben 63 Parteien teilgenommen. Durch die jahrzehntelange Repression sind progressive bzw. linksgerichtete Alternativen nahezu komplett verschwunden (nicht einmal 3 % der Stimmen), und seit 1990 ist selbst die Christdemokratie ohne Bedeutung (Dary 2018b, 4; vgl. in groben Zügen mit der Druckfassung Dary 2019).

Im Gegensatz waren in den Wahlen von 1986 und 1990 noch extrem rechte Parteien reaktionär-konservativen (nicht neoliberalen) Zuschnitts mit Affinität zum Militär und der Landoligarchie beteiligt. Rios Montt gelang es, mit zwei von ihnen die Plattform Noventa gemeinsam mit seiner neugegründeten FRG (Frente Republicano Guatemalteco) zu gründen und für 1990 Präsidentschaftskandidat zu werden (für Details u.a. Melander 1999, 258-259, 266ff., 273ff.). Auf diese Weise machte sich eine politische Allianz zwischen Militär und Neopentekostalismus erneut auf der politischen Bühne präsent. Rios Montts Kampagne wurde flankiert vom größten »Evangeliumsfeldzug« bis dato in Zentralamerika, dem »Project Light for the Nations« des Imperiums des christlichen Rechten Pat Robertson, wodurch der Wahlkampf – obwohl die FRG sich nicht religiöse profilierte – in den Rahmen der geistlichen Kriegführung gestellt wurde. Rios war sehr stark in den Umfragen, wurde aber vom Verfassungsgericht um seine Kandidatur

15 »...un discurso que exacerbó los miedos, favoreció la manipulación de las emociones e hizo uso de estructuras organizativas provistas por la iglesia evangélica y supuestamente de la base social que tiene el ejército.« (Zepeda López 1999, 12).

gebracht, da die Verfassung ehemaligen Putschisten kein Recht zur Kandidatur einräumt. Die guten Umfragewerte führt Melander darauf zurück, das Rios Montt zum einen den traditionellen Führer (*caudillo*) verkörperte und von einer schlecht informierten Bevölkerung als einzige Instanz einer religiös motivierten, strikten Moral von Recht und Ordnung wahrgenommen wurde – weil sie keine andere kannten.

Die gesamte Entwicklung führte dazu, dass in den Wahlen seit den 1990ern nur noch Kandidaten antraten, deren Wirtschaftspolitik von leicht unterschiedlicher neoliberaler Couleur war. Erst später formierten sich wieder Parteien mit eher progressivem oder auch reaktionärem Profil. Die Wahlen 1990 jedenfalls wurden gewonnen von einem »Propheten« der neopfingstlichen El Shaddai-Organisation, Jorge Serrano Elías, der mit religiös ausgeflagten Parolen gegen Korruption-und-so-weiter geworben hatte. Protestantische Identitätspolitik kombiniert mit der Unterstützung der »*business elite*« zeigte damit Wirkung. Interessant ist auch hier, dass der Chef von El Shaddai, Harold Caballeros, parallel zur Kampagne Serranos einen nationalen Kreuzzug geistlicher Kriegführung durchführte, »Jesus als Herrn Guatemalas« proklamierte und für Serrano warb (Bjune 2016, 141). Dagegen hatte die katholische Hierarchie dem christdemokratischen Gegner Serranos, Jorge Carpio, untersagt, katholische Religiosität im Wahlkampf zu verwenden, um Politik und Religion nicht zu vermengen. Einmal im Amt, hielt sein Antikorruptionsdiskurs Serrano nicht davon ab, sich selbst in Korruption und Machtmissbrauch zu verstricken. Im Mai 1993 versuchte er, wie schon 1992 Fujimori in Peru, sich mit einem Putsch gegen die eigene Regierung aus der Schlinge zu ziehen, scheiterte damit aber und musste ins Exil fliehen. Die Wahl Serranos ist sicherlich ein Beweis dafür, dass religiöse Identitätspolitik schon Anfang der 1990er in Guatemala Gehör fand; seine Korruption und der Verfassungsbruch sind daher auch ein umso stärkerer Dämpfer für einfache Rezepte der Religionspolitik. Aber das Volk vergisst schnell.

Allerdings hat es sich in Guatemala bisher als unmöglich erwiesen, stabile protestantische Wahlplattformen oder Blöcke im Kongress zu bilden. Bjune (2016, 155ff.) führt dies zurück auf ein institutionell schwaches Parteiensystem, die Heterogenität der Kirchen, die geringe Fraktionsdisziplin und den häufigen Parteienwechsel von Abgeordneten innerhalb einer Legislaturperiode. Ein weiterer Faktor ist sehr wahrscheinlich, dass das Land klein ist und familiäre Zu- und Abneigungen in der Oberschicht bei religiös-politischen Allianzbildungen sicher nicht nur vorteilhaft sind. All dies plausibilisiert die Tatsache, dass protestantische Politiker in der Regel in der zweiten Reihe als Kandidaten für die Vizepräsidentschaft antreten oder aber als Kandidaten von individuell auf sie zugeschnittenen Wahlbündnissen. Dies ist ebenso der Fall für den progressiven Presbyterianer Vitalino Similox als zweiter Mann bei Álvaro Colóm (1999) wie auch für Jimmy Morales in der jüngst vergangenen Legislaturperiode, der es als Außenseiter über eine Parteienkreation (FCN-Nacion) von Gnaden des Militärs zum Präsidenten schaffte (vgl. weiter unten und vor allem Althoff 2019). Im Übrigen muss deutlich unterschieden werden zwischen evangelikalischen (GES) bzw. neopfingstlichen (MAN) Politikern, die ihre religiösen Überzeugungen ungefiltert in die Politik einfließen lassen, und Protestanten linksliberaler Prägung (WER), die religiöse Überzeugungen und Politik über ethische Rationalität miteinander verbinden.

Zu der letzteren Gruppe gehört Vitalino Similox (WER), ein presbyterianischer Pastor und Kaqchiquel Indigena. Similox hat sich während der Kriegszeit um die Orga-

nisation der Maya-Bewegung verdient gemacht, CONCAD betrieben und CIEDEG aus der Taufe gehoben sowie intensiv und unterstützend an den Friedensgesprächen teilgenommen. Er ist 1999 für die Vizepräsidentschaft unter Álvaro Colóm – selbst ein spiritueller Lehrer der Maya-Religion – angetreten, und zwar in der Alianza Nueva Nación und im Bündnis mit der aus der Guerilla hervorgegangenen URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca). Mit 12 % der Stimmen verfehlte das Bündnis das Ziel. Similox vermittelt Politik mit religiösen Überzeugungen über eine reflektierte politische Ethik. Dies unterscheidet ihn deutlich von anderen Protestanten in der Politik.

Eine religiöse Partei im engeren Sinne war allerdings nur die Partido Acción Renovadora Democrática (ARDE), mit der Francisco Bianchi (MAN) 1999 angetreten ist. Bianchi war Sekretär Rios Montts während dessen Diktatur, bekennender Befürworter der Erschießung sämtlicher Indigener wegen angeblicher kollektiver Subversion (Committee on Banking, Finance and Urban Affairs 1982, 57), Ältester der Verbo-Organisation, zeitweise Vizepräsident der AEG und Angehöriger einer der oligarchischen Familien. Seine Partei suchte, ganz im Sinne der *Dominion*-Doktrin und des *Reconstructionism*, weniger ein Parteiprogramm als biblische Prinzipien zu propagieren, mit denen die Nation grundlegend neugestaltet werden sollte. Dass es trotz dem Interesse an religiös unterlegter Moral in der Bevölkerung nicht reicht, nur intensiv religiös zu sein, um eine Wahl zu gewinnen, zeigt sich am Ergebnis der Partei von nur 2 %. Es wird vermutet, dass das schlechte Ergebnis mit einer zu großen Nähe Bianchis zu Serrano zu tun hat.

Harold Caballeros, Chef von El Shaddai (MAN), blickt heute auf eine lange Karriere in der Politik zurück, die mit einem Beraterposten bei seinem Kirchenglied Serrano während dessen kurzer Präsidentschaft begann, mit der Schaffung einer religiös-moralischen Gruppierung »guter Menschen« (2006) fortgeführt wurde und später in die Gründung der Partei *Visión con Valores* (Vision mit Werten, VIVA) mündete, mit der er 2011 zu den Wahlen antrat und nur 6 % einführ. Da er in der Stichwahl den siegreichen Kandidaten Otto Pérez Molina unterstützte – einen Militär ohne besondere religiöse Neigungen –, wurde er von diesem zum Außenminister bestellt. Caballeros zeichnet sich aus durch eine scharfe Rhetorik der spirituellen Kriegführung, durch Ablehnung der Maya-Religion sowie durch die *Dominion*-Doktrin. Er dürfte wohl unter den guatemaltekischen Politiker derjenige sein, der am unverblümtesten politische und gesellschaftliche Fragen mit religiösen Urteilen überformt. Zugleich ist er ein Multitalent, der es im Feld der Ökonomie sogar bis zu einem Eintrag in die Panama-Papers gebracht hat.

Manuel Baldizón ist ein weiterer Kandidat mit stark religiösem Diskurs. Seine Partei Libertad Democrática Renovada (LIDER) schaffte es 2011 auf Platz zwei, verlor aber die Stichwahl gegen Otto Pérez. 2015 verlor Baldizón knapp gegen Jimmy Morales. Er bedient ebenfalls rechtsgerichtete religiös-politische Positionen wie zum Beispiel gegen die Zweistaatenlösung in Israel und für die Todesstrafe. Im Januar 2018 wurde er in den USA verhaftet wegen Verdachts auf Bestechung durch die brasilianische Baufirma Odebrecht.

Patricia Escobar de Arzú, Witwe des Ex-Präsidenten Álvaro Arzú, ist ebenfalls eine Politikerin mit stark religiösem Diskurs, allerdings von einem deutlich individualistischen Gepräge. Bei den Wahlen 2011 schnitt sie mit nur knapp 3 % als Außenseiterin ab.

Eine weitere neopentekostale Politikerin auf dem Niveau der Präsidentschaftskandidatur ist Zury Rios (MAN), Tochter Efraín Rios Montts. Seit über 15 Jahren ist sie aktiv als Parlamentarierin für Rios Montts FRG, trat aber 2015 als Kandidatin für Caballeros' VIVA an und verlor mit einem Ergebnis von nur 6 % der Stimmen. Studiert an der Universidad Francisco Marroquín, ist sie hart neoliberal orientiert, pro Todesstrafe, gegen Abtreibung, aber – im Unterschied zu vielen Evangelikalen in Guatemala – für Familienplanung.

Jimmy Morales, schließlich, bis vor Kurzem Präsident, ist evangelikal mit Hintergrund im Baptismus und theologischen Studien. Sein religiöses Profil ist derart unklar, dass er schwer in eine der Formationen einzuordnen ist, was ihm bessere Mobilisierungsmöglichkeiten verschafft. Andrea Althoff (2019) zeigt in einem detaillierten Artikel unter anderem eine breite Palette von Überschneidungen von Morales' Diskurs mit den zentralen Inhalten der politischen und der religiösen Rechten, von so genannten »Familienwerten« bis zur Verlagerung der guatemaltekischen Botschaft von Tel Aviv nach Jerusalem. Ein zweiter Baustein des Erfolgs dürfte die Tatsache sein, dass die Wahlplattform, die er vertrat, die Frente de Convergencia Nacional (FCN-Nación), von Militärs gegründet worden ist. Für diese war Morales aufgrund seines populistischen Potenzials von Interesse. Im Jahrzehnt vor seinem kompetenhaften Aufstieg am Politikhimmel verdiente er Reis und Bohnen als Entertainer und Comedian im Fernsehen. Diese Popularität und seine Fähigkeit zu einem religiös-moralischen Diskurs ließen ihn geeignet erscheinen. Einmal zum Kandidaten gekürt, erhielt er ebenfalls breiteste Unterstützung von all jenen Organisationen und Individuen der Formationen MANAGEMENT und GESETZ, die eine Rolle als »court Evangelicals« kaum abwarten konnten.¹⁶ All diese Faktoren zusammengenommen, gelingt es Morales – auf eine ähnliche Art wie Donald Trump und anderen Populisten sowie zudem noch erkennbar »christlich« –, als Seiteneinsteiger den Eindruck moralischer Reinheit zu erwecken. Damit baut er nach populistischer Art einen scharfen Kontrast zum politischen Establishment auf und vor allem zum vorherigen Präsidenten Molina, einem korrupten Militär. Die Wähler wurden später während der Regierung Morales gewahrt, dass dieser dem Militär sehr nahesteht und dessen Interessen vertritt; und gegen den Vorwurf von Korruption schlicht die untersuchende Internationale Kommission gegen die Straflosigkeit (Comisión Internacional contra la Impunidad, CICIG) mit Hilfe des Militärs des Landes verweist. Dass das Land durch einen »christlichen Präsidenten« besser geworden wäre – wie die Strategen der Formationen MANAGEMENT und GESETZ unentwegt behaupten –, konnte indes nicht beobachtet werden.

Wenn aus der Klasse protestantischer Politiker auch bei weitem nicht alle *Dominion*-Doktrin oder geistliche Kriegführung propagieren, stimmen sie doch mehrheitlich mit internationalen evangelikalen Standards überein wie etwa dem traditionellen patriarchalen Familienbild, angeblich christlichen Werten (wie Gehorsam und Disziplin)

16 Die Liste bei Althoff (2019, 306-307) ist beeindruckend: Iglesia Familia de Dios mit TV Kanal Canal 27; Asociación Evangélica de Guatemala mit Virgilio Zapata Arceyuz; Asociación de Ministros Evangélicos de Guatemala, Consejo Apostólico de Guatemala; das fundamentalistische Presbiterio Cristiano de Guatemala; die Sociedad Bíblica Guatemalteca; Fraternidad Cristiana; sowie weitere protestantische Medienanstalten und *Megachurches*.

in der Erziehung, im öffentlichem Leben und in der Politik, Ablehnung von Homosexualität und gleichgeschlechtlicher Ehe, unbedingter Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs sowie – in den meisten Fällen – der Befürwortung der Todesstrafe. Gerade Letzteres wird von den UNO-Missionen, die in Guatemala im Friedensprozess und danach tätig waren, nicht geteilt.

5.1.6 Friedenserhaltung und Verbrechensaufklärung

Im Unterschied zu anderen lateinamerikanischen Regionen haben die kriegerischen Konflikte in Zentralamerika zu friedensfördernden Einsätzen der UNO sowie von internationalen NGOs geführt. Guatemala war zwischen 1989 und 1992 ein Zielland der militärisch unterstützten UN-Beobachtergruppe für Zentralamerika (ONUCA), die der Demobilisierung der verschiedenen Kriegsparteien galt. Zwischen 1996 und 2004 überwachte die Verifikationsmission MINUGUA die im Friedensabkommen von Oslo beschlossenen Maßnahmen, unter anderem auch eine Überprüfung der Streitkräfte. Ein sehr wichtiger, aber für die Herrschenden schmerzhafter Eingriff ist die Arbeit der Internationalen Kommission gegen die Straflosigkeit (CICIG), deren Einrichtung zwischen der UNO und der Regierung Berger 2006 vereinbart wurde. Diese Institution hat bis heute trotz vieler Schwierigkeiten eine beeindruckende Zahl von Verwicklungen der politischen und Verwaltungselite in Korruption, außergerichtliche Hinrichtungen (der Fall des neopentekostalen Polizeioberen Erwin Sperisen), Steuer- und Zollbetrug, Menschenhandel usw. aufgedeckt und vor Gericht gebracht; unter anderem auch den ehemaligen Präsidenten Alfonso Portillo sowie den letzten Präsidenten Otto Pérez und seine Vizepräsidentin Roxana Baldetti. Die um 2015 aufgedeckten Fälle von Korruption, Steuerhinterziehung und Vielem mehr haben unter anderem die Verwicklung von Oligarchie und Militär in diese Machenschaften deutlich gemacht und schienen anfänglich ein Einlenken dieser Akteure zur Folge zu haben. 2018 wurde mit den heftigen Angriffen des Präsidenten Jimmy Morales auf die CICIG jedoch deutlich, dass die Oligarchie ihre Strategien gegen die Korruptionskontrolle eher verschärft.

Die Arbeit der CICIG ist vielen führenden Neopentekostalen und Evangelikalen ein Dorn im Auge. Das gilt auch für die Arbeit internationaler Menschenrechtsorganisationen wie Amnesty International, FIAN oder Human Rights Watch sowie für »europäische« kirchliche Organisationen wie die Lutheran World Federation (LWF) oder die norwegischen Lutheraner. Ein Führer einer neopentekostalen Megakirche bezeichnete im Interview mit dem Verfasser 2013 die Einmischung von außen durch diese Organisationen als das größte Übel, das Guatemala widerfahren ist.

In ökumenisch orientierten Kreisen (Formation WERTE DES REICHES GOTTES) wie CIEDEG und Basisgruppen, die die Unterschicht repräsentieren, wird die Aufklärungsarbeit der CICIG, die Arbeit der europäischen NGOs und kirchlichen Organisationen sowie das Engagement verschiedener kirchlicher Organisationen aus den USA (etwa des Church World Service, NCC) hingegen auf das Stärkste begrüßt.

Ähnlich wie die Arbeit der CICIG hat auch der Prozess gegen Ríos Montt die neopentekostalen und evangelikalen Gemüter erregt. 2013 wurde der Ex-Diktator wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit während seines Feldzuges im Ixil-Gebiet angeklagt und wegen Völkermordes und systematischer Vergewaltigung seitens seiner Un-

tergebenen verurteilt. Der mächtige Unternehmerverband CACIF (Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras) setzte sich für eine Annullierung des Urteils ein mit dem Argument, man könne Rios keine Absicht nachweisen. Ganz ähnlich stellte der oben zitierte neopentekostale Führer im Interview fest, »der General« habe sich ganz und gar nichts zuschulden kommen lassen; der ganze Prozess sei konstruiert und von ausländischen Menschenrechtsorganisationen provoziert.

Anders als die Beobachtung der Menschenrechtslage durch internationale Institutionen zeigt der Prozess gegen Rios Montt sowie andere Prozesse und Amtsenthebungsverfahren, dass es auch in Guatemala Justiz- und Pressevertreter sowie eine organisierte Öffentlichkeit gibt, die an einer transparenten und demokratischen Verfassungswirklichkeit interessiert sind.

5.1.7 Öffentlichkeitsarbeit

Um die Öffentlichkeit mit Appellen zur Konversion und zur moralischen Erneuerung bzw. Aufrüstung zu erreichen, betreiben Organisationen der Formationen MANAGEMENT und GESETZ eine intensive Öffentlichkeitsarbeit. Dies ist interessanterweise bei ökumenisch orientierten Organisationen wie CIEDEG, CEDEPCA oder dem Concejo Ecuménico de Guatemala nicht so. Letztere erreichen Personen eher über das soziale Netzwerken auf der Grundlage vorhandener Kontakte und über soziale Projekte im Rahmen von Gemeinwesenarbeit.

Die Öffentlichkeitsarbeit in den Formationen MANAGEMENT und GESETZ besteht zu einem guten Teil aus Bekehrungsaktivismus. Besonders ist dies natürlich bei der Formation der Unpolitischen, JENSEITSHOFFNUNG, der Fall. Begleitet werden die Bekehrungsaktivitäten gelegentlich durch karitative Maßnahmen wie das Verteilen von Nahrung und Kleidung. Die Vermittlung der Konversionspredigt ist allerdings unterschiedlich je nach den finanziellen Möglichkeiten und den Zielgruppen der jeweiligen Gruppierung. Damit sind Differenzen zwischen den Formationen MANAGEMENT, GESETZ und JENSEITSHOFFNUNG etabliert. Eine Megakirche (MAN), wie Casa de Dios, nutzt das Fernsehen und das Internet stärker und professioneller als konservativ evangelikale Kirchen (GES oder JEN), wie die Iglesia Centroamericana, welche für ein Publikum auf dem Land traditionell stärker auf das Radio abstellen.

Trotz dieser Differenzen wird für identitätspolitische Aktionen gemeinsam mobilisiert. Gruppierungen der Formationen MANAGEMENT und GESETZ werben in der Regel gemeinsam oder gleichsinnig für öffentliche Demonstrationen zu sozialmoralischen Fragen, also beispielsweise »für das Leben« und gegen Schwangerschaftsabbruch. Wie im thematischen Repertoire der religiösen Rechten in den USA und anderen lateinamerikanischen Ländern geht es im Wesentlichen um die unbedingte Illegalisierung der Abtreibung und den Erhalt der patriarchalen Familie, was die Ablehnung der Homosexualität einschließt. An der Mobilisierung für solche Veranstaltungen beteiligen sich nicht selten auch katholische Organe bis hin zur Bischofskonferenz. Stärker auf generelle identitätspolitische Repräsentation richten sich »Märsche für Jesus« oder »Märsche für den Frieden« mit dem Ziel, die »Herrschaft Jesu über die Nation« zu proklamieren und »alle Menschen« zum Frieden aufzurufen.

Solcher Art Märsche deuten an, welche Kapazität zur öffentlichen Mobilisierung restaurative politische Positionen haben. Sie sagen aber wenig über Möglichkeiten effektiver parteipolitischer Kanalisierung des Protestpotenzials. Einerseits sind diese öffentlichen Kundgebungen abgesehen von der Übereinstimmung im Anliegen des Protests sehr heterogen zusammengesetzt; und andererseits ist die Parteienlandschaft zu amorph, als dass eine bestimmte Partei solchen Protest kooptieren könnte. Wirkungsvoller im Sinne effektiver religiöser Identitätspolitik ist der direkte politische Einfluss religiöser Führer.

5.1.8 Unmittelbarer politischer Einfluss

In Guatemala sind die geografischen Distanzen gering, die soziale Organisation in Sippen ist übersichtlich, aber die Klassenschranken sind hoch und schwer zu überwinden. Um in die Kreise der politischen Entscheidungsgruppen zu gelangen, ist eine entsprechende Ausstattung mit ökonomischem und sozialem Kapital nötig. Die renommierte und in den USA in der oberen Mittelschicht und Oberschicht gut positionierte FGBMFI hat seit den späten 1970er Jahren auch in Guatemala beste Kontakte zu hohen politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsträgern und ist in dieser Hinsicht zum Modell für neopfingstliche Kirchen geworden. Dazu kam in Guatemala – anders als in fast allen anderen Ländern – der oben dargestellte Umstand, dass in Zeiten des Guerillakrieges und der wirtschaftlichen Rezession die Katholische Kirche sich als Ansprechpartnerin der Oligarchie verweigerte und diese folglich die neopentekostale Alternative aufgriff, da die Neopentekostalen durch ihre Wohlstandsdoktrin und die »geistliche Kriegführung« eine klare Affinität zur herrschenden Klasse signalisierten.

Im Laufe der Jahrzehnte entwickelten sich die oben genannten neopentekostalen Organisationen zu mehr oder weniger großen Unternehmen, und es kamen neue hinzu; für die politische Einflussnahme besonders interessant sind die *Fraternidad Cristiana* (1979) und die 1994 von Carlos »Cash« Luna gegründete *Casa de Dios*. Beide haben heute gigantische zentrale Versammlungsgebäude mit etwa 20.000 Sitzplätzen, TV-Programme und so weiter. Luna wurde 2013 als der nach dem Präsidenten zweieinflussreichste Guatemalteke ermittelt (Bjune 2016, 188). Jorge H. López von der *Fraternidad* steht ihm kaum nach. Wichtig ist, dass die Führer der Megakirchen durch die Spenden ihrer Mitglieder,¹⁷ die steuerfrei und in der Regel zur freien Verwendung des Führers sind, eine große Finanzkraft auf ihre Organisationen konzentrieren. Daten über die Finanzen der guatemalteckischen Megakirchen liegen mir nicht vor. Aber das private Jahresgehalt von etwa 540.000,- USD eines chilenischen Kirchenführers dürfte wohl als Richtwert dienen können.¹⁸ Von Bedeutung dabei ist auch, dass stark etablierte Kirchen mit presbyterial-synodalem System beispielsweise – wie etwa die *Asambleas*

17 Man geht davon aus, dass man in »Freikirchen« mit einem Spendenaufkommen von 2,5% des Einkommens eines jeden aktiven Gemeindeglieds rechnen kann. Das ist weit weniger als der geforderte »Zehnte«, aber es akkumuliert sich doch.

18 Der Bischof Durán der chilenischen Methodistisch-Pfingstlichen Kirche und Pastor der »Kathedrale« Jotabeche ist mit einem persönlichen Gehalt von ca. 540.000,- USD jährlich in die Kritik gekommen. Zugleich ist er bei den Präsidentschaftswahlen 2017 als Repräsentant der »konservativ-evangelikalen« Stimme an die Öffentlichkeit gegangen (Quiroz González 2019). Duran finanziert

de Dios oder die Presbyterianische Kirche – über Verteilungs- und Kontrollmechanismen verfügen, während die charismatischen Megakirchen der selbsternannten »Apostel« dagegen in der Regel autokratisch geführt werden.

Zu diesem ökonomischen Kapital kommt noch das – in Guatemala sehr wichtige – soziale Kapital hinzu, das ein Teil der Mitglieder der neopentekostalen Organisationen der Oberschicht oder oberen Mittelschicht angehören. Mit diesem Kapitalstock ist es schon möglich, direkten Einfluss auf die Politik auszuüben. Beispielsweise kommen hochrangige Politiker bis hin zu Präsidenten Einladungen zu wichtigen kirchlichen Events nach, wie etwa Otto Pérez 2013 der zur Einweihung eines neuen kirchlichen Gebäudekomplexes durch Cash Luna. Oder sie kommen zum Te Deum der *Fraternidad Cristiana*, abgehalten für die neu gewählten Präsidenten seit einigen Legislaturperioden. Oder man organisiert – erfolgreich seit 2013 – ein Nationales Gebetsfrühstück, wie es auch in den USA seit 1953 stattfindet (siehe oben, 3.5.3.1).

Verbessert werden die Einflussmöglichkeiten noch durch strategische Zusammenhänge. Neben dem evangelikalen Dachverband AEG hat Harold Caballeros 2000 einen Rat von neopentekostalen Führern gegründet: den Apostelrat von Guatemala (*Consejo Apostólico de Guatemala*), dem derzeit in etwa 20 selbst ernannte »Apostel« angehören, von denen jeder dem Titel gemäß einen charismatisch-autokratischen Autoritätsanspruch erhebt. Diese Gruppe hat kraft der Berufung auf ihre Medienmacht auch Präsidentschaftskandidaten zu Orientierungsgesprächen für die Stimmabgabe antreten lassen.

5.1.9 Ko-Abhängigkeit

Maren Bjune (2016, 227ff.) hat in einer ausgezeichneten Dissertation das Zusammenspiel zwischen guatemalteakischem Staat auf der einen Seite und neopentekostalen sowie evangelikalen Kirchen auf der anderen Seite im Sinne einer Symbiose oder – vielleicht zutreffender – einer Ko-Abhängigkeit dargestellt. Die gängigen Umfragen von *Latinobarómetro*¹⁹ und dem *Latin American Public Opinion Project*²⁰ zeigen, dass in Guatemala das Vertrauen in politische Akteure und die Wertschätzung für Demokratie sehr gering sind. Dazu kommen die extrem geringen Steuereinnahmen und die starke neoliberale Aushöhlung des Arbeitsrechts, wodurch der Staat nicht in der Lage ist, seine Legitimation über befriedigende Sozialprogramme und soziale Umverteilung herzustellen.²¹ Zudem hat der nationalistische Diskurs aufgrund der tiefen und lang anhaltenden sozialen und ethnischen Spaltung spätestens seit dem *Counter insurgency*-Krieg ausgedient, um eine Identifikation der Bürger mit Staat und Regierung zu erzeugen und somit, wie Gramsci sagen würde, einen »hegemonialen Block« zu bilden. Da Kirchen in der guatemalteakischen Öffentlichkeit generell eine hohe Glaubwürdigkeit ge-

u.a. die politische Kampagne seines Sohnes, der als »Stimme der Moral« im Kongress auftreten soll. Vgl. Sepúlveda González 2015.

19 »Latinobarómetro Database« www.latinobarometro.org/lat.jsp (Zugegriffen 21.05.2020).

20 »Latin American Public Opinion Project« <https://www.vanderbilt.edu/lapop/index.php> (Zugegriffen 21.05.2020).

21 Zur Fiskalpolitik in Zentralamerika und deren sozialen und politischen Auswirkungen vgl. hochinteressant Schneider 2012.

nießen, die Katholische Kirche sich aber nicht in das neoliberale Herrschaftsmodell einfügt, bieten sich neopentekostale und evangelikale Gruppierungen für staatliche bzw. politische Akteure als Substitute an. Man kann es auch so formulieren, dass die von der Oligarchie und den neuen Aufsteigern erzeugte soziale und ethnische Spaltung der Gesellschaft eine objektive Bedingung für den politischen Erfolg tendenziell fundamentalistischer Kirchen ist. Bjune sieht das Potenzial dieser Symbiose in zwei Feldern: dem der ideologischen Legitimation und dem der Sozialprogramme.

Sowohl die Formation MANAGEMENT als auch die Formation GESETZ sind an der ideologischen Legitimation beteiligt, indem sie individualistische Strategien der Armutsbekämpfung wie die »Konversion zum Evangelium«, eigene Anstrengung sowie die Vermeidung von »Sünde« plausibilisieren – also allesamt Strategien, die die strukturellen Ursachen von Armut komplett ausblenden und darüber hinaus noch den mangelnden Erfolg der Bemühungen wiederum den Individuen zurechnen, den Opfern also die Schuld zuschreiben. In diesem Zusammenhang seien besonders auch die Neopfingstkirchen der Unterschicht (JEN) erwähnt, die – wie oben dargestellt – Misserfolg auf dämonische Besessenheit der Erfolglosen zurückführen. Die Legitimationsfunktion dieser Diskurse und Praktiken erfolgt gewissermaßen *ex negativo*. Indem die gesamte Aufmerksamkeit in Sachen Armutsüberwindung auf individuelle Anstrengung und den Mangel daran gelenkt wird, wird die faktische Existenz von Reichtum und sozialer Ungleichheit als quasi naturgegebene und fraglose Bedingung allen Handelns hinterrücks etabliert. Dieses systematische Ausblenden der strukturellen Armutsursachen charakterisiert auch die Sozialprogramme dieser Akteure.

Neben der ideologischen Legitimation dienen sich viele Akteure der Formation GESETZ und, in geringerem Maße, der Formation MANAGEMENT dem Staat mit Sozialprojekten an. Hier sind vor allem solche Projekte gemeint, die in Substitution des Staates oder in Kooperation mit dem Staat durchgeführt werden, beispielsweise die Übernahme von Waisenhäusern durch evangelikale Organisationen wie Fundación REMAR Guatemala (siehe dazu 5.2.3.1). Durch diese Kooperationen können religiöse Akteure für sich das symbolische Kapital als regierungsberatende Experten reklamieren, zugleich die Legitimität der von ihnen »vertretenen« Regierung gegenüber der Bevölkerung steigern und schließlich auch gewisse Notlagen mit karitativen Mitteln zu lindern helfen. Es liegt auf der Hand, dass von dieser Konstellation beide Seiten profitieren. Allerdings stellt sich ähnlich wie in den USA die Frage, wieviel »glaubensbasierte« Schein-Offizialität eine (nominell) laizistische Verfassung aushält. Bjune verweist auf entsprechende kritische Anfragen in Guatemala.

Eine andere Form der Symbiose praktizieren neopfingstliche Megakirchen (MAN), indem sie den staatlichen Bildungseinrichtungen private Alternativen zur Seite stellen. Einerseits erhöhen diese privaten Schulen und Universitäten statistisch das Bildungsangebot und tragen so zum Bildungsboom bei. Andererseits sind sie insofern eine Konkurrenz zu den öffentlichen Instituten, als sie sich an eine Klientel richten, die hinreichend begütert ist, um die Gebühren zu entrichten; sie tragen also zur Spaltung der Gesellschaft im Bildungssektor bei. Unter dem Strich entsteht so ein symbolischer Gewinn für den Staat und ein praktischer Gewinn für die zahlenden Absolventen, aber ein starker komparativer Nachteil für ein öffentliches Bildungssystem, dem aufgrund des

»reichhaltigen« privaten Angebots nun noch weniger öffentliche Mittel zur Verfügung gestellt werden.

Solche symbiotischen Strategien werden allerdings nicht von allen protestantischen Organisationen ergriffen. Die Formation WERTE DES REICHES GOTTES, insbesondere die Basisgruppen darin, funktioniert nicht nach der Logik, durch Substitution des Staates im sozialen Sektor symbolisches Kapital zu erzeugen. Ganz im Gegenteil, wie wir sehen werden: Diese Akteure bieten zwar in einer großen Zahl von Projekten soziale Unterstützung, verbinden dies aber mit gesellschaftlicher Bewusstseinsbildung und Kompetenzentwicklung in der Gemeinwesenarbeit. Selbst wenn Gruppen religiös im Rahmen einer Bekehrungslogik arbeiten, so wird diese durch ein kommunitäres Gemeinschaftskonzept daran gehindert, in Individualismus abzurutschen.

5.2 Gegner und Kämpfe: geistliche Kriegführung versus ethische Friedensarbeit

Die folgenden Analysen von Akteuren und deren Strategien werden sich, wie auch jene zu den USA, an den von uns gebildeten religiös-politischen Akteursformationen orientieren. Wie bisher verlieren wir dabei nicht die konfessionellen Kategorien aus dem Blick, denn diese werden immer wieder in der Literatur und in Selbstbezeichnungen der Akteure verwendet. Ich werde zunächst mit den drei Formationen JENSEITSHOFFNUNG, MANAGEMENT und GESETZ die konservativen bzw. restaurativen Strömungen analysieren, dann die religiösen Strategien der Eroberung des politischen Feldes diskutieren und in einem letzten Schritt die Formation WERTE DES REICHES GOTTES als Gegenprogramm zur Sprache bringen.

5.2.1 JENSEITSHOFFNUNG und Entpolitisierung: Betend handeln

Sogar in evangelikalen und traditionell pfingstlichen Kreisen ist – mindestens unter den Kirchenführern – bekannt, dass auch die Ablehnung von Politik politisch ist, und zwar im Sinne der Bestätigung des Status Quo. Dies ist allerdings nicht der Grund für viele Mitglieder der entsprechenden Kirchen, um in den Gemeinden mitzuarbeiten bzw. deren Veranstaltungen zu besuchen. Sie tun dies vielmehr, weil sie ihre Lebensumstände als derart belastend empfinden und derart geringe gesellschaftliche Handlungsperspektiven für sich wahrnehmen, dass das Gemeindeleben in vielerlei Hinsicht entlastend ist.²² Dort bauen sie soziale Beziehungen auf der Grundlage von Vertrauen auf und hoffen darauf, dass das erfahrene Elend bald ein Ende haben werde mit der Entrückung der Kirche in den Himmel. Gesellschaftliche Veränderungen hin zu mehr Gerechtigkeit und besseren eigenen Lebensmöglichkeiten wären den Mitgliedern schon recht, nur sehen sie dafür keine Perspektive. Es liegt auf der Hand – und ist statistisch

22 Aus praxeologischer Sicht schließt die objektive Nützlichkeit des Engagements den subjektiven Glauben gerade *nicht* aus. Aus funktionalistischer Sicht oder aus der einer pseudosoziologischen Semiologie mag es so aussehen, als sei hier unterstellt, die Gläubigen gingen aus einem bewussten Nützlichkeitskalkül in die Kirche. Eine solche Lesart offenbart indes nur das Ungenügen funktionalistischer und semiologischer Ansätze.

klar zu belegen –, dass das Gros der Menschen, die diese Position vertreten, der informellen und zum Teil auch der formellen Unterschicht angehört. Es gilt hier, die soziale Perspektivlosigkeit religiös zu verarbeiten, indem sie interpretativ erschlossen wird und religiöse Alternativen aufgezeigt werden. Dieselbe Aufgabe wird wahrgenommen von den Basisgruppen der Formation WERTE DES REICHES GOTTES (siehe 5.2.4), allerdings mit vollkommen anderen Resultaten.

Jenseitshoffnung und Entpolitisierung kommen in sehr vielen konfessionellen Strömungen vor, vom Volkskatholizismus bis hin zu unabhängigen Pfingstkirchen. Unter den protestantischen Varianten sind zwei für die aktuelle Lage von besonderer Bedeutung. Die erste und ältere wird exemplarisch von klassischen pfingstlichen und evangelikalischen Kirchen vertreten; die zweite von Kirchen der Unterschicht und unteren Mittelschicht, die Diskurse aus der neopfungstlichen Bewegung übernommen und der religiösen Nachfrage dieser Schichten angepasst haben und somit zur Erzeugung spezifischer religiöser Dispositionen beitragen.

5.2.1.1 Die Kirche als Ort Gottes: Pfingstkirchen und Evangelikale

Die *Asambleas de Dios* sind eine klassische pfingstliche Missionskirche aus den USA, in ganz Lateinamerika verbreitet,²³ sehr mitgliederstark²⁴ und repräsentativ für einen großen Teil der lateinamerikanischen Pfingstbewegung in der Unter- und Mittelschicht. Die verschiedenen nationalen Ableger sowie verschiedenste Ausgründungen mit gleichem Namen sind zudem sehr unterschiedlich; ihre religiöse Praxis kann den Formationen MANAGEMENT, GESETZ oder JENSEITSHOFFNUNG entsprechen, in Ausnahmefällen sogar der Formation WERTE. Man muss also genau hinschauen.

An dieser Stelle fokussieren wir die *Asambleas* in Guatemala, die der Formation JENSEITSHOFFNUNG entsprechen. Wie in den USA gehen wir hier zunächst über die Websites der Organisationen vor und ziehen dann eigene Feldforschungsergebnisse sowie weitere Quellen und Sekundärliteratur hinzu.

Die *Asambleas de Dios*²⁵ von Guatemala haben als Motto für 2018 »Die Hände zu Gott erheben in Heiligkeit«. Unter dieser Überschrift wird genauer expliziert: »Nach einer gesunden Lehre bauen wir das Reich Gottes in Guatemala weiter aus. Jahr für Jahr perfektionieren wir unsere Methoden und blicken noch weiter darüber hinaus, um das Evangelium zu stärken.« Was das im Einzelnen heißt, erklärt im Detail ein Aktionsplan für 2016 bis 2018 unter dem Titel »Die Integrität der Kirche in den letzten Zeiten«,²⁶ also in der aktuellen »Erwartung der glorreichen Wiederkehr Jesu Christi unseres Herrn«. Um die religiöse Integrität zu erhalten, werden für Gemeinden und für Einzelpersonen identische Handlungsempfehlungen abgegeben: beten, fasten, die

23 Brasilien ist eine Ausnahme, da die dortigen *Assembleias de Deus* auf Mission aus Schweden zurückgehen.

24 In Guatemala 3.100 Gemeinden, 3.350 anerkannte Geistliche, 400.000 eingetragene Mitglieder, bei ungefähr 350 konkurrierenden protestantischen Organisationen unterschiedlichster Größe und ca. 17 Millionen Einwohnern insgesamt.

25 <http://asambleasdedios.org.gt/> (Zugegriffen 24.03.2019).

26 *Asambleas de Dios de Guatemala*: »La Integridad de la Iglesia en los tiempos finales«. <http://asambleasdedios.org.gt/portal/wp-content/uploads/2015/02/AGENDA-ASAMBLEAS-DE-DIOS-2016-AL-2018.pdf> (Zugegriffen 24.03.2019).

Bibel lesen, die Erfüllung (*Ilenura*) mit dem Heiligen Geist (die Geistestaufe) suchen, evangelisieren und Gemeinden gründen, sich besonders der Jugend widmen sowie Versöhnung und Freundschaft mit Gott und dem Nächsten pflegen – alles in Erwartung der Wiederkehr Christi. Die einzige konkrete, nicht-religiöse Empfehlung ist die, die Integrität der Familie zu stärken. Die praktische Umsetzung dieses Programms erfolgt durch die folgenden Arbeitseinheiten: Radio, Pastorengattinnen, Pastorenkinder, Jugendliche, Vereinigung der Evangelisten, christliche Erziehung, Sonntagsschule, Schule für Gruppenleiter, Mission und Evangelisation. Nota bene, alle Arbeitseinheiten und Aktionen sind auf die Reproduktion der Institution ausgerichtet; Diakonie kommt nicht vor. Die Ziele des Aktionsplanes sind dementsprechend, eine Million Menschen pro Jahr mit Evangelisierung zu erreichen (hoch gesteckt, aber nicht ganz unmöglich), Gemeinden gründen, die innere Organisation verbessern und – wiederum als einziges nicht-religiöses Ziel – die Familien zu versöhnen.

Die *Iglesia Misión Centroamericana* ist die älteste und eine der größten evangelikalen Kirchen in Guatemala und anderen zentralamerikanischen Ländern. In Guatemala verfügt sie nicht über eine Website, wohl aber über ein verbreitetes und eng mit der Alianza Evangélica de Guatemala (AEG) verbundenes Radioprogramm und eine große theologische Ausbildungsstätte (Seminario Teológico Centroamericano, SETECA) mit starkem Einfluss auf die evangelikale Gemeinschaft in Guatemala und darüber hinaus. Die Website der salvadorianischen Misión Centroamericana (MCA)²⁷ wartet mit einem Fünfjahresplan 2016-2020 auf unter dem Titel »Transformados para transformar«, was im Klartext »Konvertiert, um zu konvertieren« heißt. Die MCA beschreibt sich als »religiöse Entität ohne Erwerbszwecke, unpolitisch« und mit dem Ziel, »das Evangelium sowie Lehren und Doktrinen von Jesus Christus zu propagieren durch Predigt sowie durch geistliche, intellektuelle und moralische Erziehung«.²⁸ Die theologische Ausbildung am SETECA²⁹ in Guatemala ermöglicht Masterabschlüsse in theologischen Teildisziplinen und ein Doktorat in Theologischer Erziehung sowie den in den USA erfundenen Doctor of Ministry.³⁰ Die Schule bildet Schüler aus, die »das Evangelium des Reiches Gottes verkörpern und die Heiligen Schriften kommunizieren«.³¹ Sie ist den weltweiten evangelikalen Pakten von Lausanne und Kapstadt verpflichtet und kooperiert mit den evangelikalen Privatuniversitäten San Pablo in Guatemala – eine Gründung des Neopfingstlers und Experten für »geistliche Kriegführung« Harold Caballeros – sowie mit dem Dallas Theological Seminary der Southern Baptists.

27 <https://www.mca.org.sv/> (Zugegriffen 24.03.2019).

28 »La MCA es una entidad religiosa sin fines de lucro, apolítica, denominada Iglesia Evangélica de El Salvador, Misión Centroamericana. Nuestra finalidad es promover el Evangelio, enseñanzas y doctrinas de Jesucristo, a través de la predicación, educación espiritual, intelectual y moral basadas en la Biblia.« <https://www.mca.org.sv/quienes-somos>(Zugegriffen 24.03.2019).

29 <https://www.seteca.edu/>(Zugegriffen 24.03.2019).

30 Aus akademischer Sicht ist auffällig, dass hier klassisch zusammengehörige Disziplinen voneinander getrennt werden, um scheinbar unabhängige Studiengänge anbieten zu können. Dies führt zu einer spürbaren Verschlechterung der Qualität. Es empfiehlt sich allerdings häufig, um die Anerkennung als eine Privatuniversität zu bekommen.

31 <https://www.seteca.edu/nosotros/mision-vision>(Zugegriffen 24.03.2019) Formamos discípulos de Jesucristo que encarnan el evangelio del reino de Dios, comunican las Sagradas Escrituras y ejercen un liderazgo de servicio.

Eine immer stärkere institutionelle Etablierung, gepaart mit einer Zunahme der Möglichkeiten gesellschaftlich relevanten Handelns durch eine formal demokratische Öffnung des politischen Feldes führt zu einer Annäherung von großen Organisationen der Formation JENSEITSHOFFNUNG an Positionen der Formationen GESETZ und sogar MANAGEMENT, letzteres allerdings in sehr geringem Maße. Im Blick auf die religiösen Dispositionen kann man beobachten, dass sich das Zeitverständnis wandelt.³² Der Glaube an ein baldiges Ende der Zeiten mit der Entrückung der Kirche, der Wiederkunft Christi in den Wolken und der göttlichen Einrichtung seines Reiches danach (Prämillenarismus) weicht langsam einer (strategisch) unpräzisen Rede von einer Mitwirkung am Wachsen des Reiches Gottes. Dies verwandelt – mehr oder weniger kommentarlos – das jenseitige Reich in ein diesseitiges. Die Differenz zu einem harten Theokratismus liegt dann nur noch darin, dass die sich aus der Formation JENSEITSHOFFNUNG langsam entfernenden Organisationen die Bekehrungsmision als Instrument sehen, während die Theokratiker unmittelbar politisch aktiv werden wollen. Ein weiterer Aspekt zunehmender Ähnlichkeit mit den Formationen GESETZ und, in geringerem Maße, MANAGEMENT dürfte die Organisationsform von großen Missionskirchen sein. Sie sind Institutionen mit festgelegten Gremien. Trotz starker Stellung der Pastoren in den Gemeinden arbeiten auch hier Gremien, die an der Entscheidungsfindung in ihren spezifischen Bereichen beteiligt sind. Zudem ist die Machtdistanz zwischen Pastoren und Gemeinden für gewöhnlich niedrig; und die größere Machtdistanz zwischen Gemeindegliedern und Kirchenleitung ist institutionell geregelt.³³

In der Forschung vor Ort findet man in der Tat konsolidierte Kirchengemeinden, in denen das Gemeindeleben als gemeinschaftliche Aufgabe aufgefasst wird und somit eine Alternativgesellschaft konstituiert. Aufgrund der sozialen Ausdifferenzierung der Mitglieder und Gemeinden zwischen informeller Unterschicht und formeller Mittelschicht und zwischen den entsprechenden Wohngebieten, trifft man Menschen mit unterschiedlichen Handlungsperspektiven an und folglich mit tendenziell unterschiedlichen Dispositionen in Verbindung mit dem religiösen Motiv der Wiederkunft Christi – verborgen allerdings unter einer gleichlautenden religiösen Symbolik. Dementsprechend finden sich insbesondere in der Mittelschicht durchaus Reflexionen darüber, wie es in Guatemala politisch weitergehen soll. Der Beitrag der Kirche daran wird aber in Gebet und Evangelisation gesehen.

5.2.1.2 Gegen die Dämonen der Armut: Neopfingstler in der Unterschicht

Eine Entpolitisierung durch Jenseitshoffnung muss immer auch ein Rezept für den Umgang mit der jeweiligen Gegenwart bereitstellen. Bei den konservativen evangelikalen und pfingstlichen Akteuren war dies die scharfe Trennung von Kirche und Welt. Der zweiten konfessionellen Strömung auf dieser Linie religiös-politischer Mobilisierung gehören Gruppierungen an, die für eine Klientel der Unterschicht und unteren Mittelschicht neopentekostale Diskurse anpassen und damit neue religiöse Dispositionen erzeugen.

32 Vgl. Schäfer 1989 zu den Varianten des Zeitverständnisses.

33 Vgl. zu Organisation und Machtdistanz Dary und Bermúdez 2013, 53-57.

Dabei wird auch die Organisationsform der allermeisten neopfingstlichen Kirchen übernommen (wie sie auch in den USA mit den personalisierten *Ministries* üblich ist): auf die Person des Führers zugeschnittene religiöse Event-Firmen mit zentralistischer Leitung und meist firmendynastischer Sukzession. Dementsprechend werden auch beim Beispiel von Dary und Bermúdez (2013, 53, 56) wichtige Entscheidungen im Kreise der Familie des Gründers getroffen und die Machtdistanz zwischen dem Führer und den Anhängern ist erheblich; teilweise ist sie so stark, dass nicht einmal vor und nach den Gottesdiensten persönlicher Kontakt möglich ist. Wir legen zwei große Organisationen dieses Typs den folgenden Ausführungen zugrunde: Ministerios Ebenezer und Iglesia de Restauración Misión Internacional.

Die Besucher der Gottesdienste reisen (meist mit öffentlichen Verkehrsmitteln) ein oder zwei Mal pro Woche zu den großen Versammlungshallen in Vierteln der (unteren) Mittelschicht an. Oft verweilen sie dort, gewissermaßen als Sonntagsausflug, in Cafeterias und an Verkaufsständen in den Gebäuden und in unmittelbarer Nähe. Ähnlich wie bei den *Megachurches* wird nicht Gemeindebildung, sondern religiöser Klientelismus verfolgt. Der Kirchenführer – oft ein »Apostel« – steht im Mittelpunkt des Geschehens, predigt aber nicht unbedingt selbst. Im liturgischen Ablauf haben kollektiver Exorzismus (auch individueller ist möglich) und Prophetie einen festen Platz. Die fast immer von Frauen intonierten und häufig akustisch schwer verständlichen Prophetien greifen Alltagsprobleme auf und verheißen deren Lösung.

Zum Exorzismus werden die Besucher nach vorn vor die Bühne gebeten; Männer rechts, Frauen links. Mit Musik im Hintergrund erfolgen zunächst eine Beschwörung der Präsenz des Heiligen Geistes und dann die kollektive Austreibung von Dämonen, die als ursächlich für Alltagsprobleme und wirtschaftlichen Misserfolg bezeichnet werden. Die Exorzismen haben eine zentrale Funktion insofern, als sie das somatische und emotionale Pendant zu einer zentralen religiösen Disposition sind: der geistlichen Kriegführung gegen das systematische Ausbleiben von sozialen Chancen in der Unterschicht und gegen die Prekarität der unteren Mittelschicht.

Beide Organisationen haben gepflegte Websites³⁴ mit relativ wenig Inhalt und häufiger Weiterleitung auf YouTube zu Videos von Predigten. Insbesondere die Seite von Ebenezer präsentiert das Image junger Familien der formell beschäftigten (unteren) Mittelschicht und damit das Objekt der Präention unterer Schichten. Es fällt in Selbstdarstellungen und Predigten auf, dass ungewöhnlich viel von dämonischer Besessenheit und von Macht (*poder*) als befreiendem Gegenmittel die Rede ist – sehr ähnlich den brasilianischen Deus é Amor und Igreja Universal do Reino de Deus. Restauración hat in ihrem Glaubensbekenntnis unter »Gaben des Heiligen Geistes« eine für ein herkömmliches Glaubensbekenntnis ungewöhnliche weitere Rubrik für besonders wirksa-

34 Jedenfalls war dies im März 2019 der Fall bei Ebenezer (<https://ebenezer.org.gt/site/>, und Weiterleitung auf Youtube mit dem Apostel von Ebenezer, Sergio Enríquez, der ca. 50.000 Follower hat https://www.youtube.com/channel/UCEinxNR_GbtpoyllWudPXXKQ, zugegriffen 25.03.2019); ebenso bei Restauración (www.restauracionguatemala.net/, zugegriffen 25.03.2019). Diese Seite führt im Moment ihrer letzten Prüfung (23.11.2020) allerdings nicht mehr zu dieser Kirche, sondern zu einer chinesischen Pornoseite. Das mag als ein Hinweis auf die ephemere Existenz vieler Kirchen bzw. ihrer Kommunikationsmittel aufgefasst werden. Heute existiert nur noch ein Facebook Konto: [tps://www.facebook.com/RestauracionGu](https://www.facebook.com/RestauracionGu). *Sic transit gloria ecclesiae*.

me »Gaben der Macht«. Ebenfalls ungewöhnlich ist, dass dort eigens ein Absatz für den Teufel und seine Dämonen reserviert wird. Damit sind die religiös-symbolischen Akteure des geistlichen Kampfes – Heiliger Geist versus Dämonen – zweifelsfrei benannt und können in der Praxis der Kirche mit ihren menschlichen Pendanten – den autorisierten Geistlichen und den besessenen Gläubigen – zu einer für diese Kirchen typischen praktischen Logik verbunden werden. Das Institut der »Ministros«, der Geistlichen, hat auch Bekenntnisstatus, was für protestantische Traditionen ebenfalls ungewöhnlich ist. Es wird unter Anderem festgelegt, dass Frauen diesen Status nicht bekommen können.

Dämonen sind vielseitig verwendbar. In einer Predigt vom 18.8.2013 macht der Apostel von Ebenezer Druck mit dem Verweis auf das nahe Weltende und identifiziert im Zusammenhang des objektiven Konkurrenzkampfes im religiösen Feld andere Lehren bzw. Kirchen als dämonisch. Im Blick auf politische Fragen ist eine Predigt aus Ebenezer besonders interessant.³⁵ Der Prediger greift eine große Zahl von in den Medien präsentierten und teilweise auch persönlich erfahrbaren Problemen auf: Überbevölkerung, menschliche Genschäden, Genmanipulation von Nahrungsmitteln, Hungersnöte, Krankheiten, Kriege, Fake-News, die Kontrolle des Individuums durch seine dauernde Verbindung zum Internet und, an erster Stelle, Ökumenismus! All das sei auf das endzeitliche Agieren dämonischer Akteure (der »Bestie« usw.) zurückzuführen. Schützen könne man sich nur, indem man bei der reinen Doktrin der Kirche und im Gebet bleibe. Das heißt für das Verhalten gegenüber genmanipulierten Nahrungsmitteln: ein Tischgebet sprechen. Auf's Ganze gesehen heißt das natürlich auch, unter dem Schutz der Geistlichen stehen zu müssen.

Dieses religiöse Angebot ist erfolgreich, und der Erfolg gibt die Gelegenheit, noch weiter auszuholen. Restauración hat beispielsweise ein modernes Programm für Jugendliche entwickelt: »Generación Xtrema«, das »Wir sind siegreich« als Slogan propagiert.³⁶

Im Kern handelt es sich hier um die Übertragung der Logik der geistlichen Kriegsführung, die in Guatemala zunächst im Zusammenhang des *Counter insurgency*-Krieges eingeführt wurde und nun auf die Lebensbedingungen der Unterschicht angewendet wird. Die systematischen Konsequenzen aus einer systemisch bedingten extremen gesellschaftlichen Ungleichheit werden auf diese Weise personalisiert. Die Schuld für den Misserfolg wird hier zunächst auf ein Manko des Akteurs zurückgeführt: Seine Religiosität ist zweifelhaft. Sodann erfolgt eine Externalisierung: Dämonen haben ihn ergriffen. Und schließlich die Befreiung: der Geistliche treibt die Dämonen aus. Der »Befreite« kann nun einen weiteren Versuch unternehmen, um entgegen den Dynamiken des Systems beruflichen Erfolg zu erringen – mit zweifelhaftem Erfolg. Insofern die Gläubigen hier bereit gemacht werden, die Ursachen für systemische Zwänge bei sich selbst

35 Ponce 2017. Der Apostel predigt zum Titel »Alteración Global« (Globale Umbrüche) im Fünften Gottesdienst der prophetischen Vorweg-Bekanntmachung (Quinto Servicio Pre-Proclama Profética) am 30.11.2017 (www.ebenezer.org.gt, zugegriffen 24.03.2019). Der Verweis geht leider nur auf die Website und ermöglicht 2020 nicht mehr den Zugriff auf den Text von 2017. Bei Interesse macht der Autor das Original von 2017 zugänglich.

36 Vgl. ursprünglich www.restauracionguatemala.net/?page_id=2199 (Zugegriffen 25.03.2019), mittlerweile aber ungültig; vgl. auch <https://www.facebook.com/RestauracionCu> (Zugegriffen 13.01.2021).

zu suchen, möchte ich hier im Sinne des bourdieuschen Begriffs von symbolischer Gewalt, also letztlich psychischer Selbstverletzung,³⁷ sprechen.

Die Jenseitshoffnung ist in dieser praktischen Logik ambivalent, weil sowohl auf die Welt (das Immanente) und einen künftigen Himmel (das Transzendente) bezogen. Das immanente Jenseits ist durch die Perspektive eines sozialen Aufstiegs aus der informellen Unterschicht zu einer bescheidenen Stabilität beschrieben. Sie wird erstrebt, nicht erreicht, mit einem Exorzismus wieder in die Nähe gerückt, wieder erstrebt und wieder nicht erreicht, wodurch ein Exorzismus nötig wird... Letzten Endes bleibt die Hoffnung auf das transzendente Jenseits.

5.2.1.3 Soziales Erwachen: Basisgruppen

Auf die Frage, was Gläubige von Jenseitshoffnung und Entpolitisierung haben, kann man mit den Worten eines Gesprächspartners (vom 20.2.2013), eines Taxifahrers aus der klassisch pfingstlichen Iglesia de Dios del Evangelio Completo (IDEC), antworten. Ihm gefällt, dass man durch die Predigt zum Nachdenken kommt und etwas lernen kann; und dass man durch das Singen von Lobliedern auch Gott spüren kann. Und man könne den Zweck seines Lebens im Willen Gottes erkennen; man könne an die Zukunft seiner Kinder denken; und vor allem könnte man selbst einfach einmal ausruhen.

Wenn das Ausruhen-Können an sich unter den Lebensbedingungen der unteren Schichten schon eine wichtige Erfahrung ist, so bleiben dennoch einige der traditionell a-politischen Kirchen nicht dabei stehen. Dies trifft in Guatemala insbesondere auf die IDEC zu und geht nicht zuletzt zurück auf Impulse durch einen Missionar aus den USA, Ricardo Waldrop (o.J.). Wenngleich der Schwerpunkt der Aktivitäten bei weitem noch auf der Evangelisation liegt, werden immer mehr soziale Projekte meist karitativer Art auf verschiedenen Hierarchieebenen der Kirche durchgeführt und in einigen Gemeinden werden selbst verantwortete Bildungsprogramme in Gemeindegruppen durchgeführt, die den Methoden der Befreiungstheologie folgen und vor allem die Befreiung der Frauen von der männlichen Herrschaft zum Gegenstand haben.

Generell kann man den Trend beobachten, dass Pfingstkirchen und Evangelikale der Formation JENSEITSHOFFNUNG sich langsam zur Gesellschaft hin öffnen und bis zu einem bestimmten Grad kooperieren. In manchen Fällen – wie dem der »indigenen Pfingstkirche« Bethel einer wohlhabenden indigenen Familie in einem Hochlandort – gründet eine Kirche sogar eine größere allgemeinbildende Schule und verleiht ein Tagungszentrum an Gewerkschaften. Auf dem Land spielen zudem örtliche Pastorenräte immer wieder eine wichtige Rolle für die zwischenkirchliche Verständigung sowie für die Vernetzung mit der örtlichen Verwaltung und sozialen Initiativen.

Interessant in diesem Zusammenhang ist ein Gespräch (27.1.2013) mit einem indigenen Pastor der Iglesia Centroamericana im Hochland. Er lobt die Arbeit des Pastorenrats als hilfreich für zwischenkirchliche Hilfe und kann sich eine Einladung des örtlichen Priesters vorstellen. Das Wichtigste sei allerdings soziale Gerechtigkeit: der Gott der Gerechtigkeit müsse mit einer Politik der Gerechtigkeit verbunden werden. Als ich ihn auf die Aktivitäten der Maya-Bewegung für soziale Gerechtigkeit anspreche,

37 Zum Konzept der symbolischen Gewalt und dessen Unterschied vom Ideologiebegriff vgl. Schäfer 2020b, 536ff.

verneint er die Möglichkeit einer beschränkten Kooperation auf diesem Gebiet mit dem Argument, die Mayas verehrten falsche Götter. Die Grenzen der sozialen Kooperationsbereitschaft sind religiös gezogen. Interreligiöse Zusammenarbeit im Blick auf soziale Fragen ist schon nicht möglich – von interreligiöser Ökumene nicht zu reden.

Eine weitere, soziopolitische Grenze zieht derselbe Pastor. Ich berichte ihm vom Te Deum der *Fraternidad Cristiana* (von dem er nichts wusste) und frage, ob das einen Weg zu einer Politik der Gerechtigkeit weise. Die Antwort: Man könne die Politik nicht vom Kopfe her ändern. Wenn man da mal einen Kopf abschneide, dann käme gleich ein neuer hervor. Das System sei ein Monstrum mit immer neuen Köpfen.

Die neopfingstlichen Kirchen der Oberschicht fangen beim Kopfe an.

5.2.2 MANAGEMENT: auBerparlamentarische Affirmation

In dieser religiös-politischen Formation sind neopfingstliche Kirchen der Oberschicht und oberen Mittelschicht sowie die Vereinigung der »Apostel« die entscheidenden Protagonisten. In Sachen Politik ist für diese Formation die Zielvorstellung klar: Die Politik und schließlich die Nation nach ihrem, dem neopentekostalen Bilde, neu gestalten. Folgt man Harold Caballeros, einem der einflussreichsten neopentekostalen Experten in Guatemala in den letzten Jahrzehnten, dann folgt diese Umgestaltung dem Modell eines so genannten biblischen Weltbildes und, folglich, mit Strategien der geistlichen Kriegführung, die ins Politische gewendet werden.³⁸ Das biblische Weltbild etabliert den Glauben antiker Volksreligiosität an kosmische Kämpfe zwischen Engeln und Dämonen als Standard für die Einschätzung persönlicher, gesellschaftlicher und politischer Prozesse heute. Orientiert an Vorstellungen des einflussreichen Ideologen C. Peter Wagner (vgl. dazu Schäfer 2020a) wird aus diesem »Weltbild« abgeleitet, dass nicht nur Personen, sondern auch Gruppen, Institution, Landstriche, Nationen und ganze Regionen unter dämonischer Herrschaft stehen können, von der sie mit allen notwendigen Mitteln befreit werden müssen. Mit der Dämonisierung missliebiger sozialer Akteure – etwa der indigenen Revitalisierungsbewegung – ist es logisch, dass »spirituelle Kriegführung« gegen diese Akteure das probate Mittel ist, um die Nation in die »Jüngerschaft« zu zwingen (*disciple the nation*).

Exkurs: Eine Nation unterwerfen

Harold Caballeros, der Gründer und Führer der El Shaddai-Organisation, hat dieses Programm in einer vielzitierten Rede 2006 bei einem Symposium der Templeton-Stiftung dargelegt.³⁹ Um die Conclusio der Rede gleich vorwegzunehmen:

»What is the future challenge of Pentecostalism in Guatemala? As I understand it, the challenge is the articulation of a national vision. To have a national identity... for this great nation of America. A Manifest Destiny, a City Upon a Hill. Pente-

38 Details zu Caballeros' Programm in 8.3.1.4.

costalism in Guatemala has now the challenge of disciplining the nation through a Christian biblical worldview.« (558)

Caballeros setzt ein mit der Story seiner Bekehrung und seiner Geisttaufe 1979 sowie einem Besuch in der Lakewood Church bei John Osteen. Zurück in Guatemala gründete er die neopentekostale Organisation El Shaddai, in deren Namen schon ein Allmachtsanspruch konnotiert ist.⁴⁰ Aus den USA hatte er einige Grundbegriffe des harten, neopentekostalen Kerns der religiösen Rechten mitgebracht. »*Spiritual warfare*« ist mit dem Weltbild verbunden, dass in der Welt ein kosmischer Kampf zwischen Gut und Böse, Gott und Teufel, beziehungsweise zwischen deren jeweiligen menschlichen Repräsentanten. »*Spiritual mapping*« – eine supplementäre Doktrin des rechts-evangelikalen und im Alter neopentekostalen Missionswissenschaftlers C. Peter Wagner die Caballeros ebenfalls erwähnt und auch gut kennt – funktioniert in diesem Kontext so, dass nicht nur Personen als dämonisch besessen gelten können sondern auch Orte, Städte, Länder oder Kulturkreise. Es kommt nur darauf an, dass ein »Prophet« oder »Apostel« sie als solche deklariert.

Dass in diesem Kontext selbst das Gebet zum Politikum wird, das »*revival, reform, restoration of society*« bewirkt, ist für Caballeros selbstverständlich. Um dies zu verdeutlichen, schildert er in seiner Rede den Fall des Maya-Städtchen Almolonga, aus dem die Figur eines indigenen Heiligen (Maximón) unter Exorzismus entfernt wurde, worauf das Städtchen zu dem »*today most fertile valley of the country*« wurde. Dabei müsse klar sein, dass wahre »*transformation*« nicht einfach über das Konvertieren von Menschen erreicht werde, sondern dadurch, dass sie zu »*disciples*«, zu Jüngern oder Schülern, gemacht werden.

Das klingt zunächst harmlos, bringt aber die Doktrin der autoritären *Discipleship*-Bewegung ins Spiel, die in den USA zwischen den 1970er und 1990er Jahren aufgrund ihrer Befehlsketten und Unterwerfungsstrategien bis hin zu »*anonymous fundamentalists*« für Aussteiger viel Aufsehen erregt hat.⁴¹ Caballeros nennt folgerichtig sogleich die Gründung des Apostolic Council (Consejo Apostólico de Guatemala) im Jahre 2000. Die apostolische Bewegung innerhalb des Neopentekostalismus (nicht zu verwechseln mit dem Apostolizitätsbegriff in der katholischen Theologie) schreibt den in der Regel selbsternannten »Aposteln« absolute Autorität zu, komplementär zur Unterwerfung der »Jünger«. Dieser Apostelrat, so Caballeros, sei auch gleich auf den Gedanken gekommen, dass böse Geister ganze Städte oder Nationen in ihrem Bann haben können, also auch Guatemala. In diesem Zusammenhang re-sakralisiert Caballeros dann gleich säkulare kulturalistische Theorien: »*Culture matters*« stellt er mit Bezug auf Samuel Huntington fest, und stellt unter Vereinnahmung von Max Weber die »*Anglo-Protestant culture*« als ein Idealbild heraus. Aus diesen Überlegungen folgert er dann, dass man zwischen der »*city of sin*« und der »*City of God*« unterscheiden müsse sowie zwischen »*righteous and non-righteous systems*«.

Hier stellte sich ein Problem für die prämillenaristisch orientierten Protestanten in Guatemala, so Caballeros weiter. Sie konnten sich aufgrund ihres Prämillenarismus nicht auf den Kampf mit der sündigen Welt einlassen, sondern mussten »*walls of separation*« zwischen Kirche und Welt errichten. »*Our eschatology determined our social theory...*« Da-

gegen setzte Caballeros dann die neue Doktrin aus den USA, die bewirke, dass die Christen »become light, invading fearlessly the darkness«. Das heißt konkret, die Neopentekostalen müssen »go back and reconquer [!] lost spaces, in education, in schools and universities, in the media, TV, radio, the newspapers, social action, and, of course, politics.« Die Kriterien für gute Politik sind entsprechend der doktrinalen Grundlage religiös, genauer: »prophetisch«. »What we call just, fair or righteous systems must come from God's wisdom, from his word, or words like a prophetic word.« Der damit verbundene Herrschaftsanspruch wird nach calvinistischer Manier im Souveränitätsanspruch des auferstandenen Christus über das gesamte Universum begründet; und dieser Anspruch wird unmittelbar auf die Kirche übertragen. Man nehme vor allem alttestamentliche Gesetzgebung – so wie in der *Dominion*-Doktrin empfohlen –, reiche sie mit neutestamentlicher »experience« an, »to create those principles and values that must dictate morals and eventually be translated into public policy.« Öffentliche Politik direkt aus dem Alten Testament!

Caballeros endet mit seiner Vision. Dank der biblischen Weltsicht sollte in Guatemala die zu Beginn dieses Exkurses skizzierte autoritäre Herrschaft für die »große Nation« Guatemala, die sie zu einer »City upon a Hill« macht.

Der Aufgabe, die Nation umzugestalten, stellen sich mit gewissen Unterschieden und variierender Radikalität die neopentekostalen Organisationen⁴², deren Führer im Apostelrat (Consejo Apostólico) locker miteinander koordiniert sind. Diese Organisationen werden in der Regel als Familienunternehmen geführt und weisen eine starke Machtdistanz zwischen Führungspersonal und einfachen Mitgliedern auf. Häufig drückt sich diese in der Selbstbezeichnung der Führer als »Apostel« aus.⁴³ Dieser Begriff unterstreicht die Unmittelbarkeit des religiösen Experten zu Gott und seinen Offenbarungen und somit den Anspruch auf absolute Urteilskompetenz und Macht – zunächst im Innenverhältnis der Organisation, der Präntention nach aber auch im Blick auf gesellschaftliche und politische Fragen. Ein besonderer Repräsentations- und Machtanspruch wird auch durch die Selbstbezeichnung als »Christen« (*cristianos*) zum Ausdruck gebracht.⁴⁴ Man mag geneigt sein, dies als Ausdruck ökumenischer Offenheit zu verstehen, wird aber durch den Mangel an Kooperation neopfingstlicher Organisationen mit Akteuren anderer konfessioneller Strömungen eines Besseren belehrt. Vor allen Dingen

39 Harold Caballeros: Pentecostalism's Role in Guatemala's Transformation. Keynote in Symposium »Spirit in the World«, Templeton Foundation and Center for Religion and Civic Culture. University of Southern California, Los Angeles, 06.10.2006. Abgedruckt in Grandin, Levenson-Estrada und Oglesby 2011, 552-558.

40 ... je nachdem, ob man der Etymologie folgt, die den Namen mit göttlicher Unnahbarkeit, Macht und Schrecken verbindet oder ob man – was für die Organisation eher unwahrscheinlich ist – zwei weibliche Brüste und damit den femininen Aspekt der Gottheit assoziieren will.

41 Vgl. Schäfer 1992a, 75ff. zu autoritären Bewegungen in der neopentekostalen Szene.

42 Vgl. PROLADES 2011; Hartford Institute for Religion Research 2010; Bird 2017; Brunn 2015. Zum Begriff der Mega-Kirchen siehe Kasten 3.3: Megachurches.

43 Zur Apostolizität vgl. 8.3.1.5 Apostel.

44 Dazu auch 8.3.1.5 Christen.

bringt diese Selbstapostrophierung einen Alleinvertretungsanspruch für das Christentum zum Ausdruck und stellt somit die Legitimität anderer Konfessionen in Frage. Dies war einmal ein geschickter Schachzug im religiösen Feld, ist aber heute nicht sehr hilfreich für breite Koalitionen zur identitätspolitischen Mobilisierung über sozialmoralische Themen.

Die Entstehung der »christlichen« Kirchen – also beispielsweise El Verbo, Shekinah, Familia de Dios, Intimidación con Dios, Rey de las Naciones, Casa de Dios – wurde bereits skizziert. Zwei von ihnen sind Caballeros' El Shaddai und die gemäßigte Fraternidad Cristiana von Jorge H. López.

5.2.2.1 »Manage prosperity!«: Fraternidad Cristiana

Jorge H. López stammt aus baptistischer Tradition, was man noch heute an seinem für eine neopfingstliche Kirche sehr nüchternen Predigtstil mit viel biblischem Bezug erkennt.⁴⁵ Er gründete die Fraternidad Cristiana 1979, zu Beginn des offenen *Counter insurgency*-Krieges, in einem Hotel der Oberklasse. Er kam damit der religiösen Nachfrage einer sich langsam von der Katholischen Kirche lösenden und durch die Krise verängstigten Mittelschicht nach. Vom Hotel zog er aufgrund der rapide wachsenden Klientel in einen Kinosaal um (Cine Reforma), den er schon 1983 füllte. 1985 wurde ein eigenes Versammlungs- und Bürogebäude mit ca. 2.000 Sitzplätzen an einer wichtigen Ausfallstraße fertiggestellt (die Fráter Roosevelt), und 2007 die Megakirche Fráter Ciudad San Cristóbal mit etwa 20.000 Sitzplätzen. Man kann sich eine Vorstellung vom monetären Umsatz einer solchen Organisation machen, wenn man weiß, dass all das ohne jede Hilfe von außen aus eigenen Mitteln bezahlt wurde und dass von den laufenden Kosten allein der Sicherheitsdienst monatlich 10.000 USD verschlingt, so der Kirchenführer im Gespräch. Die Organisation hat heute eine eigene Privatschule,⁴⁶ Radio- und Fernsehprogramme auf mehreren wichtigen Kanälen, und deckt selbstverständlich die wichtigsten Social Media (Youtube, Facebook, Twitter und Instagram) ab. Während die ursprüngliche Website mit Geschichte, Predigten und Links altbacken wirkt, sind die verlinkten Seiten (.tv und die der Schule) modern und für junge Leute attraktiv gestaltet.

Die Flügel der Ökonomie Die Gottesdienste in der Fraternidad sind ausgerichtet auf eine betriebsame und aufstrebende (obere) Mittelschicht. Dem entspricht das Publikum. Die Veranstaltungen bieten qualitativ gute Musik, die sowohl gemeinsamen Gesang wie auch schwach trance-induzierende Gottesdienstphasen begleitet. Im Gegensatz zu anderen neopentekostalen Organisationen wird in der Regel kein Druck ausgeübt, um Glossolie oder Trancezustände zu provozieren. Der Vortragsstil der meisten Prediger entspricht eher (wie bei Cash Luna in der Casa de Dios) dem der Conférenciers aus dem Showbusiness. In einem der besuchten Gottesdienste (26.8.2012) wurde eine lange Passage den Finanzen der Organisation gewidmet mit Bezug auf den Neubau und gefolgt von einer dringenden Bitte um Spenden, ohne dass aber – wie dies etwa in der

45 Vgl. <http://frater.org/es/acerca-de/nuestra-historia/> (Zugegriffen 26.03.2019) und <http://frater.tv/> (Zugegriffen 26.03.2019).

46 <http://liceofrater.edu.gt/> (Zugegriffen 26.03.2019).

brasilianischen Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) üblich ist – ein Zusammenhang zwischen Spende und eigenem Wohlergehen hergestellt worden wäre. Die Spenden sind aber immerhin steuerabzugsfähig. Die Predigt handelte auf moralische Weise das Problem der Faulheit im Wirtschaftsleben ab. Faulheit – eine unweise Einstellung – produziere Armut und schädigt Dritte; Gott dagegen beschere Fleiß und Erfolg. Angesprochen sind Berufsgruppen angefangen von Büroangestellten mit Kleinfamilie und Auto aufwärts. Alles in allem handelt es sich um eine Familienveranstaltung mit spiritueller Wellness und mit Coaching für ein erfolgreiches Privat- und Berufsleben. In dieser Kirche geht es um das Management der häuslichen Ökonomie unter umfassender Akzeptanz neoliberaler ökonomischer Bedingungen. Diese Sprache spricht auch ein Buch des Kirchenführers mit dem Titel *Flügel für deine Ökonomie (Alas a tu economía)* und seine enge Zusammenarbeit mit John Maxwell, einem religiösen Business-Guru aus den USA.

In dieser Organisation geht es in verschiedenster Weise um Geld. Allerdings hat Geld auch einen Symbolwert. Für Pastor López bedeutet es auch Selbstbestimmung; und im Zusammenhang des globalen Ungleichgewichts zwischen »entwickelten« und »unterentwickelten« Ländern sieht er es als eine Grundlage für das Selbstwertgefühl der Letzteren. In einem Gespräch (31.8.2012) betont er, dass die moderne Architektur der Mega-Fráter »das neue Guatemala mitten im alten« symbolisiere. Ausländer würden sich wundern, dass sie im Umkreis seiner Kirche keine Armut vorfänden.

Auf das wirtschaftliche und soziale Fortkommen konzentrieren sich auch die Bildungsangebote der Organisation. Eine »Fakultät für Glauben und Führerschaft« (Facultad de la Fe y Liderazgo) soll jungen Mitgliedern Techniken der Leitung von Gruppen lehren.

Eine Privatschule (bis zur Sekundarstufe) bietet bilingualen Unterricht in Spanisch und Englisch zum Zweck der Bildung von »spirituell und akademisch exzellenten« künftigen »Führern«, die »in biblischen Prinzipien gegründet sind«, den »irdischen Erfolg mit einer Ausrichtung auf den Himmel verbinden«, sich von »Exzellenz, Verantwortung, Integrität und Liebe« leiten lassen und »Wirkung in der Gesellschaft erzeugen«. ⁴⁷

Das ökonomisch klar neoliberale Programm der unterschiedlichen Arbeitseinheiten der Organisation wird, wie es häufig der Fall ist, mit einem politischen Programm verbunden, das einen repressiven Staat begünstigt. Bereits kurz nach der Gründung von Fraternidad Cristiana wurde auch ihre politische Positionierung deutlich. Ein erster Hinweis auf eine indirekte Unterstützung der Diktatur Rios Montts war die Publikation der Wochenendbeilage »Testimonio Cristiano« in der großen Zeitung *Prensa Libre*, in der die zentralen Themen des Diktators affirmativ aufgegriffen wurden. Der Initiator, ein Mitglied der Fraternidad, war Sekretär des Rios Montts für Öffentlichkeitsarbeit

47 Formar con excelencia espiritual y académica a los futuros líderes que impactarán a la sociedad, ... que tengan una vida de éxito terrenal y la consagren al propósito celestial. ... una educación integral de alto nivel académico basado en principios bíblicos. ... Proveer a los alumnos fundamentos y principios cristianos que contribuyan a su realización personal y académica como líderes. Queremos formar alumnos que practiquen la excelencia, la responsabilidad, la integridad y el amor. h <https://liceofrater.edu.gt/> (Zugegriffen 26.03.2019).

und damit betraut, die Menschenrechtsverletzungen des Militärs zu verschleiern (Melander 1999, 183-184). Vor allem aber entwickelte López sehr bald enge Kontakte zur religiösen Rechten in den USA, insbesondere zu Gerald und Phil Derstine, den Chefs der Organisation Gospel Crusade und Partnern von Col. Oliver North bei der illegalen Unterstützung der Terroristen der »Contra« im Krieg gegen die Regierung in Nicaragua, der so genannten Iran-Contra-Affäre (Schäfer 1992b, 216; Diamond 1989, 172-173, 203, 229). Mit Derstine reiste López nach Israel und wurde ab 1986 zum Repräsentanten der Christian Embassy Jerusalem, einer Organisation der zionistischen religiösen Rechten, die die Ausrufung Jerusalems als Hauptstadt Israels voranzutreiben sucht (Melander 1999, 254-255). Kurz, López war schon als junger Pastor eng mit der religiösen Rechten verbunden. Das wurde auch bei einem Interview (07.02.2013) deutlich. Er verteidigte die Politik der verbrannten Erde des Generals Rios Montt und seine Standgerichte. Die Letzteren hätten mit nur 6 Erschießungen zur Ruhe im Land geführt. Die Massaker an den Ixil Indígenas hätten überhaupt nicht stattgefunden – sonst hätte Rios Montt bei späteren Wahlen ja keine Stimmen im Hochland bekommen. Ein wirklich großes Problem sei hingegen die Einmischung von internationalen Organisationen und der Europäischen Union in Guatemala – ein Urteil, unter das auch die CICIG fallen dürfte. Die EU verhindere zum Beispiel, dass die gesetzlich mögliche Todesstrafe auch angewendet werde. Zur »theologischen« Begründung griff er zu einer höchst erstaunlichen Konstruktion: Wieso sollte ein Straftäter nicht hingerichtet werden dürfen, wenn doch sogar Gott selbst seinen eigenen Sohn hat hinrichten lassen? López bedient sich einer in der Oberschicht verbreiteten Strategie der Verdrängung – angesichts der faktischen Grausamkeiten des Krieges wohl auch die einzige Möglichkeit, um seine Mitgliederwerbung in der Oberschicht widerspruchsfrei verfolgen zu können. Diese Verdrängung und die Syntonie mit einem neoliberalen Wirtschaftsprogramm läuft letzten Endes auf die Legitimation eines Polizeistaates hinaus, der per Todesstrafe und Repression die von der gesellschaftlichen Ungerechtigkeit produzierten Gefahren für das System eindämmt.

Der Kirchenführer, der aus ärmlichen Verhältnissen stammt, verfolgt die Absicht, »das Evangelium« in die oberen Klassen zu tragen. Erklärtermaßen will er eines Tages die »G8« beeinflussen (die 8 in Guatemala herrschenden Familien). Das bahnt er über Seminare an, die der »*Motivational Speaker*« John Maxwell für Geschäftsleute in Guatemala anbietet. Welcher Art ist dieser Einfluss? Sozialmoralisch. Auch die Reichen und die Akademiker haben Eheprobleme, leiden unter Krankheiten, und erreichen ihre Ziele nicht immer so, wie sie es wollen. Hier ist der Einstiegsunkt für alles Weitere. Allerdings gilt es zu beachten, dass López auch ein Konzept des Aufstiegs für die unteren Schichten verfolgt, das er durch seine Organisation vorantreibt. Es handelt sich schlicht um ein *coaching* in Sachen Lebensführung und Administration von Einkommen: intelligente Askese. Das stärke das Selbstbewusstsein und bringe deshalb nicht nur materielle Verbesserung, sondern auch Selbstachtung und damit die Fähigkeit zur weiteren Entwicklung.

Seit der Demokratisierung in Guatemala sind Wahlen in bestimmten Grenzen zu Chancen geworden, etwas zu ändern. Sollten protestantische Kirchen in die demokratischen Prozesse eingreifen? In einem Interview mit der Zeitung *La Verdad* (Die Wahrheit) stellt López (2015) fest, dass Kirchen als Institutionen sich nicht politisch betätigen sol-

len, wohl aber deren Mitglieder. Konkrete Wahlempfehlungen seien heikel, weil etwas schiefgehen könne in der Politik. Eine wichtige Botschaft an Kandidaten müsse aber sein, dass über ihnen die Autorität Gottes stehe und dass es Politikern schlecht ergehe, wenn sie Gott nicht suchten. (Durch wen aber »Gott« repräsentiert wird, ist nicht Gegenstand der Ausführungen.) Dies alles beziehe sich jedoch auf ein Guatemala, in dem noch gelte, dass Politik Sünde sei. Als Idealbild stellt López dagegen die USA vor, wo die »große Mehrheit der Pastoren aktiv Politik betreibt«. Guatemala sei *noch* nicht soweit. Rein »hypothetisch« wären Wahlen sofort entschieden, wenn die Pastoren eine Empfehlung gäben und die Gläubigen ihr folgten. Noch wollten aber die Pastoren kein Risiko eingehen und die Gläubigen seien noch nicht diszipliniert genug.

Te Deum Solange das noch so ist, bleiben andere Mittel, um Einfluss in den oberen gesellschaftlichen Schichten und der Politik auszuüben. López hat dazu ein geradezu geniales Mittel gefunden. Er hat damit begonnen, zusätzlich zum katholischen Te Deum für einen neu gewählten Präsidenten ein protestantisches Te Deum in seiner Kirche zu veranstalten. Das Te Deum zum Amtsantritt eines neuen Präsidenten – gewissermaßen die demokratiekompatible Form der Krönungsmesse – wurde in Guatemala 1954 eingeführt, vom damaligen Erzbischof Mariano Rosell y Arellano für den Diktator Carlos Castillo Armas, der mit Hilfe der CIA gegen die demokratische Regierung des Präsidenten Jacobo Árbenz Guzmán geputscht hatte. Diese traditionelle katholische Geste der religiösen Autorität über die politische Macht und der gegenseitigen Kooptation bedarf seitens der agierenden Kirche eines hinreichenden symbolischen und sozialen Kapitals. López hatte offensichtlich genug symbolisches Kapital akkumuliert und zudem ein gutes Gespür für die politische Konjunktur, als er zum Amtsantritt von Präsident Oscar Berger 2004 ein eigenes Te Deum etablierte. Seither fanden regelmäßig weitere statt, zum Antritt von Álvaro Colóm 2008, Otto Pérez Molina 2012 und Jimmy Morales 2016. Das Te Deum 2012 fand einen Tag nach dem katholischen Te Deum am 15.1.2012 zur Einführung des Ex-Generals Otto Pérez statt. Dieser hatte in den 80er Jahren die Schule für die militärische Eliteeinheit der *Kaibiles* gegründet, deren besondere Fähigkeit grausamste Gewaltanwendung bis hin zur systematischen Folter war. Ebenso wie im katholischen Te Deum verfolgt auch die *Fraternidad* mit der Magie der politischen Religion das Ziel, aus der säkularen eine religiöse Politik zu machen. »Gott« legitimiert nicht nur pauschal die Regierung. Er setzt auch die Regeln für gute Regierungsführung. López sagte beim Te Deum für Pérez, dass die protestantischen Christen davon ausgehen, dass die neue Regierung sich substantielle Veränderungen vorgenommen habe. Diese sollten vor allem auf die Beseitigung der Korruption in der Verwaltung gerichtet sein, auf die Herstellung sozialen Friedens und (juristisch verstandener) Gerechtigkeit, erreicht unter anderem durch eine effiziente Strafverfolgung. Soziale Gerechtigkeit ist nicht gemeint. Der Autor der Te Deums-Predigt jedenfalls wehrt sich in einem späteren Interview mit dem Verfasser ausdrücklich gegen eine wohlfahrtsstaatliche Interpretation seiner Ausführungen. Dies war anders bei der Te Deums-Ansprache des katholischen Erzbischofs Vian,⁴⁸ der unter anderem soziale Probleme anspricht. Maren Bjune (2016, 243) dürfte mit ihrer Analyse richtig liegen, wenn sie den Unterschied darin sieht, dass

von katholischer Seite die neue Regierung auf die Lösung sozialer Probleme verpflichtet wird, während sie im protestantischen *Te Deum* gesegnet und der wohlwollenden Begleitung versichert wird. Unter dem Strich bleiben die religiösen Aussagen zur Politik im neopfingstlichen *Te Deum* interpretationsoffen. Das eigentliche Ziel, die durchführende religiöse Organisation als relevant für die offizielle Regierungspolitik zu profilieren, ist durch den bloßen feierlichen Akt schon erreicht. Der Akt als solcher bestätigt bereits, dass die politisch Verantwortlichen das tun, was »Gott« laut Predigt von ihnen verlangt: Sie suchen ihn – selbstverständlich in Gestalt seiner Vertreter.

Und in der Tat: Nicht nur bei gemeinsamen Auftritten übernehmen Politiker immer häufiger protestantisches Vokabular. Insbesondere der neopfingstliche und evangelikale Universal-Individualismus lässt sich politisch gut verwerten, weil er Strukturprobleme personalisiert. In diesem Sinne hat Otto Pérez den neopfingstlichen Business-Conférencier John Maxwell bei einem Besuch 2013 empfangen (Warum empfängt der Staatspräsident ihn überhaupt?) mit den Worten: Die Maxwellsche Botschaft, dass die soziale Transformation vom Inneren des Individuums ausgehe, werde auch Guatemala zu einer Transformation verhelfen (Bjune 2016, 233). Die neopfingstliche Botschaft ist attraktiv für staatstragende Politiker, weil sie den Staat tendenziell davor schützt, strukturelle Reformen auch nur in Erwägung zu ziehen. Otto Pérez jedenfalls wurde ungefähr ein Jahr nach der Begrüßung von Maxwell wegen Korruption verhaftet. Aufgedeckt wurde die Straftat von der UNO-Organisation CICIG.

5.2.2.2 »Rule the country!«: El Shaddai

Die religiöse Organisation El Shaddai ist eine Gründung von Harold Caballeros, eines überzeugten Anhängers der New Apostolic Reformation-Bewegung. Der Anwalt und spätere Politiker gründete die Organisation 1983, führte ab 1987 Wunder- und Heilungsveranstaltungen im Fernsehen (Canal 21) durch und nannte sich ab 1988 »Apostel«. Caballeros hatte sich bald berufen gefühlt, direkt in die Politik zu gehen und eine Konversion einzuleiten, und zwar die seines religiösen Kapitals in politisches.

Jorge Serrano Elías – früher Staatsratsvorsitzender unter Rios Montt – war kurz vor seiner Präsidentschaftskampagne Mitglied und »Prophet« bei El Shaddai geworden. Das gab Caballeros die Gelegenheit, dessen politische Kampagne parallel mit einer religiösen zu begleiten, und zwar um das »Land für Jesus zu retten«. Nach Serranos Wahlsieg wurde Caballeros mit einem Posten als geistlicher Berater des Präsidenten belohnt (1991 bis 1993). Nach Serranos unrühmlichem Ende – Korruption, Putsch gegen die eigene Regierung, Flucht – trat auch für Caballeros eine politische Pause ein. 2006 beendete er sie mit der Gründung einer »Bewegung für gute Leute« (Movimiento Social de Gente Buena). Daraus ging die politische Partei *Visión con Valores* (VIVA) hervor.⁴⁹ Eine Kandidatur Caballeros' 2007 zur Präsidentschaft ließ sich aufgrund eines formalen Fehlers nicht durchführen. Caballeros konzipierte und vermarktete VIVA ausdrücklich nicht als protestantische Partei, sondern als eine der »Werte«. Damit zeigt sich die Gruppierung prinzipiell offen für Wähler jeden Bekenntnisses. Das ist vertraut und angenehm für europäische Beobachter, verschleiert allerdings, worum es sich bei den Werten handelt. Guatemalteckischen Beobachtern seiner Kampagne jedenfalls

49 www.visionconvalores.com/harold_caballeros.php (Zugegriffen 27.03.2019, heute abgeschaltet).

konnte der religiöse Akzent kaum entgehen. 2011 verlor VIVA die Wahl, aber Caballeros bekam für die Unterstützung des siegreichen Kandidaten Otto Pérez in der Stichwahl den Posten des Außenministers, den er im Januar 2013 vorzeitig verlassen musste. Eine seiner besonderen Aufgaben sah Caballeros darin, die diplomatischen Beziehungen zu anderen Ländern zu restrukturieren (Rodríguez Pellecer 2015). Das hieß zunächst und vor allem, die Regierungen von Norwegen und den Niederlanden zu überzeugen, keine Unterstützung mehr zu leisten für die Vereinigungen von Indigenen und Bauern, die sich gegen Landraub und Tagebau zur Wehr setzten. Im Zuge von Meinungsverschiedenheiten in diesen und ähnlichen Angelegenheiten wurden Botschaften von europäischen Ländern in Guatemala geschlossen. Öffentliche Kritik an der Regierung Pérez und an der ungeschickten Amtsführung Caballeros' erreichten einen Höhepunkt mit einem schweren Fauxpas des Außenministers Anfang Oktober 2012. Angesichts eines Armeemassakers – des ersten seit dem Friedensabkommen – an demonstrierenden Indigenas mit 8 Toten stellt er in einer Diplomatenrunde fest: Acht Tote seien nicht viele, da es doch in Guatemala jeden Tag die doppelte Anzahl von Homiziden gebe; die Angelegenheit sei also nicht so wichtig. Im Sturm des Protestes entlarvte die indigene Nobelpreisträgerin Rigoberta Menchú die Äußerung als rassistisch, was die öffentlichen Reaktionen noch verschärfte.⁵⁰ Ob dies nun der Grund war oder nicht, Caballeros trat jedenfalls mit Wirkung zum Januar 2013 »aus persönlichen Gründen« zurück. Frau Menchú dürfte jedenfalls Recht haben mit dem Rassismusvorwurf. Die vermeintlich nur ungeschickte Äußerung lässt tief verankerte Verbindungen zwischen religiösen und rassistischen Dispositionen dieses sich rein wertorientiert gerierenden Politikers erkennen.⁵¹ Die Logik der kulturell orientierten geistlichen Kriegsführung prägt er auch seiner religiösen Organisation auf.

El Shaddai ist eine ganz normale kleinere *Megachurch* neopfingstlicher Prägung, die der Apostolic Reformation-Bewegung nahesteht, einer verbreiteten Ausprägung des Neopentekostalismus. Die Organisation hat ca. 15.000 bis 20.000 Mitglieder und an die 50 Gemeinden im Landesinneren sowie etwa 8 in den USA, die über Franchise mit der Zentrale verbunden sind. Seit 2002 existiert eine Zentrale in einem der reichsten Viertel Guatemalas (Zona 14) mit Sitzgelegenheiten für 6.000 Personen (D. Smith 2006).

Der Webauftritt ist professionell, weist auf religiöse Musik- und Unterhaltungsveranstaltungen für junge Leute hin und ist stark auf Kommunikation über das Internet ausgerichtet: Podcasts, Spotify, iTunes usw. Das Gemeindeleben scheint dagegen auf die Basics reduziert zu sein (Frauen und Jugendgruppen, Musiker). Die Gründer – Caballeros und seine Gattin – werden von einem siebenköpfigen Pastorenteam unterstützt. Mehrfache Gottesdienste in der Woche (die allerdings, nach Beobachtungen im Jahr 2013 zu urteilen, zumindest damals nicht gut besucht waren).

Bemerkenswert ist die große Zahl von Tochterorganisationen, die zum großen Teil als Stiftungen und Privatfirmen registriert sind.⁵² Die 2006 gegründete Universidad San Pablo⁵³ auf dem Gelände der Zentralkirche fährt ein schmales, auf *Business Admi-*

50 <https://www.elnuevo siglo.com.co/articulos/10-2012-nobel-pide-renuncia-de-canciller-de-guatemala>
aEl Nuevo Siglo Octubre 10, 2012 – 08:33 PM (Zugegriffen 27.03.2019).

51 Vgl. zu geistlicher Kriegsführung 8.3.1.4.

52 Siehe Gutiérrez Valdizán (2016) für mehr Details zu diesem Absatz.

53 Siehe <https://uspg.edu.gt/site/> (Zugegriffen 08.04.2019).

nistration fokussiertes Programm. Die Kirche unterhält nach eigenen Angaben 19 Schulen im ganzen Land (staatlich registriert sind 3 davon). Ein »Instituto de Liderazgo El Shaddai«⁵⁴, eine Art Bibelschule, lehrt neben der Schrift auch Exorzismus (*ministración*) und Prophetie. Die karitative Stiftung Manos de Amor für arme Kinder (Kleider- und Nahrungsspenden sowie Kurse für Eltern) ist eine von wenigen neopentekostalen Hilfsorganisationen in Guatemala. Das TV-Programm »Jesús es el Señor« wird auf dem großen Canal 21 gesendet sowie auf Telemundo in Miami (NBC) und auf 25 Radiosendern in Guatemala. Der Canal 21 wird von Shaddai zusammen anderen Neopfingstlern geleitet⁵⁵ und operiert in fast allen lateinamerikanischen Ländern sowie in den USA. Eine Entität mit Namen »Jesús es Señor de Guatemala« ist als Marke und als Privatfirma eingetragen. Caballeros sagt, dass das investierte Geld aus dem Zehnten der engagiertesten Mitglieder und den Franchisegebühren der Tochtergemeinden stamme. Und selbstverständlich nutze man die Steuerbefreiungen aus.

Die Privatfirma »Jesus ist der Herr von Guatemala« lässt die Grenzen zwischen kirchlichem Dienst und privaten Geschäften fließend werden. Das gilt auch für die Gesellschaft TeleFe (Glaubensfernsehen), in der die 27 Shaddai-Radiosender zusammengefasst sind; oder für die »Corporación de Radios Visión« mit 24 Stationen und einem auf Finanzen und Geschäft ausgerichteten Programm. Caballeros ist eingetragen mit 2 persönlichen Radiofrequenzen und 22 weiteren auf den Namen seiner religiösen Organisation (Palacios 2018). Parallel zu den kirchlichen oder parakirchlichen Aktivitäten existiert ein relativ ausgedehntes Reich an Unternehmen in der Immobilien- und der Handelssparte, das erst durch die Panama Papers weitgehend ans Licht gekommen ist (Lainez Carrasco 2016; Gutiérrez Valdizán 2016; Justo 2016). Zentrale offshore-Firma bei Mossack-Fonseca ist die Apostolic Ministries International Ltd.⁵⁶ Dazu kommen Marbury Company Enterprises (2000, Bahamas) zur Verwaltung von Besitz in Guatemala und Sefton Park Inc. (2014 gekauft, ca. 1 Mio. USD wert) für Immobiliengeschäfte in den USA, sowie die Inmobiliaria Wittenberg (2002). In Guatemala besaß Caballeros 2015 mit seiner Frau zusammen 18 registrierte Unternehmen. Beim Amtsantritt als Außenminister soll er »aus Sicherheitsgründen« Angaben über sein Vermögen verweigert haben.

Das Idealbild der Formation MANAGEMENT wird von Caballeros beispielsweise in seiner Fernsehshow »Jesús es el Señor« exemplifiziert. Im selbstgewissen Habitus des erfolgreichen und gelassenen Geschäftsmannes bietet er Rezepte für Selbsthilfe und Motivation. Und er vermittelt Rezepte für eine religiös-politische »Transformation von Personen, Familie und Nation«⁵⁷ – das Programm der Apostolic Reformation bzw. der *Dominionists*.

54 Der 2018 noch gültige Link <http://ileselshaddai.org/index.php/en/> ist heute abgeschaltet. Die Suche nach Instituto de Liderazgo El Shaddai führt auf eine Facebook-Seite.

55 Canal 21: <https://www.enlace.org/guatemala/> (Zugegriffen 25.11.2020). In der Leitung vertretene Organisationen: Verbo, Fraternidad Cristiana, El Shaddai, El Calvario, Ministerios Apostólicos Yeshua.

56 In der Leitung figurieren die Pastoren von El Shaddai Ana María Fernández Hernández und Óscar Alberto Benitez.

57 <http://iglesiaelshaddai.org/> (Zugegriffen 25.05.2020).

Im Bekenntnis El Shaddais werden die Eckpunkte des religiösen Programms für ein breiteres Publikum angedeutet.⁵⁸ Das Bekenntnis teilt nicht die übliche Struktur christlicher Bekenntnisse, sondern betont die Präsenz des Heiligen Geistes in den Gläubigen – also eine Machtzueignung – und das prophetische Wort – also eine machtbetonte Kommunikation. Fürbitte leistende Personen werden als »Ausdehnung (extensión) Gottes auf der Erde« beschrieben und Wunder werden in Aussicht gestellt. Spenden an die Kirche haben einen eigenen Artikel im Bekenntnis. Den Abschluss bildet die Beschwörung einer im biblischen Sinne transformierten Nation, deren Einwohner sich Christus ergeben haben.

Kasten 5.2: El Shaddai. Prophetische Worte für 2019.⁵⁹

Das Dokument beginnt, indem der Prophet mit der Stimme Gottes redet: »ICH, JEHOVA, habe 2018 Bewegungen unter den Mächten des geistlichen Reiches hervorgebracht, die sich im natürlichen Reich widergespiegelt haben...« Das zweiseitige Dokument ist thematisch gegliedert. Guatemala wird von den spirituellen Mächten der »Freimaurer, Humanisten und Hexer« bedroht und vor »falschen Visionen«, »Angst und Konfusion« gewarnt; dazu eine drohende Hungersnot wegen Trockenheit – das übliche fundamentalistische Angst-szenario also. Zudem gebrauchen »viele Kirchen in Guatemala Meinen Namen (sic) ohne Furcht und nichtig« – womit der Prophet nun allerdings Recht haben könnte! Die Nation solle also umkehren. Für die Ministerios El Shaddai hat der Herr Gutes im Sinn: etwa Ordnung und eine Ausdehnung nach Lateinamerika. Die »Gebetsarmee« (Ejército de Oración) der Kirche habe sich gut bewährt für die Nation und für Lateinamerika. Die Universität und die Schulen werden vom Herrn genutzt, um seine Leute »an die höchsten Orte des Einflusses auf Guatemala« zu bringen. Die Stiftung für Kinderhilfe wird als ein Schutzschild gegen Angriffe aus dem Ausland auf die Kirche bezeichnet, was mit der Debatte um internationale GOs und NGOs zu tun haben könnte. Das Ministerio Apostólico erhält außer Lob auch die Aufgabe, sich um eine »intimere Beziehung« zu Gott zu bemühen, auch wenn Guatemala eine Zeit der Orientierungslosigkeit erlebe. (Caballeros stellt sich 2019 nicht zur Wahl.) Die Propheten erhalten schließlich eine Warnung vor falschen Kollegen und den Befehl, »Heiligkeit und Ordnung zu suchen sowie sich unterzuordnen«; außerdem soll national und international mit der »Gebetsarmee« kooperiert werden. Amen.

Prophetische Worte des Führers zur Vorbereitung auf das jeweilige neue Jahr vertiefen den »apostolischen« Ansatz. Sie bringen stärker die motivationalen Dispositionen zum Ausdruck, die den Politiker Caballeros bewegen. In der Ausgabe für 2019 (siehe Kasten

58 <http://iglesiaelshaddai.org/por-que-hacemos-lo-que-hacemos/> (Zugegriffen 27.03.2019) Diese Adresse ist im Mai 2020 nicht mehr erreichbar. Ein Bekenntnis ist auf der Website nicht mehr zu finden.

59 Quelle: Jehová [angeblich]. 2018. »Palabra profética 2019: Santidad, unidad, oración, palabra de Dios, cuidado mutuo y salvación«. <http://iglesiaelshaddai.org>. El Shaddai. 2018. <http://iglesiaelshaddai.org/uploads/2019/01/palabra-profetica-2019.pdf> [Zugegriffen 27.03.2019, im Mai 2020 leider nicht mehr zugänglich] Zu erreichen über die WayBackMachine: <https://web.archive.org/web/20190203205004/http://iglesiaelshaddai.org/uploads/2019/01/palabra-profetica-2019.pdf> (Zugegriffen 11.07.2020).

5.2) bildet das »biblische Weltbild« – eine kosmische Konfrontation zwischen Gott und dem Teufel – die Grundlage der Konstruktion. Der Politiker Caballeros nimmt zunächst für sich in Anspruch, die Stimme Gottes zu sein (»Ich, Jehova,...«). Die geistliche Wirklichkeit – die ähnlich wie im Neoplatonismus die wirkliche(re) Wirklichkeit ist – hat Effekte auf die »natürliche«. Humanisten, Freimaurer, Maya-Priester und falsche Propheten anderer Kirchen erscheinen somit als Agenten des Teufels. Die Gebetsarmee der Apostel, die wahren Propheten und die Studenten der Universität El Shaddais agieren dagegen, indem sie die Nation transformieren.

Caballeros hat für seine religiös-politische Strategie im politischen (!) Feld eine Spezifizierung der Doktrin der geistlichen Kriegführung auf Guatemala angewandt, die territoriale Kriegführung von C. Peter Wagner. In seiner Programmschrift⁶⁰ von 1999 beginnt Caballeros mit dem Bericht vom Kauf eines Kirchengrundstücks, unter dem für das spirituell geübte Auge eine riesige gefiederte Schlage (die Maya-Gottheit Kukulcán) sichtbar geworden sei: die dämonische Präsenz der alten Maya-Kultur. Im Buch entwickelt er, dass es sich hier um den »territorialen Geist« der Maya-Kultur handelt, die lange vor Christus dem Teufel unterworfen worden sei. Dies erkläre die Unterentwicklung Guatemalas (219ff.). Auf diese Weise macht er die extreme soziale Ungleichheit und den Rassismus in Guatemala zum Gegenstand der »Heilung« durch eine rassistische Exklusionsstrategie, einen Exorzismus. Im Verlauf des Buches stellt er diese Doktrin noch in ein leicht verändertes apokalyptisches Zeitmodell, das die geistliche Kriegführung im Endkampf gegen das Böse und für die Einrichtung des Reiches Gottes platziert, ein theokratisches Modell also. Wenn Caballeros seine Ideen auch hinlänglich unter Bezug auf durcheinandergeworfene Bibelverse konstruiert, ist dennoch der Gang des Arguments nur scheinbar (im Sinne des Biblizismus) rational. Entscheidende Schritte werden über direkte Offenbarungen in Träumen begründet – so, wie vielleicht auch politische Entscheidungen gefunden werden; oder wie religiös-politische Kampagnen durchgeführt werden.

In der Tat hat Caballeros seine Unterstützungskampagne für den El Shaddai-Propheten Serrano Elías bei den Wahlen 1990 nach dem Modell der geistlichen Kriegführung stattfinden lassen.⁶¹ Die Kampagne »Jesus ist Herr von Guatemala« flankierte die Wahlkampagne Serranos mit dem Versuch, eine »Gebetsarmee« von

60 Caballeros 1999. Zur »theologischen« Begründung der Strategie siehe 8.3.1.4.

61 Die für die geistliche Kriegführung notwendige Transformationsarbeit an der Nation kann auch klein anfangen mit einem Exorzismus gegen die »kulturelle« (also Maya-)Störung des Evangeliums in einem Gebet für die Wahlen 2015. »Allmächtiger Gott, du kennst die regionalen und kulturellen Festungen, die den Vormarsch des Evangeliums behindern; du hast uns befohlen, deine Werke zu verkünden, also sagen wir kühn zu dem Fürsten der Luftmächte, dem Gott dieser Welt, der den Verstand derer verblendet, die noch nicht glauben... Zu eben diesem sagen wir, dass er bereits ein besiegtter Feind ist. Mit der Autorität des Wortes Gottes verkünden wir, dass Jehova die geistlichen Mächte und Gewalten in Guatemala entwarfnet hat. Ddu hast am Kreuz über sie triumphiert!« Diese symbolische Miliz nennt sich Jesús es Señor de Guatemala. Die ursprüngliche Website <http://iglesiaelshaddai.org/recursos/Oraciones-Elecciones.pdf> (zugegriffen 27.03.2019) verweist direkt auf Shaddai, ist aber nicht mehr zu erreichen. Web-Memento auf [Archive.org](https://web.archive.org/web/20190203204858/http://iglesiaelshaddai.org/recursos/Oraciones-Elecciones.pdf): <https://web.archive.org/web/20190203204858/http://iglesiaelshaddai.org/recursos/Oraciones-Elecciones.pdf>, zugegriffen 13.01.2021) Die Gruppierung Jesus es el Señor de Guatemala hat heute nur noch eine Facebook-Seite: <https://www.facebook.com/jesusessenordeguatemala/> (Zugegriffen 17.12.2020).

50.000 Menschen aufzubauen, um den Fluch der Maya zu zerbrechen, unter dem das Land laut Flugblättern bereits seit 300 vor Christus litt (Cantón Delgado 1998, 247ff.).⁶² Caballeros hat zur Vorbereitung einer planvollen Aktion – wie Wagner sie in seinen *Field Manuals* bis ins Detail schildert – Teams zum »geistlichen Kartieren« losgeschickt, die unterschiedliche Regionen spezifisch qualifizierten. Bei indigenen Departements waren die Diagnosen »Stolz, Rebellion, Hexerei, Zauberei, Kukulcán, Götzendienerie«; gebetet werden sollte für diese Regionen um »eine Haltung der Demut und des Friedens sowie um Gottesfurcht«. Im ladinischen (mestizischen) Departament Zacapa sollte gegen »Uneinigkeit, Rivalitäten, Konkurrenzdenken, Mutlosigkeit, Gewalt und Drogen« gebetet werden (Cantón Delgado 1998, 250). Die Dispositionen der Soldaten der »Gebetsarmee« wurden auf diese Weise rassistisch konditioniert, ohne dass ihnen das im guten Glauben und der starken Identifikation der überzeugten Beter auch nur aufgefallen sein dürfte. Die Kartierungsteams haben darüber hinaus auch noch »drei machtvolle Menschen gefunden, die von den geistlichen Kräften der Finsternis als Machtmenschen« gebraucht wurden (so C. P. Wagner, der die Aktion beobachtet hatte, in seinem Bericht der Geschehnisse). Zwei von diesen Machtmenschen waren Präsidentschaftskandidaten, die in den Umfragen besser platziert waren als Serrano – was auch sonst? Die beiden Kandidaten wurden, so Wagner, von den Gebetstruppen besiegt, so dass Serrano die Wahl gewann.⁶³

Angebliche Erfolge der spirituellen Kartierung und der Austreibung von lokalen Dämonen lassen sich unter Bezug auf die *Prosperity*-Doktrin schön an Geschichten wirtschaftlicher Entwicklung exemplifizieren – vorausgesetzt, man stilisiert faktische Entwicklungen im Sinne der eigenen, alternativen Fakten. Ein beliebtes Beispiel von Caballeros und seinen Partnern in den USA ist die angebliche spirituelle »Transformation« des Städtchens Almolonga. In einem Video der »Transformations«-Serie⁶⁴ heißt es, Almolonga sei »vor 20 Jahren« (also Anfang der 1980er, zur Zeit des heftigsten *Counter insurgency*-Krieges) ein gefährliches und verelendetes Dorf ohne nennenswertes wirtschaftliches Leben gewesen. Dann aber sei der Ort durch geistliche »Transformation« seitens der Neopentekostalen um Caballeros, der Missionare aus den USA und durch die Beseitigung indigener Götzen zu großem Wohlstand gekommen. Dass es sich hier um ein Propagandamärchen handelt, kommt einem rationalen Betrachter schon bei der propagandistischen Kontrastierung des »Vorher/Nachher« in den Sinn. Fakt ist, dass Almolonga bereits in Berichten aus der Kolonialzeit für landwirtschaftliche Produktion und Handel bis ins mexikanische Chiapas herausgehoben wurde (Alonzo Gutiérrez 2008, 7). Auch in der älteren ethnologischen Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts und in neueren Untersuchungen werden die besondere Fruchtbarkeit des vulkanischen Bodens, die wasserreiche Lage, das gute Klima und die günstige Verkehrslage festgestellt. Um 1945 herum konnte der Ort noch einen Qualitätssprung verzeichnen, dadurch

62 <https://www.facebook.com/jesusessenordeguatemala/> in aktueller Fassung. (Zugegriffen 27.03.2019).

63 Holvast 2009, 131. Wagner selbst unterstützte Caballeros in dessen Kampagnen 2007, unter anderem mit einem Artikel im *Charisma* Magazin. Vgl. Wilson 2012.

64 Zu Almolonga siehe George Otis jr., Ed Silvano: <https://www.youtube.com/watch?v=8zREo7vywl>. Youtube 17.07.2016 (Zugegriffen 12.12.2018). Vgl. die Videos der Transformations Media/Sentinel Group, Lynwood WA, ab 2001. Zum »theologischen« Ansatz vgl. auch Otis 1999.

dass der presbyterianische Missionar Eugene McBath (*Social Gospel*) zertifiziertes Saatgut für Möhren und Kohl brachte. McBath führte keinerlei Exorzismen gegen indigene Götzen durch; ganz im Gegenteil hatte er sich von der tendenziell rassistischen Position des Presbyterian Board of Mission abgewandt und als unabhängiger Geistlicher in Almolonga zusammen mit seiner Frau schlicht und einfach den Gartenbau gefördert. Spätestens seit den 1950er Jahren hat der Ort seine komparativen Vorteile – Wasser und Verkehrslage – gegenüber den ebenfalls agrarisch sehr produktiven Nachbarorten ausbauen können. In der Tat hat sich im Laufe der Zeit im Zuge der wirtschaftlichen Intensivierung auch der protestantische Bevölkerungsanteil erhöht. Es spricht allerdings nichts dafür, dass die Wirtschaft sich dem Protestantismus verdankt. Wie in vielen anderen Orten des Hochlands (vgl. Annis 1987; Schäfer 1992a) dürfte es auch hier die wirtschaftliche Öffnung nach außen und die daraus folgende soziale Restrukturierung gewesen sein, die das Bedürfnis nach Konversion zum Protestantismus hervorgebracht haben. Weder meine Frau bei ihrer ethnologischen Feldforschung 1981 in dem Gebiet noch wir zusammen 1985 haben einen finsternen und gefährlichen Ort vorgefunden, sondern vielmehr eine trotz des Krieges wirtschaftlich immer noch vergleichsweise gut funktionierende Gemeinde. Allerdings ist es nicht überraschend, wenn Cabaleros' Kampagne bei den Protestanten des Ortes auf offene Ohren traf. Die Logik der *Prosperity* verfährt mit der wirtschaftlichen Entwicklung und dient Cabaleros' Leuten zur Einführung des Gedankenguts der geistlichen Kriegführung. Es ist folglich heute keine Schwierigkeit, Interviewpartner zu finden, die fast wörtlich die Propaganda der Kampagne rezitieren. Etwas nüchternere Beobachter aus dem Ort geben allerdings zu Protokoll, dass »der Almolongueño«, arbeitsam und bienenfließig wie er ist, sich »nicht einmal in der Religion engagiert, weil er weiß, dass das nur Zeitvergeudung ist« (Alonso Gutiérrez 2008, 62).⁶⁵

Wenn die Geschichte von der wirtschaftlichen Transformation durch geistliche Kriegführung auch alles andere als glaubwürdig ist, so kann man doch Beweise einer Wirkung dieses »übernatürlichen« Kampfes auf »natürliche« Lebensverhältnisse finden – anders gesagt: praktische Effekte von Gewalt legitimierenden Dispositionen. Im *Counter insurgency*-Krieg wurde von Sympathisanten Rios Montts die militärische Gewalt gegen Indígenas bis hin zum Napalm-Einsatz damit legitimiert, dass nicht Menschen getötet würden, sondern Dämonen. Ähnliches hatte der Chef der Nationalen Polizei Guatemalas, der Schweizer Erwin Sperisen, im Sinn, als er Todesschwadronen einrichtete und sich an ihren Aktionen beteiligte. Ziel war es, »geistliche Reinigungen« vorzunehmen durch die außergerichtliche Hinrichtung von Bandenmitgliedern der berüchtigten Mara Salvatrucha, aber auch von (Klein-)Kriminellen wie Straßendealern (Wilson 2012).⁶⁶ Die Sache war schon seit dem 19. April 2006 (*Boston Globe*) in den internationalen Medien. Sie kam aber erst gänzlich ans Licht, als im Februar 2007 Polizisten aus Sperisens Elite-Einheit versehentlich drei Parlamentarier aus El Salvador hinrichteten und es bekannt wurde, dass die Todesschwadronen in protestantischen Kirchen, genauer: in El Shaddai, verwurzelt waren. Verschiedene hohe Beamte aus

65 Vgl. Auch Rosales Ortega und Urriola Urbina 2012, 46ff.

66 Vgl. auch Brenneman 2012, 215-216, dort mit einem starken Kontrast zum Umgang christlicher Basisgruppen mit dem Drogenproblem. Auch D. Smith 2007.

dem Innenministerium und der Polizei flohen angesichts des Bekanntwerdens dieser Aktivitäten aus dem Land. Sperisen, vermutlich der Hauptverantwortliche und ein engagiertes Mitglied von El Shaddai, nahm sich vor seiner Flucht in die Schweiz noch die Freiheit, in seiner wöchentlichen Fernsehshow *Valor y servicio* (»Wert [oder Mut] und Dienst«) vor fast einer Million Zuschauern zu den Vorfällen Stellung zu nehmen. Er leugnete sie nicht, sondern sagte:

»Die moralische und geistliche Anregung dazu war Aufgabe des Propheten und Apostels Christi, dem Bruder Harold Caballeros und seiner Gattin, der Prophetin Cecilia de Caballeros, deren demütiger Diener ich bin, deren Instrument und Mittel, um sie in Guatemala an die Macht zu bringen und eine Regierung von Gott zu bekommen.« (Wilson 2012)

Sperisen schien in gutem Glauben und mit reinem Gewissen zu handeln, da er die neopentekostale Doktrin offensichtlich für eine göttliche Erfindung hielt. Er fuhr also fort und sagte, dass die Todesschwadronen, verwurzelt in Kirche und Regierung, die Aufgabe einer sozialen Säuberung gehabt hätten.

»Dies soll keine Rechtfertigung sein; es ist eher die demütige Anerkennung dessen, ein Instrument der göttlichen Gerechtigkeit zu sein. ... Die Todesschwadronen, die noch immer in der Nationalen Polizei und dem Innenministerium funktionieren, machen eine heilige Arbeit und werden organisiert durch Agenten und Personal von evangelikalen (*evangélicas*, also protestantischen) Kirchen, die wir unsere Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft kennen.« (Wilson 2012)

Ein wahrhaft nach neopentekostalem Muster transformiertes Land hat somit auch göttlich legitimierte Mittel und Agenten, um selbst schwierige soziale Probleme wie Banden- und Straßenkriminalität in den Griff zu bekommen, ohne auch nur die geringste Veränderung an der Steuerpolitik, der Sozialpolitik oder der Landverteilung vorzunehmen. Hauptsache, man hat einen Mann Gottes am Steuer der Regierung.

5.2.2.3 »Sei geheilt!«: das Haus Gottes

Wunder jeglicher Art gehören zum Stammrepertoire neopfingstlicher Kirchen. Krankheiten werden geheilt, Dämonen ausgetrieben, das Böse aus der Wohnung vertrieben oder die Finanzen saniert. Allerdings verfahren unterschiedliche Kirchen auf mehr oder weniger extreme Weise mit dem Thema. Die *Fraternidad Cristiana* ist zurückhaltend. Heilung oder materieller Fortschritt können als Wunder gedeutet werden, und die Mitglieder werden zum Beten für Wunder angehalten. Spektakuläre Heilungsgottesdienste gibt es allerdings nicht.

Das ist in der *Casa de Dios* (Haus Gottes) des Religionsunternehmers Cash Luna anders. Die Organisation wurde 1994 gegründet und verzeichnet derzeit etwa 25.000 Gottesdienstbesucher wöchentlich. Sie hat einen breiten Medienauftritt, Gemeinden in den USA und insbesondere das Programm »*Noches de Gloria*«, das von Luna in unterschiedlichsten Orten des In- und Auslandes aufgeführt wird, nicht selten in großen Stadien. Luna wurde 2013 in einer Meinungsumfrage zu der, nach dem Präsidenten, einflussreichsten Person Guatemalas gewählt (Bjune 2016, 189). Ähnlich wie die anderen beiden hier vorgestellten Experten bewegt sich Luna politisch sehr nah an der

Regierungspolitik. Bei der Einweihung eines riesigen neuen Gebäudes seiner Organisation waren selbstverständlich der Präsident, der Oberbürgermeister und zahlreiche Vertreter der Entscheidungsgruppen aus Politik, Justiz, Finanz und Kultur anwesend. Selbstverständlich ist Luna Mitglied im Consejo Apostólico.

Luna veranstaltet programmatisch Heilungsgottesdienste und ist als Heiler bekannt. In den Veranstaltungen⁶⁷ werden durch Handauflegung und ähnliche Gesten Menschen mit Krankheiten bis hin zu Krebs, Diabetes oder Lupus vor den Augen des Publikums geheilt – wenn sie »genügend glauben«. ⁶⁸ Gelegentlich lässt Luna Ärzte zur Verifikation auftreten (D. Smith 2006). In einer Predigt erklärt er, worauf es im Verhältnis zwischen Klienten und Heiler ankommt: auf den Glauben des Klienten. Im Heilungsakt verwendet der Heiler die Macht, die (prinzipiell alle) Gläubige von Gott empfangen, die sich aber auf ihm besonders konzentriert. Information über die Krankheit sei nicht notwendig, da »Wissen nur den Glauben behindert«. »Ich bin ein Knecht Gottes, der Euch heilen kann, wenn ihr glaubt und mir meinen Glauben nicht schwächt durch zu viel Information.« ⁶⁹ Der Glaube müsse die »Geheimnisse des Reiches« einfach akzeptieren. Exorzistisches klingt ebenfalls an, wie in diesem Gebet Lunas: »Danke, Herr, für Deine Macht, die es mir erlaubt, Satan Befehle zu erteilen, damit jeder unreine Geist von Krankheit aus dem Leib Deiner Kinder ausfähre.« ⁷⁰

El Shaddai setzt ebenfalls auf das öffentliche Propagieren von Wundern durch »Kreuzzüge für Wunder und Heilungen« (»Cruzadas de Milagros y Sanidades«) mit der Kombination aus Heilung, Exorzismus und der *Spiritual Warfare*-Programmatik der Kirche. Die Kreuzzüge bieten lehrhafte Predigten über Wunder und deren Notwendigkeit sowie Veranstaltungen mit einem Zeitraum für Heilungen, teilweise mit internationalen Gästen. Der Heilungsakt wird als Exorzismus durchgeführt und als »Krieg« verstanden; das Niedersinken der Betroffenen nach erfolgter Handauflegung als Weichen des Dämons interpretiert. ⁷¹

Die professionelle Darbietung von Wundern als Publikumsmagnet für religiöse Shows unterscheidet die neopfingstlichen Organisationen erheblich von den kleinen Pfingstkirchen der Unterschicht, in denen das Gesundbeten eher ad hoc im konkreten Fall durchgeführt wird. Die neopentekostalen Experten setzen ihre Versprechen von Heilungswundern – und damit durchaus auch konkrete Verzweiflung ihrer Klientel – strategisch als Mobilisierungsressource insbesondere zur Einkommenssteigerung ein. Geheilt wird, wer seinen Glauben durch Spenden beweist. Für die politische Mobilisierung der Klientel ist das Heilungsbusiness nur mittelbar von Bedeutung.

67 Siehe beispielsweise YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=T-81Xd1UfSM>; Facebook: <https://www.facebook.com/events/1894631074148704/>; und <https://casadedios.org/ensenanzas/milagros-en-casa-de-dios/> (Zugegriffen auf alle: 28.03.2019).

68 <https://casadedios.org/ensenanzas/milagros-en-casa-de-dios/> (Zugegriffen 28.03.2019).

69 Hay personas que vienen a mi buscando la sanidad del Señor y me cuentan con todo detalle sobre su enfermedad. Yo les digo que no necesito tanta información porque no soy médico. Soy un siervo de Dios que podrá sanarlos si tienen fe y no debilitan la mía con tanta información. (<https://casadedios.org/ensenanzas/milagros-en-casa-de-dios/>, zugegriffen 28.03.2019).

70 <https://casadedios.org/ensenanzas/milagros-en-casa-de-dios/> (zugegriffen 28.03.2019).

71 Vgl. den Jubiläumsgottesdienst für 30 Jahre El Shaddai (<https://www.youtube.com/watch?v=eTZT B5gwYu8>, zugegriffen 28.03.2019) mit dem Gast Michael Koulianos (der auch in Deutschland auftritt, etwa bei der Jesusgemeinde in Rinteln).

5.2.2.4 Internationale Netzwerke: inspirierende Kontakte

Es gilt für alle Neopfingstkirchen der oberen Mittelschicht, dass sie politischen Einfluss »von oben« suchen. Sie wollen, wie Jorge H. López formuliert, die »G8 beeinflussen«, die mächtigsten Familienclans. Die Mobilisierung von unten dient im Zusammenhang mit politischer Präsenz nur zwei Zwecken: Erstens kann religiöse Mobilisierung wie im Fall von Shaddai und Jorge Serrano eine politische Mobilisierung scheinbar unabhängig auf religiöse Weise flankieren; zweitens dient eine große Zahl von Anhängern als Kooperationsmasse, mit der Präsidentschaftskandidaten beeindruckt werden können oder jedenfalls sollen. Für den Einfluss »von oben« sind religiös-politische Events mit Politikern oder Wirtschaftsleuten sowie Koordinationsgespräche mit Politikern und Ähnliches die probaten Methoden. Sehr bewährt hat sich das oben beschriebene *Te Deum*. Eine weitere Veranstaltung dieser Art ist aus den USA importiert worden.

Ein Nationales Gebetsfrühstück (*»Desayuno Nacional de Oración«*) findet in Guatemala seit 2013 jährlich statt, ebenfalls mit reger Beteiligung des Präsidenten sowie wichtiger Minister, Militärs und Verwaltungsleute sowie führender Politiker.⁷² Die Veranstaltung ist dem in den USA seit 1953 praktizierten Gebetsfrühstück nachempfunden. Sie bietet exzellente Gelegenheiten zum religiös-politischen Lobbying. Die Idee entwickelten Manuel Espina – ein Unternehmer, der El Shaddai nahesteht, gute Kontakte zu US-Republikanern pflegt und aktuell guatemaltekischer Botschafter in Washington ist – sowie John Maxwell, ein neopentekostaler *Motivational Speaker* aus den USA.

Espina und Maxwell arbeiten ebenfalls zusammen in der Organisation Guatemala Próspera.⁷³ Das Gesicht der ansonsten anonymen Organisation ist der »Leadership«-Spezialist Maxwell. Darüber hinaus gibt die Website keine Auskunft über Leitungspersonen. Das kommunizierte Ziel ist Prosperität für Guatemala durch »ganzheitliche Entwicklung der Individuen, der Familien, der Unternehmen und der Gesellschaft«; das Mittel ist das Kapazitationsprogramm von John C. Maxwell. Die Zielgruppe sind »einflussreiche Sektoren« und ihr Zweck die »Transformation« Guatemalas. Die Organisation veranstaltet Seminare und Fortbildungen für möglichst hohe Führungskräfte unter dem Titel »Die Transformation ist in Mir« – also in Anknüpfung an die Logik der Individualisierung struktureller Prozesse. Daneben werden Projekte nachhaltiger Entwicklung gefördert. Die Organisation ist nominell nicht religiös, Maxwell unterhält allerdings gute Kontakte zu Personen aus dem Kreis des Apostelrats wie Jorge H. López oder Robin García. Nach Information zweier guatemaltekischer Wirtschaftswissenschaftler⁷⁴ hat López bei einer Veranstaltung in der *Gated Community* Cayalá Maxwell dem Publikum aus wichtigen Wirtschaftsführern, jüngeren Führungskräften und indigenen Repräsentanten vorgestellt. Maxwell habe »Offenbarungen« gehabt – was mit

72 Vgl. das Gebetsfrühstück mit Jimmy Morales, 17.08.2016 <https://www.youtube.com/watch?v=HmZyMgu39Yk>. Auf der Website des Veranstalters, der Organisation Guatemala Próspera (<https://www.guatemalaprospera.org/desayuno-nacional-de-oracion>), zugegriffen 28.03.2019 und 17.12.2020) erscheint das Gebetsfrühstück unter der thematischen Achse »Einflussnahme« (Influencia). Vgl. auch Anna 2010.

73 <http://guatemalaprospera.org/inicio/#areas> (Zugegriffen 28.03.2019).

74 Interview des Autors vom 24.02.2013. Die Personen haben um Anonymität gebeten.

Applaus registriert worden sei.⁷⁵ Maxwell hat sich bei seinem Besuch ebenfalls mit Personal der evangelikalen Partei LIDER (Baldizón), Jugendlichen und Pastoren getroffen, um für sein »Leadership«-Programm zu werben.

Personen wie John Maxwell, der seinerseits in vielen Ländern Lateinamerikas unterwegs ist, oder auch der renommierte alte Evangelist Luis Palau stehen für eine internationale Vernetzung, die dem politischen Einfluss »von oben« zugutekommt. Als Palau 2009 zu einem Evangelisationsfestival nach Guatemala kam – also einer strikt religiösen Veranstaltung – wurde er dennoch von dem ganz und gar nicht evangelikalen Präsidenten Colóm empfangen, hatte ein Treffen mit dem Kabinett und kam mit führenden Geschäftsleuten zusammen (Bjune 2016, 187). Diese Sonderbehandlung religiöser Gäste lässt in der Tat auf Erfolg der Strategien des »Einflusses von oben« schließen.

Eine zentrale Drehscheibe für eine derartige Politik scheint der im Jahr 2000 von Caballeros gegründete Apostelrat (Consejo Apostólico de Guatemala) zu sein. Die genaue aktuelle Anzahl der Mitglieder ist (mir) nicht bekannt und nicht zu recherchieren. Der Rat hat seine Internetpräsenz abgeschaltet und arbeitet ohne öffentlichen Einblick weiter. Aufzeichnungen aus während der Feldforschung 2013 noch zugänglichen Informationen erlauben, die religiöse Motivation und Zielsetzung zu skizzieren: Der Apostelrat Guatemalas hat es sich zur Aufgabe gemacht, »mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln das Gebot zu erfüllen, das Reich Gottes auf Erden zu errichten... (und) Guatemala und die Nationen verwandelt zu sehen und regiert von den Prinzipien des Reiches Gottes«. Der Einschlag der *Dominion*-Doktrin ist unverkennbar. Die politische Arbeit in diesem Zusammenhang ist konkret; beispielsweise Lobbying beim Präsidenten, wie Twitter- und Facebook-Einträge zeigen.⁷⁶ Da der selbstzugeeignete Aposteltitel allerdings stark proliferiert, dürfte sein Symbolwert mittlerweile der Inflation ausgesetzt sein; und zudem reizt er – mit einigem Recht – die nicht-pfingstliche Öffentlichkeit zum Spott, wie die Kommentare auf dem zitierten Tweet zeigen.

Nichtsdestoweniger finden die Apostel für begrenzte Aktionen im Sinne der religiösen Rechten auch Gleichgesinnte außerhalb der Formation MANAGEMENT, beispielsweise die Alianza Evangélica de Guatemala (AEG), deren Basis in der Formation GESETZ liegt.

5.2.3 GESETZ: restaurative Rechte

In Guatemala hat der *God Talk* eine etwas andere Funktion als in den USA. In einer Gesellschaft, in der fundamentale Rechtsunsicherheit und Rechtlosigkeit für den größten Teil der Bevölkerung herrschen und potente Wirtschaftskreise die Politik durch und durch korrumpieren, wünschen sich Viele ein Gesetz von absoluter Gültigkeit, ein Gesetz Gottes eben. »Gott« ist dabei ein leerer, bloß legitimatorischer Signifikant, der mit vielerlei Inhalten (Familie, Heterosexualität, Todesstrafe, soziale Sicherheit...) markiert

75 Zu Maxwell und seinem Programm siehe <https://www.johnmaxwellteam.es/el-corazon-del-lidera-zgo/> (Zugegriffen 17.12.2020).

76 https://twitter.com/el_periodico/status/904759167952584705?lang=de (Zugegriffen 28.03.2019). Die Facebook-Einträge sind im Dezember 2020 nicht mehr zu konsultieren, außer beim Apostel Alex González (@alexgonzalez) unter diesem Hyperlink (Zugegriffen 28.03.2019).

werden kann. Damit ist die Formation GESETZ GOTTES einerseits doktrinär im Blick auf das »Dass« der göttlichen Legitimation, andererseits aber amorph in Bezug auf Inhalte sowie Kapazität zur Einflussnahme und Mobilisierung. Auf jeden Fall aber steht selbst der leere Signifikant »Gott« zunächst einmal für Stabilität im Allgemeinen; und im Blick auf die gesellschaftlichen Zustände kann das leicht in »Recht und Ordnung« bzw. »Gesetz und Befehl« transformiert werden.

Anders als in der Formation MANAGEMENT trauen die meisten Akteure der Formation GESETZ dem Anspruch auf direkte göttliche Offenbarungen nicht über den Weg. Sie legen größten Wert auf den Schriftbeweis aus der Bibel. In diesem Sinne konkretisieren sich der Wunsch nach Stabilität und der leere Signifikant »Gott« durch die Schrift, und zwar insbesondere durch Gesetzestexte. Die Zehn Gebote sind generell die bekannteste, plausibelste und für eine breite Mobilisierung nützlichste Konkretisierung – bis über die Grenzen des Protestantismus hinaus. Auch für Katholiken ist es plausibel, gegen den Schwangerschaftsabbruch mit dem Gebot »Du sollst nicht töten« zu mobilisieren. Die Geltung des Gesetzes Gottes wird in der Formation GESETZ durch dessen Bewehrung mit Strafe erzeugt, eine von alters her etablierte, wenn auch autoritäre Methode. Wer den Gesetzen Gottes nicht folgt, verspielt seine ewige Seligkeit und die Solidarität seiner Kirchengemeinde.

Während die Gebote Gottes sich auf ein weites Spektrum menschlichen Handelns erstrecken, gibt es dennoch einen sozialen Fokus, auf den sich die Anstrengungen der Akteure dieser Formation primär richten: die Familie. Die (Klein-)Familie ist meist der einzige und zugleich ein sehr konkreter Rettungsanker in einem Meer von Unordnung, Korruption, Unübersichtlichkeit, wirtschaftlicher Unsicherheit und so weiter. Familie und Kirchengemeinde bilden eine für (fast) Alle erreichbare Gegengesellschaft zur Unberechenbarkeit der sozialen Umwelt. Die Familie wird somit als die alltagspraktische Konkretion der höheren Ordnung des Gesetzes Gottes erfahren; und eben diese Eigenschaft lässt sie als besonders schützenswert durch Gottes Gesetze erscheinen – nicht zuletzt im Kampf gegen die LGBT-Bewegung und neue Lebensformen.

Die zentralen symbolischen Operatoren in der Formation GESETZ – »Gesetz Gottes« und »Familie« – werden zudem von weiten Teilen der Gesamtbevölkerung geteilt. Spezifisch sind sie allerdings vor allem für Evangelikale sowie für klassische und unabhängige Pfingstkirchen. Prominent repräsentiert werden Akteure aus diesen konfessionellen Richtungen von der Alianza Evangélica de Guatemala (AEG).

Im Blick auf die Formation GESETZ in Guatemala werden wir zunächst die Alianza Evangélica de Guatemala in den Blick nehmen und dann spezifische religiös-politische Strategien am Beispiel der Familienproblematik thematisieren.

5.2.3.1 Alianza Evangélica de Guatemala: Glaube und Strategie

Die Evangelische Allianz erfüllt in Guatemala, ähnlich wie andernorts, die Funktion einer öffentlichen und politischen Repräsentation protestantischer Kirchen. Aufgrund dieser Funktion und einer langen Geschichte als repräsentierendes und koordinierendes Organ hat die Alianza Evangélica de Guatemala (AEG) ein breites Mitgliederspektrum, das sich über verschiedene unserer Formationen und konfessionellen Traditionen erstreckt. Die politisch relevanten Strategien der Allianz in der Öffentlichkeitsarbeit ge-

horchen allerdings der Logik der Formation GESETZ. Mit unserer Theorie von Identität als Netzwerk von Dispositionen lässt sich die praktische Dynamik so beschreiben, dass die Mitgliedsorganisationen der Allianz eine gemeinsame institutionelle Identität produzieren, insofern einige ihrer Dispositionen denen der Formation GESETZ entsprechen. Jede Organisation hat darüber hinaus noch ihre höchst eigenen Dispositionen und Praktiken, die sich stark voneinander und von der Allianz als Institution unterscheiden können. In Alltagssprache kann man sagen, dass die Allianz ihre Mitgliedsorganisationen im Blick auf Anliegen vertritt, die der Formation GESETZ entsprechen; und genau diese Repräsentation leistet die Allianz sehr effektiv. Darüber hinaus praktiziert jede Organisation schlicht das, was ihre Experten wollen.

Dementsprechend können Kirchen wie die *Asambleas de Dios* oder die *Iglesia Centroamericana*, die wir bereits beleuchtet haben, zwar im Blick auf ihre eigene Praxis der Formation JENSEITSHOFFNUNG zugerechnet werden, zugleich aber sich in politischer Hinsicht von der Allianz nach der Logik der Formation GESETZ vertreten lassen. Gleiches gilt für die Organisationen der Formation MANAGEMENT. In strategischer Hinsicht kann man also sagen, dass eine gegebene Organisation all jene Interessen, die sie mit der Formation GESETZ teilt, von der Allianz bestens vertreten lassen kann; alle anderen Interessen – beispielsweise parteipolitische Ambitionen von »Aposteln« – aber in der Hand der Organisation selbst liegen. Folglich besteht unter den Mitgliedsorganisationen der Allianz eine relative Freiheit im Blick auf religiöse Glaubensinhalte und Praktiken im eigenen Wirkungsbereich; im Blick auf politische Strategien und entsprechende Effekte »filtert« die *Alianza Evangélica* jedoch nach Maßgabe der Formation GESETZ. Ich werde deshalb diese Formation anhand der AEG darstellen, mit kurzen Seitenblicken auf einige Mitgliedskirchen.

Geschichte Die Vorläuferorganisation, *Sínodo de Iglesia Evangélica en Guatemala*, wurde 1937 gegründet mit einem starken Akzent auf organisatorischer Einheit durch eine synodale Organisation. Es ist auf die große Kampagne des *In Depth Evangelism* 1961 zurückzuführen, dass die Organisation zu einer lockeren Allianz umgebaut und der *World Evangelical Fellowship* (heute *World Evangelical Alliance*) angeschlossen wurde. In der Mitgliederliste der *Alianza Evangélica de Guatemala* findet man heute klassische Pfingstler, Evangelikale, einige neopfingstliche Organisationen, Stiftungen bzw. NGOs, US-Missionsorganisationen und kirchliche Bündnisse; insgesamt 78.⁷⁷ Alle Mitglieds-

77 Siehe *Alianza Evangélica de Guatemala* 2015a. Die Website der Allianz (<http://alianzaevangelicaguatemala.org/>), zugegriffen 05.04.2019) war lange Zeit als Baustelle ausgewiesen und wurde dann gänzlich aus dem Netz genommen. Heute (27.05.2020) steht lediglich eine Facebook-Seite zur Verfügung (<https://www.facebook.com/AlianzaEvangélicaDeGuatemala/>). Beispiele von Mitgliedsorganisationen: Klassische Pfingstler u.a.: *Iglesia de Dios Evangelio Completo*, *Iglesia del Evangelio Cuadrangular de Guatemala*, *Misión Evangélica del Príncipe de Paz* (nicht *Asambleas de Dios*); Evangelikale u.a.: *Asociación Evangélica Metodista Primitiva de Guatemala*, *Agrupación Evangélica Monte Basan*, *Iglesia del Nazareno en Guatemala*; Neopfingstler u.a.: *Verbo, Shaddai, Casa de Dios* (nicht *Fraternidad*); Stiftungen bzw. NGOs u.a.: *Fundación contra el Hambre*, *Servicio Evangelizador para América Latina (SEPAL)*, *Fundación REMAR Guatemala*, *Ministerio mi Corazón para los Niños*; US-Missionsorganisationen: *Fraternidad de Mujeres Cristiana Aglow*, *Club 700*, *Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo*; kirchliche Bündnisse u.a.: *Asociación de Ministros de Coate-*

organisationen konzentrieren sich auf Selbstreproduktion durch Missionierung; einige wenige Sozialprogramme und Serviceorganisationen verbinden die Dienstleistungen mit Evangelisierung.⁷⁸ Wie viele Personen insgesamt durch die AEG repräsentiert werden, ist schwer zu schätzen. Der ehemalige Präsident Jorge Morales (2010-2013) hat gegenüber Maren Bjune von 18.000 Gemeinden gesprochen (zur AEG: Bjune 2016, 168ff.). Der entscheidende Punkt ist ohnehin nicht die reine Zahl von potenziell mobilisierbaren Menschen. Wichtiger ist, dass sich die Gemeinden der Mitgliedsorganisationen im ganzen Land verteilen, insbesondere auch in den ruralen Gebieten. Da Guatemala ein nicht sehr zentralisierter Flächenstaat mit viel ländlicher Bevölkerung ist, kann die AEG durch diese Zusammensetzung gewissermaßen aus der Tiefe des Raumes enorm viel soziales und symbolisches Kapital generieren.

Nationale Programmatik Als delegiertes Organ einer Anzahl von religiösen Organisationen hat sich die AEG eine Satzung gegeben, die nicht nur formale Funktionen festlegt, sondern auch Glaubensinhalte zusammenfasst, mit denen nicht alle Mitgliedsorganisationen zu 100 % einverstanden sein dürften, auf die sie sich aber immerhin geeinigt haben. Ein Glaubensbekenntnis ist leider nicht zu finden, da die Website der AEG einer wenig informativen Facebook-Seite gewichen ist. Im Aktionsplan für 2015 (Alianza Evangélica de Guatemala 2015a) finden sich immerhin Merkmale der institutionellen Identität sowie Strategien programmatisch zusammengefasst, Glaubensinhalte in Statuten gegossen und in Bezug auf konkrete Herausforderungen zugespitzt. Zuvorderst soll die Arbeit an der »geistlichen Einheit der evangelikalen Christen in ihrem Zeugnis für die rettende Macht Christi ... vertreten und verteidigt werden gegenüber den Autoritäten und anderen säkularen und religiösen Organisationen«. Zudem sollen »kulturelle, wohltätige und humanitäre Projekte« zum Wohl der evangelikalen sowie der gesamten Bevölkerung durchgeführt werden. Der Fokus richtet sich also nicht allein auf die evangelikale Community, sondern auf die Gesellschaft als Ganze. Dabei soll die Tätigkeit der Mitgliedsorganisationen um das Propagieren des Evangeliums im Sinne eines »biblischen und fundamentalen (*fundamental*) Christentums« kreisen. Der Begriff »fundamental« sollte als Euphemismus verstanden werden, um »fundamentalistisch« zu vermeiden und »biblizistisch« zu meinen.

Die Strategien, die dieser Positionierung entspringen, richten sich zum einen auf die religiöse Praxis der Mitgliedsorganisationen und entsprechen in gewohnter Weise deren Reproduktionsinteressen: Evangelisierung und Werbung für die Heilige Schrift. Zum anderen sieht sich die AEG vor Herausforderungen des nationalen Kontexts gestellt und formuliert entsprechende Aufgaben (Alianza Evangélica de Guatemala 2015a): Allem voran soll sie »über die Erfüllung der im Lande geltenden Gesetze wachen und aktiv werden, wenn diese nicht erfüllt oder respektiert werden.« Ein erster Eindruck der

peque Unidos por la Paz, Asociación Tomando Mi Nación, Militares Cristianos de Guatemala, Asociación Cultural y Educacional Guatemalteca.

78 Iglesia del Nazareno en Guatemala <http://nazarene.org/es/tags/guatemala> mit Ernährungs- und Studienhilfe für Kinder; Convención Bautista mit Katastrophenhilfe <http://cibg.info/paginas.asp?id=3545&clc=399>. (Zugegriffen 05.04.2019).

Anmaßung hoheitlicher Aufgaben drängt sich auf, ist aber sicher eine zu enge Interpretation. Allerdings ist die Befolgung positiven Rechts gemeint und nicht – wie man es jedenfalls aus europäischer Perspektive erwarten würde – eine ethische Korrektur positiven Rechts. In einem Land wie Guatemala, in dem das positive Recht andauernd auf brutalste Weise gebrochen wird, kann das Eintreten für das positive Recht schon als eine moralische Leistung aufgefasst werden. Aber es ist auch eine Bestätigung eines positiven Rechts, welches in der Summe die unhaltbar ungerechten Zustände im Land zu perpetuieren hilft. Um eine religiöse Herausforderung der Macht, die dem positiven Recht diese Gestalt und Wirkung gibt, handelt es sich hier nicht; und eine Regierung – welche auch immer – kann mit einer solchen Programmatik nur einverstanden sein. Was die aktive Rolle der AEG angeht, wäre zu prüfen, wie sich die AEG im Fall Sperisen und dessen Verbindungen zu El Shaddai verhalten hat. Nach allem, was sich finden lässt, verhielt sie sich sehr defensiv und im Interesse ihrer Mitgliedsorganisation Shaddai.⁷⁹

Eine weitere Herausforderung zum Handeln fordert, die »Nicht-Legalisierung« von solchen Gesetzen zu betreiben, die »Leben und Moral betreffen und gegen den Plan Gottes« (!) verstoßen. Neben den sozialmoralischen Themen (»sexuelle Diversität, Abtreibung als Option der Frau in der Familienplanung, die Ehe zwischen Homosexuellen«) werden kriminelle Handlungen thematisiert (Erpressung, Korruption, innerfamiliäre Gewalt, Drogenhandel) sowie Finanz- (Staatsverschuldung) und Umweltpolitik (Umwelt- und Katastrophenschutz). Die sozialmoralischen Inhalte gehören zum evangelikalen Portfolio weltweit. Allerdings wird die Abtreibungsproblematik hier deutlich differenzierter thematisiert als dies vielfach der Fall ist. Die Kriminalitätsproblematik läuft auf einen Aufruf zur Verschärfung innerer Sicherheit durch entsprechende Sicherheitsorgane hinaus. Die Problematisierung von Staatsverschuldung ist ein implizites Votum für Austeritätspolitik (die besonders die Armen in Mitleidenschaft zieht), das ein schwerwiegendes finanzpolitisches Strukturproblem des Landes nur verdeckt, und zwar die extrem ineffektive und ungerechte Steuerpolitik (Schneider 2012). Man kann die von der AEG anvisierten Ziele durchaus lesen als eine Kombination von neokonservativer Sozialmoral mit einer neoliberalen Wirtschafts- und Innenpolitik. Allerdings muss man auch sehen, dass die AEG-Repräsentanten im Zusammenhang mit der Korruptionsbekämpfung ganz im Gegensatz zu ihren neopfingstlichen Mitgliedern auch die CICIG unterstützen, das heißt, ein Interesse an Rechtssicherheit zeigen (Alianza Evangélica de Guatemala 2015b).

Internationale Perspektiven Als Herausforderungen auf internationaler Ebene benennt das Dokument unter anderem die Bewegung für sexuelle Diversität sowie die Möglichkeit eines »islamischen Staates oder islamischer Gruppen« in der Region Zentral-

79 Im Netz findet sich nur ein Hinweis auf eine Stellungnahme der AEG. Ein über den Fall Sperisen und seine Hintergründe in der Doktrin der geistlichen Kriegführung indignierter Kommentator der pfingstlichen Elim-Kirche aus El Salvador schreibt, dass die AEG die Anschuldigungen gegen Sperisen sofort zurückgewiesen hat. Nachdem Sperisen aber selbst – wie oben ausgeführt – alles zugegeben und als heilig gerechtfertigt hatte, hüllte sich die AEG offensichtlich in Schweigen. Vgl. Vega, Mario. 2012. »¿Samaritanos o Cruzados?«. Misión Cristiana Elim (blog). 16. Juli 2012. <https://www.elim.org/samaritanos-o-cruzados/> (Zugegriffen 27.05.2020).

amerika. Insbesondere das Letztere ist interessant, vor allem im Zusammenhang mit den anvisierten Strategien: An erster Stelle stehen öffentliche Veranstaltungen und monatliche Workshops mit »Gebet und geistlicher Kriegführung«. Diese Übernahme einer explizit neopentekostalen Praxisform mit all ihren Konnotationen von Dämonen und charismatischen Wunderkräften ist für die schwerpunktmäßig evangelikale Organisation mindestens überraschend. Sie zeigt die weitgehende Einflussnahme neopentekostaler Organisationen in Guatemala und verwischt die Grenzen zwischen den Formationen MANAGEMENT und GESETZ. Ein weiterer politischer Programmpunkt, neben der Stärkung der Medienarbeit, ist die Intensivierung der Mitarbeit in der G4-Gruppe (einem 2006 vom Präsidenten berufenen Beratergremium), mit der staatlichen Stelle für Ernährungssicherheit⁸⁰ sowie mit »Pro-Life«-Gruppen (*Pro Vida*); dies im Rahmen von »strategischen Allianzen, um gegen gemeinsame Feinde Front zu machen«. Es ist bemerkenswert, wie in dieser Strategieplanung selbst die Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen in den Rahmen einer Strategie der geistlichen Kriegführung gestellt wird. Insbesondere das Schüren von Angst vor einem islamischen Staat ausgerechnet in Zentralamerika und die Bezeichnung von politischen Gegnern als »Feinden« (*enemigos*) lässt eine Öffnung der AEG zum paranoiden Konsens der *Spiritual Warfare*-Anhänger durchblicken. Im Resultat liest sich die Strategie der AEG wie eine weltweit kompatible – weil in das Netzwerk der World Evangelical Fellowship eingebundene – restaurativ-evangelikale Programmatik mit neopentekostalem Einfluss. Die weltweit kompatiblen Elemente teilt die guatemalteckische Allianz mit allen anderen Evangelischen Allianzen in Lateinamerika. Der neopfingstliche Einfluss, insbesondere der der *Spiritual Warfare*-Doktrin, ist in verschiedenen Ländern unterschiedlich stark.

Politik Praktisch vertritt die AEG ihre Mitglieder als ein Verwaltungsapparat, der sich vordringlich an die jeweilige Regierung richtet. Obgleich die Mitgliedsorganisationen zum größten Teil vor allem auf Selbstreproduktion durch Evangelisation zielen, hat die Allianz ein Comité Cívico, einen Ausschuss für politische Angelegenheiten, dem Juristen angehören, die – wie es Maren Bjune versichert wurde – großen Respekt bei Politikern und in der Zivilgesellschaft genießen. Ebenso würden auch Leitungspersonen häufig von Politikern und Medien konsultiert. Ganz im Gegensatz zu den immer wiederkehrenden Behauptungen, die Kirche als Institution halte sich aus der Politik heraus, ist die AEG politisch höchst aktiv. Der ehemalige Vorsitzende, Jorge Morales, erklärte Bjune im Jahr 2012, dass die AEG immer stärker in die Politik gedrängt sei, um »spiritual guidance and moral support« anzubieten. Je nach Praxis kann eine solche Programmatik der der *Court Evangelicals* in den USA nahekommen oder aber der alten lutherischen Rolle der Kirche als Mahnerin der Politik. Bjune (2016, 170) zitiert Morales wie folgt: »A philosophy of the evangelical church as such is that we are neither ecumenical nor political [partisan]. But yes, we participate in politics, but not with one particular party and no particular tendency.« Die Strategie fruchtet, denn es bleibt Politikern nicht verborgen, welche Macht zur Mobilisierung die Organisation durch ihre formelle Delegation

80 Seguridad Alimentaria y Nutricional de la Presidencia de la República (SESAN) www.sesan.gob.gt/ (Zugegriffen 30.03.2019).

hat. Folglich werden Vertreter der AEG immer wieder eingeladen, so Bjune, zu politischen Initiativen, in den Kongress, in die Justiz, ins Bildungsministerium, insbesondere wenn es sich um sozialmoralische Angelegenheiten handelt. Deutlich darüber hinaus geht die Mitgliedschaft der AEG im so genannten Grupo Garante G4. Dieser Gruppe gehören die Generalstaatsanwaltschaft für Menschenrechte, die staatliche Universität San Carlos, das Erzbischöfliche Ordinariat und die Alianza Evangélica an. Die Gruppe soll soziale Konflikte schlichten helfen, wie beispielsweise im Wahlprozess 2015, oder die zunehmenden Probleme um den Bergbau diskutieren. Der Erfolg der Arbeit der Gruppe hängt allerdings stark vom Interesse des Präsidenten ab – und davon, wie weit die Garanten bereit sind, sich kritisch mit den Positionen der Herrschenden auseinanderzusetzen, was insbesondere im Blick auf die Bergbaukonflikte oder die gewaltsamen Bauernvertreibungen von widerrechtlich angeeignetem Großplantagen-Land zu sehr heiklen Konfrontationen führen kann. Die zu erwartenden Auseinandersetzungen werden der AEG gleich zwei Spagate abverlangen: den zwischen den hofierten Herrschenden und den Betroffenen in ihrer eigenen Anhängerschaft sowie den zwischen göttlichen Prinzipien und Menschenrechten. Der Spagat zwischen Gott und der Verfassung ist ein dritter, der der Allianz allerdings nicht besonders schwer zu fallen scheint.

5.2.3.2 Gott, die Verfassung und der Sex

Dem Denkansatz von AEG-Vertretern beim geistlichen Krieg und der *Dominion*-Doktrin entspricht die Selbstverständlichkeit, mit der im Strategiepapier der AEG der »Plan Gottes« (den man offensichtlich genau zu kennen glaubt) als ein politisches Kriterium ins Spiel gebracht wird – ein Indiz dafür, dass die Distanz zur lutherischen Ethik doch erheblich ist.

Verfassungsreform Dies wurde besonders deutlich in der Debatte über die Verfassungsreform von 1999. Die AEG identifizierte sich mit der Verfassung von 1985 und stemmte sich gegen deren geplante Veränderungen durch die unmittelbare Anwendung religiöser Urteile auf politische Fragen – *God Talk*, wie man dies in Anlehnung an US-amerikanische Praxis nennen kann. In der öffentlichen Debatte im Zusammenhang mit dem Verfassungsreferendum wurde unter anderem über die Multi-Ethnizität des Landes gestritten. Bjune (2016, 28; mit Bezug auf Jonas 2000) macht darauf aufmerksam, dass die AEG ihr »Nein« zu diesem Punkt in offiziellen Statements mit einem religiösen Argument begründete: dass nämlich die Anerkennung der Maya-Kultur in der Verfassung »Gottlosigkeit« (Bjune: *ungodliness*) verfassungsrechtlich festschreiben würde. Die AEG vertrat dagegen die Ansicht, Guatemala sei ein christliches Land mit christlichen Werten. Damit ist nicht nur religiöse Konkurrenz aus dem religiösen in das politische Feld transferiert. Auch die Verfassung wird de facto – wenn auch nicht offiziell programmatisch, wie in den USA von vielen Organisationen der religiösen Rechten – für eine evangelikale Rationalität vereinnahmt. Vor allem aber wird der Tendenz nach die Laizität der Verfassung – es geht in der Debatte ja um Maya-Kultur und nicht um Fragen der Religion – in Frage gestellt und vielmehr ein, mindestens implizit, religiöses Profil der Verfassung vorausgesetzt.

LGBT Ein ähnliches Handlungsmuster lässt sich ebenfalls nachzeichnen an dem scharfen Protest der AEG in einem öffentlichen Communiqué anlässlich des vorübergehenden Aufstellens einer LGBT-Fahne im Ministerio Público (MP, Ministerium für Strafverfolgung und öffentliche Ordnung). Die normative verfassungsrechtliche Problematik und die faktischen Auseinandersetzungen in der guatemalteckischen Gesellschaft über den betont religiösen Zugriff der AEG auf Verfassungsorgane lassen sich sehr gut an einem offenen Brief des Journalisten Ricardo Berganza vom 27.6.2017 studieren (Berganza 2017). Der hier adressierte Konflikt ist nicht nur für die Debatten in vielen Ländern typisch; Berganzas Argumentation stellt auch die verfassungsrechtliche Problematik des evangelikalen Zugriffs auf die Politik aus der Sicht einer unmittelbar betroffenen Gruppe pointiert dar. Die AEG hatte die Aufstellung der Fahne scharf zurückgewiesen als einen amoralischen und gegen die Familie gerichteten Akt, dem MP Diskriminierung anderer gesellschaftlicher Gruppen sowie Förderung von Unmoral vorgeworfen und schließlich den Präsidenten aufgefordert, im Sinne des geltenden Rechts Ordnung in seiner Regierung zu schaffen. Berganza stellt nach einer anfänglichen Würdigung der Arbeit der AEG Folgendes klar: Keine religiöse oder politische Organisation habe eine in der Verfassung verankerte Funktion, über Moral, Ethik und harmonische Beziehungen unter Bürgerinnen und Bürgern zu wachen. Er verstehe, dass das Glaubenssystem der AEG solche Vorstellungen suggeriere; er aber erkenne ebenso wie viele anderen Bürger die Autorität von Kirchen nun einmal nicht an. Da die Verfassung Glaubensfreiheit garantiere, könne der Glaube der AEG durch deren Anhänger selbstverständlich praktiziert, aber nicht öffentlich vorgeschrieben werden. Im Übrigen seien die Gerichte zuständig. Im Blick auf den Diskriminierungsvorwurf gegen das Ministerio Público wendet Berganza ein, dass LGBT-Personen über Jahrzehnte nicht nur Diskriminierung, sondern auch Hassverbrechen bis hin zum Mord ausgesetzt sind; und dass der AEG offensichtlich jede Empathie mit den Opfern fehle. Mit Bezug auf die Kritik am Aufstellen der LGBT-Fahne neben der Nationalflagge erinnert der Journalist die AEG daran, dass trotz der in der Verfassung verankerten Trennung von Kirche und Staat die »verfassungsmäßigen Präsidenten« seit geraumer Zeit »in ihrer offiziellen Funktion an religiösen Zeremonien in katholischen und protestantischen Kirchen teilgenommen haben, bei denen die Nationalflagge neben religiösen Emblemen gehisst war«. Den Aufruf an den Präsidenten, Ordnung zu schaffen, beantwortet Berganza mit dem Hinweis darauf, dass die Präsidentschaft eine Verfassungsinstitution sei und die »Institutionen des Staates nicht mit Rücksicht auf persönliche Glaubensüberzeugen von Präsidenten verwaltet werden«. Der offene Brief bezieht sich dann noch auf den Vorwurf der Unmoral und der Heimtücke (*mezquino*), den die AEG gegen das MP richtet. Hier macht Berganza die AEG aufmerksam auf die Effekte, die ihre Kritik in den sozialen Medien unter der religiösen Bevölkerung auslösen: Beschimpfungen bis hin zu Morddrohungen mit Berufung auf das alttestamentliche Recht. Berganza endet mit einer sehr einfachen Formel, die die gesamte Problematik – wie sie sich auch in anderen lateinamerikanischen Ländern und den USA angesichts des religiösen Zugriffs auf Politik stellt – zusammenfasst: »Ihr habt das Recht, nach Eurem Glauben zu leben. So solltet Ihr wenigstens das Recht anderer Personen respektieren, nach ihrer Weise zu leben.«

Auf die systematische Vermischung von vermeintlich göttlichem und säkularem Recht zielen auch gemeinsame Initiativen von Organisationen der Formationen GESETZ GOTTES und MANAGEMENT.

5.2.4 Die religiöse Eroberung der Politik: GESETZ trifft MANAGEMENT

Ähnlich wie in der Entwicklung der AEG zu sehen war, haben sich auch andere, ursprünglich rein pastorale Zusammenschlüsse seit der Jahrtausendwende immer stärker auf Aktionen der gesellschaftlichen und politischen Einflussnahme ausgerichtet. Bevor wir weiter unten (5.2.4) über religiöse Akteure die Formation WERTE DES REICHES GOTTES mit einer gänzlich anderen Programmatik skizzieren, werden wir hier gemeinsame Strategien der religiösen Konservativen und Rechten in Guatemala näher betrachten.

5.2.4.1 Zusammenschlüsse und Kampagnen: Guate betet und marschiert

Eine der Ideen hinter den Zusammenschlüssen und den gemeinsam durchgeführten Kampagnen ist die, dass »gläubige« Bürgermeister, Abgeordnete, Minister oder Präsidenten die bessere Politik machen – ganz unbeeindruckt von den Erfahrungen mit Rios Montt, Serrano Elías, Francisco Bianchi und Harold Caballeros. Eine andere Idee ist allerdings auch die, dass evangelikale und neopfingstliche Akteure dann mehr direkten Einfluss auf die Politik nehmen können. Eine dritte Absicht, die sich mit der Wahlhilfe verbindet, wird immer wieder als Verdacht insbesondere im Blick auf neopentekostale Führer geäußert. Wahlhilfe zahlt sich aus durch *favores* (Gefälligkeiten), die die Gewählten den Wahlhelfern zukommen lassen (Leal Méndez 2018, 136). Das ist ja für Gläubige keine Korruption, sondern eine Handlung eines von Gott eingesetzten Oberhaupts im Interesse des Reiches Gottes.⁸¹

Die Zahl von Vereinigungen zur Koordination und Mobilisierung nimmt zu, ebenso wie die gemeinsam durchgeführten Kampagnen. Neben der AEG und dem Consejo Apostólico existieren unter anderem die altehrwürdige Asociación de Ministros Evangélicos de Guatemala (AMEG)⁸², die Sociedad Bíblica de Guatemala,⁸³ das Presbiterio Cristiano de Guatemala⁸⁴ und – relativ neu und aktuell von wachsender Bedeutung – die Vereinigung junger Pastores Próxima Generación.⁸⁵ Nach Einschätzung von guatemalteckischen Beobachtern arbeiten alle diese Organisationen mehr oder weniger eng mit der Liga Pro Patria zusammen. Diese Organisation funktioniert als ein Sprachrohr der guatemalteckischen Oberschicht und propagiert etwa die Meinung, die UNO-

81 In Nicaragua wird diese Dynamik gezielt in umgekehrter Richtung eingesetzt, und zwar seitens der Regierung Ortega zur Kooptation von religiösen Führern.

82 Vereinigung Evangelischer Geistlicher. <https://www.facebook.com/pages/category/Religious-Organization/AMEG-Asociaci%C3%B3n-de-Ministros-Evang%C3%A9licos-de-Guatemala-853283244868095/> (Zugegriffen 01.04.2019).

83 Guatemalteckische Bibelgesellschaft. <http://sbiblica.org/> (Zugegriffen 01.04.2019).

84 Christliches Presbyterium Guatemalas. <https://www.facebook.com/presbiteriocristianodeguatemala/> (Zugegriffen 01.04.2019)

85 Pastoren Nächste Generation. <https://www.facebook.com/Pastoresproximageracion/> (Zugegriffen 01.04.2019) <http://revistaactitud.com/en-conferencia-de-prensa-presentan-yosoy-samuel/> (Zugegriffen 01.04.2019). Die Comisión Nacional Cívico Pastoral (Nationale bürgerliche Pastoralkommission) hingegen ist aktuell nirgendwo mehr zu finden.

Organisation CICIG sei ein imperialistisches U-Boot der Regierung Obama, um Guatemala zu kontrollieren⁸⁶ – was sich deckt mit der bei Führern aus der Formation MANAGEMENT immer wieder zu hörenden Kritik an der liberalen Einmischung von außen seitens der Vereinten Nationen und europäischer Regierungen sowie NGOs.

Eine wichtige, indirekt politische Aktivität ist die Mobilisierung von Gläubigen in Kampagnen, die soziale Medien und Straßenaktivitäten in unterschiedlicher Weise miteinander verbinden. Die kirchlichen Strukturen sind für die Mobilisierung zu öffentlichen Demonstrationen hilfreich, insofern als die innerkirchlichen Gruppen sowie die Gottesdienstbesucher und Zuschauer am TV oder in den sozialen Medien zur Beteiligung aufgerufen werden können. Dabei ist es wichtig, im Blick zu haben, dass nicht jede dieser Kampagnen sofort auf öffentlichen Auftritt und öffentliche Wirkung zielt. Ein sehr starkes Instrument zum Erzeugen von Mobilisierungsbereitschaft – oft von säkularen Beobachtern nicht wahrgenommen – ist das Gebet um kollektive Anliegen, im Zweifel immer »die Nation«. Durch das Einschwören auf bestimmte Gebetsanliegen wird gerade bei der hochreligiösen Bevölkerung, die nicht unbedingt in erster Linie politisch interessiert ist, eine Disponiertheit erzeugt, die für »die Nation« relevanten Äußerungen ihrer Führer in Predigten oder Aufrufen wahrzunehmen und deren Handlungsaufforderungen zu folgen.

Gebet In diesem Zusammenhang kann die Kampagne »Guate Ora« (Guatemala betet) genannt werden,⁸⁷ die gemeinsam von Alianza Evangélica, AMEG, Presbiterio Cristiano und Consejo Apostólico organisiert wurde. Die intimistisch-familiäre Anmutung der Internetpräsenz sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass für die Nation, für die Autoritäten, Familien usw. gebetet wird, und zwar mit der Rückendeckung durch die »repräsentativsten christlichen Organisationen« sowie mit der Absicht, bis in den letzten Winkel des Landes hinein zu wirken. In diesem Zusammenhang ist es sehr interessant auszuwerten, wo die Kampagne den meisten Zuspruch findet.⁸⁸ Sie ist extrem urban und auf die Hauptstadt ausgerichtet. In den indigenen Departements Alta Verapaz, Quiché, Solola, Totonicapán, San Marcos findet sie überhaupt keinen Zuspruch – was einiges aussagt über die Federführung der ladinischen Mittelschicht in diesem Projekt.

Unmittelbarer politisch ist die Kampagne »Eine Regierung, wie Gott es befiehlt« (*Un Gobierno como Dios manda*) der Sociedad Bíblica de Guatemala,⁸⁹ bisher organisiert bei den Wahlen von 2003 bis 2015. Hier werden Protestanten aufgefordert, zur Wahl zu gehen und ihre Entscheidung von religiösen Werten leiten zu lassen. Durch die Förderung der christlichen Familie und die Ausrottung von Korruption soll Gerechtigkeit

86 <https://ligapropatria.com/2018/04/17/informe-10/> (Zugegriffen 01.04.2019).

87 <http://guateora.org/> (Zugegriffen 01.04.2019) und www.deguate.com/artman/publish/comunidad_lectores/chapines-se-unen-en-40-dias-de-oracion-por-una-guatemala-mejor.shtml (Zugegriffen 01.04.2019). »Como guatemaltecos nos hemos unido para orar por nuestro país e integrar un movimiento que llegue a todos los rincones de nuestra hermosa tierra. Además tenemos el respaldo de las organizaciones cristianas con mayor representatividad de la iglesia cristiana de Guatemala.«

88 <http://guateora.org/unete-al-movimiento/> (Zugegriffen 01.04.2019).

89 <http://sbiblica.org/un-gobierno-como-dios-manda/> und <http://sbiblica.org> (Zugegriffen 01.04.2019).

und Frieden erreicht werden – auf die Art, wie Gott es will und die Bibelgesellschaft es weiß.

Friede Das Thema »Friede« – verstanden als Ende krimineller Gewalt – ist nach dem Friedensprozess ein immer wiederkehrender Gegenstand für Mobilisierung. Unter anderen war es seit 2011 immer auch eines der Themen der Kampagne Tomando Mi Nación (Meine Nation besetzen).⁹⁰ Die gleichnamige Organisation hat in Guatemala einigen Mobilisierungserfolg gehabt durch dreitägige Gebetsveranstaltungen in Kirchen und Versammlungen vor dem Nationalpalast (Dary 2018a, 343). Weitreichende internationale Absichten sind indes nicht von Erfolg gekrönt. Der Name der Kampagne ist insofern programmatisch als er zeigt, wie stark die für die *Dominion*-Doktrin typische Präention, eine Nation zu kontrollieren, schon in den *Common Sense* der Formationen MANAGEMENT und GESETZ eingedrungen ist. »Die Nation einnehmen« verwendet eine militärische Metapher aus dem Repertoire der geistlichen Kriegführung. Was allerdings die politische Dimension einer solchen Friedensforderung angeht, so findet man wenig Konkretes. Bjunes (2016, 180-181) Beobachtungen zu solchen Veranstaltungen stimmen mit meinen überein: In den Reden wird zwar »Gewalt« beklagt, aber niemand wird konkret dafür verantwortlich gemacht. Stattdessen betet man für Repräsentanten aus Regierung und Verwaltung, damit sie den »Richtlinien Gottes« besser nachkommen können. Die Logik dieses Vorgehens haben wir bereits des Öfteren bei der religiösen Rechten beobachtet. Die jeweilige Organisation nimmt die Regierenden aus der konkreten politischen Verantwortung und legitimiert die Herrschenden pauschal. Im Tausch für die Legitimation durch die Invokation des Höchsten stellt sie die »Autoritäten« in eine abstrakte Verantwortung, und zwar der gegenüber Gott; und Gottes Repräsentant ist wiederum die religiöse Organisation. Damit hat diese sich in eine abstrakte, aber für ihre Anhänger und andere Gläubige durchaus konkrete symbolische Herrschaftsposition über die Herrschenden gesetzt – nur, dass dies für die Regierenden keine praktische Verbindlichkeit bedeutet; sie regieren ja, und die Organisation würde nur gern mitregieren.

Schwangerschaftsabbruch Das Thema Abtreibung hat, anders als die bisher genannten Aktivitäten, das Potenzial zur interkonfessionellen Mobilisierung. Schon 2014 haben die katholische Bischofskonferenz und die AEG zusammen einen »Nationalen Marsch für das Leben und die Familie« durchgeführt (dazu Bjune 2016, 179). Im September 2018 gelang eine weitere große gemeinsame Mobilisierung zu einem solchen Marsch für das Leben und die Familie, an dem etwa 150.000 Menschen teilgenommen haben sollen. Der Anlass für die Demonstration war eine Kontroverse im Parlament um verschiedene Gesetzentwürfe zum Thema Schwangerschaftsabbruch und LGBT-Rechte. Unter dem Strich läuft die pauschale Forderung »*pro vida*« im konkreten Fall des in der Debatte stehenden Entwurfs auf eine harte Bestrafung selbst von Abbrüchen nach Verge-

90 <http://tomandominacion.com/guatemala/> und <https://www.facebook.com/TomandoMiNaciontmn/> (Zugegriffen 01.04.2019). Das Verb *tomar* konnotiert hier die militärische Aktion, ein Territorium einzunehmen bzw. zu besetzen.

waltung von Minderjährigen hinaus. LGBT-Rechte werden selbstverständlich ebenso pauschal abgelehnt.⁹¹

Wähler Wie verhalten sich die protestantischen Wähler angesichts dieses religiös-politischen Trommelfeuers? Claudia Dary (2018a, 342ff.) wertete Umfrageergebnisse aus und kam zu folgenden Ergebnissen. Die Zahl der protestantischen Wähler nahm zwischen 2007 und 2011 zu. Sogar unter den Angehörigen von klassischen Pfingstkirchen – die traditionell die geringste Begeisterung für Politik mitbringen – gingen 81 % im Jahr 2011 zu den Urnen. Die Wahl wird mittlerweile als Bürgerpflicht akzeptiert. Die Pastoren fordern die Gläubigen auf, sich Wahlprogramme anzusehen und moralische Werte als Kriterien darauf anzuwenden. Wenn es allerdings um das passive Wahlrecht geht, so sind nur 19 % der Befragten bereit, sich eventuell auf ein Amt einzulassen. Zu große wäre das Risiko, sich und die Kirche bei Misserfolg zu kompromittieren. Umgekehrt wird an protestantische Präsidenten die Erwartung gerichtet, die Nation zu verbessern – obwohl die Meinung verbreitet ist, Politik sei ein »schmutziges Geschäft«. Gegen den Schmutz arbeitet die CICIG sehr konkret an. Deshalb ist Darys Hinweis von Bedeutung, dass zwar die Kirchen vor allen anderen Institutionen in Guatemala eine hohe Glaubwürdigkeit in der Bevölkerung genießen, die CICIG aber eine noch höhere. (Laut Umfragewerten von 2015 haben auf einer Skala von 100 Punkten die CICIG 66 und Protestanten sowie Katholiken je 64 Punkte).

Das Wählerpotenzial nicht nur zu mobilisieren, sondern auch zu lenken, ist das Foro Presidencial (Präsidielles Forum) bemüht.

Wahlforum Guatemala ist Vorreiter in einer Form der unmittelbaren Beeinflussung von Präsidentschaftswahlen: dem so genannten Präsidentschaftsforum (*Foro presidencial*). Kandidaten haben sich hier vor eine Gruppe von religiösen Experten zu verantworten – und sie kommen tatsächlich. Der AEG und dem Apostelrat ist es 2007 gelungen, ein erstes Forum zu veranstalten, um die Wählbarkeit der einzelnen Kandidaten für Protestanten durch einen Check der sozialmoralischen und (wirtschafts-)politischen Positionen zu testen. 2015 wurde die Organisation des Forums von einer Gruppe Newcomer im Apostel- und Prophetengeschäft übernommen: den »Pastoren Nächste Generation« (Pastores Próxima Generación).⁹² Die Führung hat der Neopfingstler Ronny Madrid aus Lluvias de Gracia. Im Hintergrund lief eine elektronische Kampagne mit den Hashtags #OroEscuchoVoto (IchBeteHöreWähle) und #YoSoySamuel (IchBinSamuel)⁹³ und mit virtuellen Check-Foren.

Präsidentschaftsforen sind besonders dadurch sehr interessant, dass es zu einer direkten Konfrontation von religiösem *God Talk* und politischer Programmatik kommt. Ich werde deshalb unten (8.4.5.2) die Veranstaltung genau analysieren.

91 Dazu 8.10.5, 8.10.7 und 8.10.8.

92 <https://www.facebook.com/Pastoresproximageracion/> (Zugegriffen 28.03.2019).

93 <http://revistaactitud.com/en-conferencia-de-prensa-presentan-yosoymanuel/> (Zugegriffen 28.03.2019).

5.2.4.2 Sozialmoralische Mobilisierung: gegen internationales Recht

Im Präsidentschaftsforum wurde deutlich, dass von der religiösen Rechten Guatemalas sozialmoralische Themen wie Familie, Abtreibung oder sexuelle Diversität als Dispositive⁹⁴ für Identitätspolitik eingesetzt werden. In diesem Sinne hat der Präsidentschaftskandidat Sandoval Recht, wenn er ein abstraktes Familienbild der religiösen Rechten kritisiert. Aber gerade das abstrakte Bild von Familie lässt sich gut mit der Metapher »göttliches Gesetz« verbinden.

Göttliches Gesetz In Guatemala wie fast überall auf dem Subkontinent leben Menschen unter relativ starker Bedrohung durch kriminelle Gewalt und prekäre Arbeits- und Lebensverhältnissen selbst, dies dann, wenn sie den Aufstieg in die Mittelschicht geschafft haben und ihre Kinder für einen weiteren Aufstieg auf die Universität schicken. Instabilität der Verhältnisse, Gesetzlosigkeit und Planungsunsicherheit sind verbreitete Erfahrungen. Ein guatemalteker Gewerkschafter sagte mir nach einem Interview 2013 nach langen Ausführungen über die Ausbeutung von Angestellten, die Rechtlosigkeit der informell Arbeitenden, die Verfolgung von Gewerkschaftern und die allgemeine Kriminalität: »Das einzige Gesetz, das wirklich gilt, ist das Gesetz Gottes.« Zugleich wird in einer unberechenbaren Welt die Familie als einziger Lebensbereich erfahren, den man in gewissen Grenzen diesem übergeordneten Gesetz gemäß noch lebensfreundlich selbst gestalten kann. Diese Beobachtung gilt weit über die Grenzen

94 Den Begriff des Dispositivs verwende ich in lockerer Anlehnung an Foucault und im Anschluss an die praxeologischen Konzepte der Disposition und der praktischen Logik. Ein Dispositiv ist demnach ein Aggregat aus inkorporierten Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsbedingungen (also kognitiven Dispositionen), den entsprechenden emotionalen und körperlichen Dispositionen sowie ebenfalls entsprechenden *objektiven* Sachverhalten wie etwa physischen Installationen und Werkzeugen, Waffen, Verkehrsmittel, einem entsprechenden Rechtskodex sowie zudem passenden sozialen Relationen der Über- und Unterordnung wie etwa Familienstrukturen, politischen oder religiösen Ämtern sowie Macht- oder Ohnmachtspositionen in einer bestimmten Gesellschaft. In diesem Sinne spricht Kaltmeier (2016a) vom »Hacienda-Dispositiv«. Es ist allerdings darauf zu achten, dass ein solches komplexes soziales Aggregat immer das Ergebnis einer empirisch gesättigten soziologischen Modellbildung ist. Es ist kein an sich existierendes Objekt, sondern ein sozialer Wirkungszusammenhang. Als Dispositiv bezeichne ich ein empirisch nachweisbares soziales Aggregat – wie etwa die *Hacienda* oder das *Prosperity Gospel* – folglich nur dann, wenn es als Ganzes in einem gegebenen sozialen Kontext eine bestimmte Wirkung entfaltet und um dieser Wirkung willen von Akteuren wahrgenommen wird und für sie handlungsrelevant ist. Im Rahmen des *Prosperity*-Dispositivs ist der Satz »Gott macht dich reich und gesund, wenn du ihm eine großzügige Spende zukommen lässt!« handlungsrelevant, weil alle gegebenen Voraussetzungen erfüllt sind: innere Disponiertheit der Akteure, institutionelle Strukturen und soziale Bedingungen. Wir bringen die entsprechende praktische Logik in diesem Buch hinlänglich zur Sprache. Was die *Hacienda* betrifft: Ein Satz wie »Die *Hacienda* darf nicht sterben!« ist nur dann sinnvoll, wenn mindestens einige sozialstrukturelle und symbolische Reminiszenzen des Hacienda-Systems noch vorhanden sind. Im Interesse, das entsprechende kulturelle Erbe der Hacienda und damit die hierarchische soziale Struktur in einer Gesellschaft wirksam zu halten, kann man aktiv werden; dies etwa durch den Bau von Shopping Malls mit kolonialer Anmutung (Kaltmeier 2016b) oder durch die Errichtung von *Gated Communities* (wie der neuen Siedlung Cayalá in Guatemala) mitsamt ihren Gebäuden im Kolonialstil, Nachbauten barocker Kirchen und einer religiösen Betreuung seitens des Opus Dei. In ähnlicher Weise wird »die Familie« von der religiösen Rechten als identitätspolitisches Dispositiv verwendet.

der protestantischen Kirchen hinaus für die Gesellschaft in ihrer Breite, vielleicht mit Ausnahme der Agnostiker.

Es ist also nicht verwunderlich, wenn die Metapher »Gesetz Gottes« soziale Mobilisationskraft entwickelt angesichts von Gewalt, Korruption und einer undurchsichtigen Politik mit tausenden von Gesetzesinitiativen, Abreden, Nebenabreden, Machtpoker und Durchstechereien. Zudem konnotiert der Begriff der Korruption mindestens für viele Protestanten und katholische Charismatiker auch in einem religiösen Sinn die Verderbtheit (*corrupción*) des sündigen Herzens und den moralischen Verfall. Angesichts dieser Zustände hilft nur Umkehr zum klaren und unmissverständlichen Gesetz Gottes.

Der Universal-Legitimator »Gott« hat dabei zwei Funktionen. Zum einen bezeichnet er, wie gesagt, die transzendente Verfassung und somit die unverbrüchliche Legitimität und Verlässlichkeit dieses Gesetzes, da Gott eben Gott ist, die höchste Autorität überhaupt. Zum anderen erzeugt der Signifikant »Gott« Universalität. Für Gläubige mit katholischer, protestantischer oder auch indigener Sozialisation – selbst wenn sie nur diffuse Vorstellungen und geringes Engagement zeigen – ist Gott universal, der Gott aller Menschen, denn sonst wäre er vermutlich nicht Gott. Die Metapher eignet sich folglich dazu, diskursiv Einheit zu konstruieren, was ja bekanntlich aus der Perspektive faktischer Macht eine wichtige Funktion ist. Dasselbe gilt für den diskursiven Operator »Gesetz«, insofern es sich um das Gesetz Gottes handelt. Man kann also davon ausgehen, dass die religiösen Dispositionen der meisten Menschen in einem hochreligiösen Land (wie in Lateinamerika alle außer Uruguay) die Vorstellung einer göttlich legitimierten und in einem Gesetz festgeschriebenen universalen Ordnung bereitstellen. Allerdings assoziieren Gläubige unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit zum »göttlichen Gesetz« durchaus unterschiedliche konkrete Glaubensinhalte und Praktiken. Unter lateinamerikanischen Katholiken und Protestanten dürften wohl die Zehn Gebote die am weitesten verbreitete und akzeptierte Gestalt des göttlichen Gesetzes sein. Wenn wir dies voraussetzen, stellt sich dennoch die Frage, welche weiteren Spezifikationen die unterschiedlichen religiösen Formationen vornehmen. Die neopfingstliche *Dominion*- oder die *Reconstruction*-Doktrin (MAN) sähen alttestamentliches Recht generell gern im Verfassungsrang und als geltendes Recht in verschiedenen Rechtsgebieten – eine Art Scharia. Charismatische Führer (MAN) ergänzen das Corpus zudem gern durch ihre eigenen spontanen Offenbarungen. Die Evangelikalen (GES) hingegen halten nichts von spontanen Offenbarungen, stehen zu den Zehn Geboten und interpretieren auch das Neue Testament legalistisch. Die Katholische Kirche fügt dem Gesetz Gottes ein umfangreiches Kirchenrecht und eine Soziallehre hinzu. Religiöse Basisgruppen (WER), katholisch und protestantisch, interpretieren die Gebote des Alten und Neuen Testaments mit dem Fluchtpunkt sozialer Gerechtigkeit, ähnlich wie die Vertreter des *Social Gospel* in den USA. Vertreter der Maya-Spiritualität dürften die Zehn Gebote in die Reihe mit naturrechtlichen Grundsätzen des Respekts vor *allem* Mitseienden stellen und somit die biblische Formulierung als akzeptabel auffassen, aber als nicht hinreichend.

Kurz, ein diskursiver Bezug auf die Zehn Gebote bzw. auf Einzelgebote aus dieser Sammlung ist die maximal sinnvolle religiöse Konkretion, wenn es darum geht, religiöse Akteure politisch breit zu mobilisieren. »*Pro Vida*« mit dem Gebot »Du sollst nicht

töten« zu begründen, ist für Katholiken ebenso plausibel wie für Protestanten. Mehr diskursive Konkretion ist eher schädlich.

Familie Allerdings gibt es noch eine praktische Konkretion für das Gesetz Gottes: die Familie. Sie ist in ihrem – möglicherweise nur phantasierten – Idealzustand im Kontext der gesellschaftlichen Unordnung, Korruption und Gesetzlosigkeit eine praktische Metapher für ein geregeltes Leben auf der Grundlage von Vertrauen und Ordnung. Dieser Lebensbereich ist für jeden Menschen von Bedeutung und kann trotz aller religiösen Differenzen von allen religiösen Akteuren positiv adressiert werden. Bis auf wenige Ausnahmen ist für alle religiösen Akteure in Lateinamerika und den USA die traditionelle Familie (und immer stärker die Kleinfamilie) das wünschenswerte und religiös zweifelsfrei legitime Modell. Es bietet, ganz praktisch gesehen, den verlässlichsten Operator sozialer Integration im Kontext desintegrativer Wirtschaft und Politik. Wenn die Kernfamilie stabil ist, funktioniert sie als Nukleus ökonomischer, sozialer und kultureller Reproduktion; sie ermöglicht Berufsskese, die Stabilisierung weiterer verwandtschaftlicher Netzwerke und die Erziehung der Kinder. Sie bildet – zusammen mit der Kirchengemeinde – eine alltagspraktische Gegengesellschaft zur korrupten und gewalttätigen Welt in Politik und Wirtschaft. Kurz, sie ist ein sehr konkretes Versuchsfeld für das Gesetz Gottes und somit auch für politische Ethik. Sie symbolisiert in gewissem Sinne die religiöse Differenz zwischen Kirche und Welt, Heiligkeit und Korruption. Im Zusammenhang religiös-politischer Mobilisierung funktioniert der diskursive Bezug auf die Familie im Zusammenhang mit der moralischen Forderung individuellen Handelns aber auch als ein Substitut für Forderungen nach strukturellen Änderungen jener Produktions- und politischen Bedingungen, die überhaupt erst zur Desintegration der Gesellschaft führen. Ähnlich wie der Individualismus-Diskurs trägt der Familien-Diskurs indirekt zur Festigung des sozio-strukturellen Status Quo der Desintegration bei.⁹⁵

»Familie« ist der Zentralbegriff, das entscheidende Dispositiv, dem die Themen wie Abtreibung, sexuelle Diversität, Feminismus und Kindererziehung zugeordnet sind. Er hat mobilisierende Wirkung weit über die Formationen GESETZ und MANAGEMENT hinaus, weil die Familien in der gesamten Unter- und Mittelschicht unter dem Druck der individualisierten und extrem fordernden neoliberalen Produktionsverhältnisse (erzwungene Nachtschichten, unbegründete Entlassungen, Urlaubsverweigerung, Zahlungsverzug, Subkontraktion usw.) erheblichen Zerreißproben ausgesetzt sind und dennoch die nächstliegenden, oft einzigen Stabilitätsanker in dieser Lage darstellen. Das Thema »Familie« hat also nahezu gesamtgesellschaftlich hohe Konjunktur. Insbesondere in der Unterschicht ist die Familie aber ein Garant des sozialen und sogar physischen Überlebens unter inhumanen Produktionsbedingungen. In dieser Weise wird es von Kirchenmitgliedern aus der Unterschicht in Interviews immer wieder thematisiert – nicht im Zusammenhang mit Schwangerschaftsabbruch und nur selten mit Homosexualität, oft aber mit überlangen Wegen zur Arbeit, bedrohlicher Kriminalität

95 Eine wichtige und interessante Ausnahme ist allerdings der Familien-Diskurs in der Formation WERTE. Hier werden vor allem die sozialen und ökonomischen *Bedingungen* für ein intaktes familiäres Leben thematisiert, wodurch die Systemfrage in den Blick kommt.

auf den Wegen, schlechten Arbeitsbedingungen oder Arbeitslosigkeit insbesondere von Jugendlichen. In großen Teilen der Gesellschaft ist »Familie« also kein identitätspolitisches Dispositiv, sondern ein höchst existenzielles Thema. In diesem Sinne wird es auf Gemeindeebene der Formation WERTE DES REICHES GOTTES auch behandelt.

In den Gemeinden und Hauskreisen der Formationen GESETZ und MANAGEMENT – insofern es Gemeinden und nicht nur Gottesdienstkielentel gibt – ist das Thema »Familie« zuerst auch ein konkretes. Für die Führer dieser Formationen allerdings dient das Thema »Familie« als Mobilisierungsdispositiv in politischer Zielrichtung. Typischerweise ist in diesem Diskurs die lateinamerikanische »Familie unter Attacke« seitens Agenten aus der »so genannten Ersten Welt«, die mit dem Export von Homosexualität usw. die Familie in Guatemala zerstören wollen. Dagegen stehen natürlich das Gesetz und die Ordnung Gottes. »Gott hat die Ehe und die Familie erschaffen als grundlegende Institution, die unsere Gesellschaft aufrechterhält«, noch vor Regierung oder Kirchen (López 2007). Das Familienbild reicht dabei von relativ liberal (Frau und Mann sind einander gegenseitig untergeordnet und mehr oder weniger gleichberechtigt; López 2007)⁹⁶ bis zu konservativ-sexistisch (die Frau ist für Herd und Kinder zuständig, rein und geheiligt, Hüterin der Moral und effektive Austreiberin des Teufels aus dem Heim).⁹⁷ Ist die traditionelle Familie der grundlegende Garant für gesellschaftliche Ordnung, so können alle kulturellen Veränderungen, die die Einheit der Familie gefährden könnten, zugleich als Gefährdungen der gesellschaftlichen Stabilität begriffen werden. Die Konzentration auf die kulturellen Faktoren, insbesondere auf die einheitliche Struktur, blendet auch in diesem Falle die ökonomischen und sozialen Ursachen für eine etwaige Zerstörung von Familienstrukturen systematisch aus. Die Ursachen für ein Zerbrechen der Einheit werden nie in sozialen Faktoren gesucht – wie etwa extremer Arbeitsüberlastung bei minimalen Einkünften –, sondern immer im Privaten, bei den unmittelbar beteiligten Akteuren: ungehorsamen Jugendlichen, feministischen Ehefrauen und faulen oder fremdgehenden Ehemännern. Die religiösen Experten, die ein solches Familienbild propagieren, müssen entweder blind sein auf dem Auge der ökonomischen Faktoren; was aber kaum zu glauben wäre angesichts der starken Proklamation wirtschaftlicher Prosperität.⁹⁸ Oder »die Familie« fungiert vor allem als Dispositiv für identitätspolitische Mobilisierung. Damit wird die verbreitete Frustration über die objektiven Schwierigkeiten des Familienlebens zum Wasser auf die Mühlen der Organisationen der religiösen Rechten.

Die Kategorisierung von Homosexualität als kulturellem Gefährdungsfaktor tut ein Übriges.

Homosexualität Homosexualität als Gefährdung der Familie ist im Kontext einer von der Ideologie des Machismo geprägten Kultur ein geeignetes Instrument zur Mobilisierung

96 López vertritt ein für sein Umfeld relativ liberales Familienbild. Die Unterordnung der Ehepartner ist gegenseitig, die Frau gleichberechtigt. Die Kinder sollen gehorchen und die Eltern sich um beste Erziehung und Bildung kümmern. Die moderne Sexualerziehung habe eine gesunde Öffnung zur Sexualität mit sich gebracht, aber auch Gefahren.

97 <https://casadedios.org/ensenanzas/mujer-eres-importante/> (Zugegriffen 03.03.2019).

98 Jorge H. López (2012) publiziert sogar zur häuslichen Ökonomie. In den MANAGEMENT-Organisationen wird dauernd von wirtschaftlicher Prosperität gepredigt.

von Protest. Man muss nur einen Anlass finden, um sich ins öffentliche Interesse zu katapultieren, auch wenn er noch so weit entfernt liegt (siehe dazu Bjune 2016, 176-177).

Als in Spanien 2005 die homosexuelle Ehe legalisiert wurde, war dies Anlass genug, um in Guatemala präventiv gegen eine mögliche Entwicklung in diese Richtung vorzugehen. Neopentekostale Führer und die AEG legten in friedlicher Gemeinschaft mit zwei katholischen Bischöfen eine Unterschriftenkampagne auf, die in einem Verfassungszusatz die Ehe in Guatemala ausdrücklich als *nicht*-homosexuell definieren sollte. Ein Verfassungszusatz wurde durch die Aktion nicht zustande gebracht. Aber das Thema der homosexuellen Ehe ist seither in der Öffentlichkeit bekannt und zur Mobilisierung geeignet. Die religiöse Rechte war somit erfolgreich im Agenda-Setting. Darüber hinaus hat die Aktion auch – wie für identitätspolitische Mobilisierung typisch – Hass angestachelt. In den Wochen der Initiative erlebten Gay-Aktivist:innen, so Bjune (2016, 177), deutlich mehr Bedrohungen und Übergriffe als sonst, bis hin zur Ermordung eines der führenden Mitglieder der Gay-Organisation OASIS.

Auf derselben Linie liegt die politische Intervention seitens der AEG und neopentekostaler Experten mit dem Ziel, die Unterzeichnung von zwei wichtigen Antidiskriminierungskonventionen der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) seitens der guatemaltekischen Regierung zu verhindern (s. Bjune 2016, 178-179).⁹⁹ Aufgrund der politischen Bedeutung religiöser Akteure – bzw. aus Respekt vor möglichen Konsequenzen einer Nicht-Beachtung – hat Präsident Pérez Molina vor der regulären Sitzung der OAS im Juni 2013 in Antigua, Guatemala, mit protestantischen und katholischen Repräsentanten Rücksprache gehalten. Die Konventionen hätten der homosexuellen Ehe sowie eventuell einer Liberalisierung der Abtreibungsgesetzgebung in Guatemala den Weg bereiten können. Die religiösen Akteure mobilisierten folglich gegen die Unterzeichnung. Nach einer Unterredung mit dem Erzbischof, dem Nuntius und dem Chef der AEG unterschrieb Pérez die Konventionen nicht. Öffentliche Proteste von Menschenrechts- und Gay-Rights-Bewegungen – inklusive der Gay-Christen (Cristianos Gays) – halfen nichts. Die breite Anlage der Konventionen im Blick auf die zu schützenden Gruppen – ethnische Gruppen, Frauen, Behinderte et cetera – spielte aus der Sicht der religiösen Akteure gemessen an der sexualmoralischen Frage einer möglichen Ehe unter Homosexuellen keine Rolle.

Im Übrigen wendet sich die AEG mit öffentlichen Communiqués gegen feministische Demonstrationen und treibt Gesetzesinitiativen gegen sexuelle Diversität und Frauenrechte voran.¹⁰⁰

99 Es handelt sich um die »Inter-American Convention against Racism, Racial Discrimination, and Related Forms of Intolerance« sowie die »Inter-American Convention against all Forms of Discrimination«.

100 Für ein Verbot feministischer Demonstration in Guatemala aus Gründen der Moral, aber auch, um eine Verunglimpfung religiöser Abtreibungsgegner zu verhindern und das Privateigentum zu schützen: www.chapintv.com/actualidad/alianza-evangelica-de-guatemala-condena-manifestacion-feminista-153698 (Zugegriffen 20.04.2019); zur Gesetzesinitiative: <https://www.opendemocracy.net/en/5050/evangelicals-guatemala-legalising-homophobia/> (Zugegriffen 20.04.2019).

Patria potestas Das Thema »Familie« hat aus (neo-)konservativer Sicht immer auch mit der elterlichen bzw. väterlichen Autorität bei der Erziehung der Kinder zu tun. Im Fortgang des Friedensprozesses wurde 1996 in Zusammenarbeit zwischen Regierungsstellen, NGOs und der UNICEF ein »Gesetzbuch für Kindheit und Jugend« (Código de la Niñez y la Juventud) geschaffen.¹⁰¹ Die Inkraftsetzung wurde 2000 jedoch auf unbestimmte Zeit verschoben. In der Debatte über das Gesetzbuch waren katholische und evangelikale sowie neopentekostale Akteure beteiligt. Die AEG soll mehr als 50.000 Unterschriften gegen den Gesetzentwurf gesammelt haben. Neben den üblichen nationalistischen Argumenten gegen internationale Einmischung war die *Patria Potestas*, die Erziehungsgewalt der Eltern bzw. des Vaters, für die Religiösen besonders wichtig. Die Beurteilung der Gesetzesinitiative durch den damaligen Vize-Präsidenten der AEG, Francisco Bianchi, im Interview mit Samson ist interessant. Das Gesetz werde nicht funktionieren, sondern werde

»in vielen Kindern eine gewaltige Rebellion gegen ihre Eltern hervorrufen. Wir alle wissen, dass Kinder erzogen werden müssen. Gottes Wort sagt klar, dass Kinder Disziplin brauchen. Das Gesetz bringt aber Kinder und Jugendliche gegen ihre Eltern auf.« (Samson 2006: 78)

Die Vorstellungen von Erziehung, die hinter dieser Einschätzung stehen, waren in neopfingstlicher Zeitschriften-Literatur in den 80er Jahren eine Zeitlang Thema. Die »biblischen« Erziehungsmethoden sind in der Tat an Disziplin orientiert und klar autoritär. Auch harte Körperstrafen gehören zum Repertoire – »aus Liebe« natürlich und »zum Besten« der Kinder. »Wer seine Rute schont, der hasst seinen Sohn; wer ihn aber liebhat, der züchtigt ihn bald« (Sprüche 13:24). Im Unterschied zur AEG hat die ökumenisch orientierte CIEDEG (WER) das Gesetzbuch von Beginn an unterstützt. Nach ausgiebigen Auseinandersetzungen wurde schließlich das Kinder- und Jugendgesetzbuch 2003 neu geschrieben als »Gesetz zum integralen Schutz von Kindheit und Jugend«, wobei Anregungen verschiedener religiöser Organisationen wie der Bischofskonferenz, der AEG und einiger anderer berücksichtigt wurden. Dadurch wurde der Gesamtduktus des Dokuments dahingehend verändert, dass nicht mehr Kinder als Individuen geschützt werden, sondern vielmehr die Familie.

5.2.4.3 Sozialarbeit: dem Staat zu Gefallen

Während Sozialarbeit für die Akteure der Formation WERTE DES REICHES GOTTES immer einen Wert für sich darstellt, ist sie in den Formationen GESETZ und MANAGEMENT eher ein Instrument des Proselytismus und der religiös-politischen Kooptation. Dies ist besonders der Fall bei den Kirchen; bei großen evangelikalen Hilfsorganisationen wie World Vision hat sich die Politik mittlerweile gewandelt.

Man kann im Feld des sozialen Engagements religiöser Organisationen mit Bjune (2016, 197ff.) drei Positionen unterscheiden: Sozialarbeit in Abwesenheit des Staates, in Kooperation mit dem Staat und als dessen Substitution. In der Ersteren sind Organisationen der Formationen MANAGEMENT und GESETZ nicht vertreten, sondern nur solche der Formation WERTE (siehe 5.2.4). Sozialarbeit in Kooperation mit dem Staat findet

101 Vgl. zum Folgenden Samson 2006, 77 ff.; Bjune 2016, 175-176.

sich insbesondere in einer konzertierten Aktion während des Regimes Rios Montt. Soziales Engagement als Substitution des Staates, tendenziell auf die eigene Klientel und auf Kooptation ausgerichtet, ist heute die häufigste Praxis in den Formationen GESETZ und MANAGEMENT. Allerdings kann man auch beobachten, dass einige neopfingstliche Megakirchen karitative Hilfsprogramme in Abwesenheit des Staates durchführen, wenn auch in vollkommen anderer Stoßrichtung als die Akteure der Formation WERTE.

Kooperation und Substitution Kooperation von Hilfsorganisationen mit dem Staat besteht im Wesentlichen in der Substitution fehlender staatlicher Leistungen beziehungsweise im Outsourcing staatlicher Aufgaben an private religiöse Akteure. Dieses Modell wurde in sehr ausgeprägter Form während des *Counter insurgency*-Krieges durchgeführt, und zwar in expliziter Absicht, das Militär zu unterstützen. Als operativer Arm der Verbo-Kirche und deren Partner in den USA – Gospel Outreach mit der Aktion Lovelift International – kanalisierte die in Guatemala eigens gegründete religiöse Hilfsorganisation FUNDAPI (Fundación para Ayuda a los Pueblos Indígenas) Materiallieferungen und Hilfeinsätze verschiedenster Art in expliziter Koordination mit den zivil-militärischen Programmen der Aufstandsbekämpfung seitens der Diktatur.¹⁰²

Nach dem Krieg wurden mit der Welle neoliberaler Reformen die wenigen staatlichen Einrichtungen zur Fürsorge für Opfer der Zustände, straffällig gewordene Jugendliche, obdachlose Kinder, versorgungslose Alte et al.ii weiter privatisiert. Zudem suchten staatliche Institutionen die Kooperation mit Nichtregierungsorganisationen, um auf deren Know-how zurückgreifen zu können und um Kosten zu sparen (vgl. Bjune 2016, 229ff.). Religiöse Organisationen, insbesondere der Formation GESETZ, sind für den Staat aus pragmatischen Gründen interessant, weil sie landesweite religiöse Netzwerke für ihre Aufträge nutzen können. Aus ideologischen Gründen sind sie interessant aufgrund ihrer »biblischen Werte«; das heißt, weil sie durch ihren individualistischen und konversionsorientierten Ansatz in der Regel die Mobilisierung von sozialem Protest marginalisierter Bevölkerungsgruppen verhindern. Umgekehrt ist die Kooperation mit dem Staat auch für evangelikale Organisationen interessant. Neben dem Empfang materieller Zuwendungen seitens des Staates können sie auch die offizielle Anerkennung nutzen, um ihr symbolisches Kapital zu erhöhen; und schließlich können sie durch ihre Attraktivität als anerkannte Hilfsorganisationen ihre Bekehrungsarbeit forcieren.

Bjune (2016, 212ff., mit weiterer Literatur) berichtet exemplarisch von der Überführung der Versorgung von Straßenkindern 1992 unter Serrano Elías in die private Hand der spanischen evangelikalen Hilfsorganisation Fundación REMAR Guatemala (Rehabilitación de Marginados – Rehabilitation von Marginalisierten),¹⁰³ die in verschiedensten Ländern Drogen-, Jugend- und Altenarbeit macht sowie Kinderheime und Schulen führt. In Guatemala ist die Organisation Mitglied der AEG. Ihr Ziel ist es, Jugendliche auf den Pfad Jesu zu führen. REMAR ist bald wegen brutaler Methoden der Disziplinierung Jugendlicher mit Körperstrafen und Strafisolation öffentlich in die Kritik gekommen. Insgesamt hat die Zahl der NGOs in den letzten Jahrzehnten stark

102 Im Detail vgl. Melander 1999, 225; Garrard-Burnett 2010; Schäfer 2020a, 101-117.

103 <https://remar.org/tag/rehabilitacion-reinsercion-marginados/> (Zugegriffen 06.04.2019), gegründet 1982.

zugenommen. Allein im Bereich der Rehabilitation ist derzeit die Rede von etwa 200 evangelikalischen Einrichtungen allein in Guatemala Stadt. Die Methoden sollen sich laut Presseberichten, Forschern und Klienten nicht wesentlich geändert haben. Weiterhin steht biblische Disziplin und deren Durchsetzung mit harten Strafen wesentlich höher im Kurs als klinische Behandlung. Abgesehen vom inhaltlichen Widerspruch zwischen klinischer Fachbehandlung und biblischer Disziplin, hat die Fachbehandlung den Nachteil, dass sie teurer ist und das Geschäftsmodell der jeweiligen NGO weniger lukrativ macht. Mit aller Vorsicht vor Pauschalisierung und ohne hier bestimmte Organisationen zu adressieren, besteht doch eine gewisse Berechtigung, die Warnung eines sehr gut informierten guatemaltekischen Journalisten ernst zu nehmen: Das Geschäftsfeld der evangelikalischen NGOs in Kooperation mit dem Staat sei ein Sumpf von Korruption.

Durch die mangelhafte staatliche Präsenz im Bereich von Sozialleistungen insgesamt ist somit ein großer Markt für NGOs unterschiedlichen Typs entstanden – wie übrigens in den meisten anderen Ländern Lateinamerikas auch. Wie auch in anderen Segmenten dieses Marktes finden sich im protestantischen Segment Agenten unterschiedlichster Größe und religiöser Ausrichtung. Der Formation *GESETZ GOTTES* können sowohl kleine nationale Organisationen zugeordnet werden wie die *Fundación Operación Rescate*,¹⁰⁴ die 2000 in Guatemala gegründet wurde und mittlerweile mehrere Programme – unter anderem Schulen – für marginalisierte Kinder und Erwachsene betreibt. Ein Gigant unter den Hilfsorganisationen, die mit gewissen Abstrichen noch der Formation *GESETZ* zugeordnet werden kann, ist *World Vision (WV)*.¹⁰⁵ Die Organisation ist in den 1950er Jahren im Kontext der Indochina-Kriege entstanden. Sie kommt aus der *Frontier Mission* und der kalifornischen *Church Growth-Bewegung*. Deren Interesse ist nicht sozial, sondern die Gewinnung neuer *People Groups* für Christus. Ursprünglich eher ein Kinderhilfswerk, verschob sich der Fokus der NGO seit den 1970er Jahren langsam zu Entwicklungsprojekten mit Gemeinwesenarbeit, ohne dass allerdings das Interesse an Mission schon in den Hintergrund getreten wäre. In Lateinamerika der 1980er Jahre war die Forschungsabteilung *MARC (Mission Advanced and Communication Center, Pasadena)* eine wichtige Adresse für die strategische Planung von Hilfe und Proselytismus. Als eine große evangelikale Organisation mit aktuell 40.000 Mitgliedern kooperiert WV mit US-Aid, mit der *US Chamber of Commerce* sowie mit *UN Global Compact* der Vereinten Nationen. Im 21. Jahrhundert wurde die Organisation aktiver darin, Regierungen auf Kinderarbeit oder sexuelle Ausbeutung von Kindern hinzuweisen. In Guatemala arbeitet WV mit etwa 20 lokalen Agenturen zusammen, unter anderem mit der bilingualen Schule von *El Shaddai*. Eine interessante Wendung der letzten Jahre ist die Stärkung von Gemeinwesenarbeit mit dem Ziel, auf lokaler und nationaler Ebene Kindeswohl durch Programme der öffentlichen Hand zu fördern. Diese neue *Policy* der Großorganisation WV ist freilich nicht repräsentativ für das Feld der evangelikalischen Sozialarbeit in Guatemala.

Die Wirklichkeit der Sozialarbeit in Guatemala – und mit gewissen Unterschieden in anderen lateinamerikanischen Ländern – ist immer noch die Substitution mangelnder staatlicher Präsenz im sozialen Sektor. In Guatemala etwa waren 2015 in der

104 <http://operacionrescate.org/> (Zugegriffen 06.04.2019).

105 <https://www.wvi.org> (Zugegriffen 06.04.2019).

heimbasierten Drogenrehabilitation keine staatlichen Institutionen mehr tätig, und die privaten waren fast alle evangelikal (Bjune 2016, 214; O'Neill 2015). Der Rückzug des Staates aus öffentlichen Aufgaben fördert allerdings nicht nur Substitute in mehr oder weniger enger Koordination mit dem Staat. Sie begünstigt auch Strategien, alternative Institutionen bei minimaler staatlicher Aufsicht zu entwickeln. Das nötige Kapital und Interesse haben in der Regel neopfingstliche Megakirchen.

Alternativ zum Staat Dass im letzten Abschnitt viel von evangelikalen, aber fast gar nicht von neopfingstlichen Kirchen die Rede war, hat damit zu tun, dass Letztere nicht oder nur sehr selten auf Strategien koordinierter Substitution staatlicher Leistungen setzen. Sie haben – so Bjune (2016, 218ff.) – die Kapazitäten, für ihre Mitglieder und weitere Bevölkerungskreise als rein private Wohlfahrtsagenten zu fungieren. Einige der Megakirchen haben eigene Programme karitativer Hilfsleistungen – Nahrung, Kleidung – und medizinischer Versorgung, die vollkommen ohne jede staatliche Beteiligung oder Koordination mit dem Staat funktionieren.

In der Casa de Dios des Predigers Cash Luna existiert seit 2006 das karitative Programm Banco de Alimentos (Nahrungsmittelbank).¹⁰⁶ Dessen zentrale Funktion ist es, gespendete und von gespendetem Geld gekaufte Nahrungsmittel an Partnerorganisationen (derzeit 14) weiterzugeben, die die Waren dann an lokalen Brennpunkten verteilen. Casa de Dios kalkuliert ein Gesamtaufkommen von 2 Millionen Mahlzeiten pro Jahr. Seit einigen Jahren organisiert die Kirche auch *Jornadas Médicas*,¹⁰⁷ Einsätze von medizinischem Personal für kostenlose Behandlung von nicht versicherten Personen. Im ersten Einsatz 2019 seien insgesamt 550 Menschen mit allgemein- und zahnmedizinischer Hilfe erreicht worden. Anlässlich des Vulkanausbruchs vom Juni 2018 wurden die medizinischen und Nahrungsmitteldienste spontan in das Katastrophengebiet dirigiert. El Shaddai hat ein ähnliches, wenn auch wesentlich kleineres Programm. Die Manos de Amor (Hände der Liebe)¹⁰⁸ strecken sich aus zu den Gemeinden der eigenen Organisation auf dem Land. Neben karitativer Hilfe, Hygieneprogrammen und Ähnlichem, werden zusammen mit dem Schuh-Multi Payless und der Stiftung Generación¹⁰⁹ Werte-Wettbewerbe für Kinder organisiert, bei denen Schuhe gewonnen werden können. Derlei *Charity Ventures* werden ohne jeden Kontakt mit dem Staat als Partnerschaft der Kirche mit Wirtschaftsunternehmen durchgeführt. Die Fraternidad Cristiana hingegen hat kein Sozialprogramm. Sie setzt ganz auf Bildung.

5.2.4.4 Bildungsinstitutionen: ökonomisches Kapital

Nach der Errichtung von Missionsschulen durch Akteure der heutigen Formation WERTE und einem intensiven Bildungsengagement der Katholischen Kirche wurde bereits 1966 – in der Zeit der Nachwirkungen der InDepth Evangelisierungskampagnen und dem ersten Boom evangelikaler Frömmigkeit in Guatemala – von evangelikaler Seite die Universidad Mariano Gálvez¹¹⁰ gegründet. Christlichen Werten verpflichtet, hält sie

106 <https://casadedios.org/tag/Banco-de-Alimentos/> (Zugegriffen 10.04.2019).

107 <https://casadedios.org/noticias/jornadas-medicas-que-llevan-esperanza/> (Zugegriffen 10.04.2019).

108 <https://www.facebook.com/fundacionmda/> (Zugegriffen 10.04.2019).

109 ...die den Pastores Próxima Generación nahesteht (<http://fundaciongeneracion.org/>), 08.04.2019).

110 <https://www.umg.edu.gt/> (Zugegriffen 08.04.2019).

heute ein breites Bildungsangebot vor, allerdings mit einem Schwerpunkt auf technischer Anwendung, wie bei deutschen Fachhochschulen: Betriebswirtschaft, Kommunikation, Verwaltung, Ingenieurwesen, Kriminalistik, Sozialarbeit, Physiotherapie und Ähnliches. Unter der Rubrik Sozialwissenschaften findet sich nur Jura. Theologie ist im Angebot das einzige reflexive Fach im engeren Sinne – so es denn reflexiv gelehrt wird. Kurz, die Ausbildung an dem in Guatemala sehr renommierten Institut zielt – besonders deutlich sichtbar im Vergleich mit der staatlichen Universidad San Carlos¹¹¹ – auf Funktionalität im Rahmen des gesellschaftlichen Status Quo.

Im lateinamerikanischen Bildungsboom der letzten Jahrzehnte sind zahllose Schulen und Privatuniversitäten errichtet worden, von denen viele im Volksmund mit einiger Berechtigung als »Garagen-Unis« bezeichnet werden. Bildungstitel sind notwendiger denn je, um mit den steigenden technologischen Anforderungen typischer Mittelschichtstätigkeiten mithalten zu können. Damit ist Bildung auch zu einem lukrativen Geschäft geworden.

In diesem Rahmen sind in den letzten Jahrzehnten aus Investitionen neopfingstlicher Organisationen Schulen und Universitäten¹¹² entstanden, die direkt an die Kirchen angebunden und deren religiösem Programm verpflichtet sind. Von den Schulen (*Colegios*) können die folgenden als besonders wichtig hervorgehoben werden: Colegio El Shaddai (1987), Liceo Fráter (Fraternidad Cristiana, 1991) und das Colegio Cristiano Verbo (1992).¹¹³ Die Ausbildung bis zur Sekundarstufe ist geprägt von den religiösen Praktiken der jeweiligen religiösen Organisation und bietet (durch wahlweise zweisprachigen Unterricht) die Langzeitperspektive einer Universitätsausbildung in den USA.

Erstaunlicherweise sind bisher nur zwei neopentekostale Privatuniversitäten am Markt: die Universidad Panamericana der Verbo-Kirche (UPana, seit 1998) und die Universidad San Pablo (USPG, 2006 gegründet von Harold Caballeros).¹¹⁴ Beide Institute bieten ein Fachhochschulangebot, ähnlich wie Mariano Gálvez, wenn auch deutlich schmaler: vor allem Betriebswirtschaft, Jura, Kommunikation, (Wirtschafts-)Psychologie, Marketing, Phytomedizin, Pädagogik und Architektur. Beide bieten zudem Theologie als Mittel zur professionellen pastoralen »Leadership« an. Religionssoziologie (UPana) wird in die Theologie als religiöse Soziologie integriert; sie dient (USPG) der Apologie und dem Proselytismus angesichts der »Herausforderungen für die Mission Gottes in Lateinamerika« (USPG). Beide Institute legen großen Wert auf »Leadership« und scheinen ihre Programme auf die entsprechenden *motivational skills* zu konzentrieren; USPG hat dem entsprechend eine eigene Zeitschrift, den *Leadership Review*.

Beide Institute werben mit einer höheren Bildung von nationaler und internationaler Anerkennung in Verbindung mit »christlichen Werten«. Peinlich vermieden wird der In-Group-Slang der *Dominion*-Doktrin und der geistlichen Kriegführung. Gleichwohl

111 <https://www.usac.edu.gt/> (Zugegriffen 08.04.2019).

112 Der Begriff der »Universität« ist eher ungeeignet für diese Organisationen, da es an Anspruch und Wirklichkeit einer universalen Perspektive und der Forschungsfreiheit fehlt. Es handelt sich in deutscher Diktion eher um Fachhochschulen.

113 <https://colegioelshaddai.edu.gt/index.php>; <http://liceofrater.edu.gt/>; <https://www.colegioverbo.edu.gt/> (Zugegriffen 08.04.2019); Shaddai und Verbo mit mehreren Schulen landesweit.

114 <https://www.upana.edu.gt/> und www.uspg.edu.gt (Zugegriffen 08.04.2019).

sind die christlichen Werte im Verständnis der neopentekostalen Betreiberorganisationen von Schulen und Privatuniversitäten ein Antidot gegen den angeblich verderblichen Einfluss des »säkularen Humanismus« (vgl. auch Bjune 2016, 220). Sie sind Instrumente im selbstgesetzten Auftrag der »Transformation der Nation« zu einer christlichen Nation. Der Ansatz ist hier nicht nur eine nicht-reflexive und den Neoliberalismus stabilisierende Berufsausbildung, sondern eine langfristige Habitus-Prägung der künftigen Entscheidungsgruppen der Gesellschaft im Sinne des neopentekostalen und neoliberalen Weltbildes.

Außerdem ist Bildung in Lateinamerika zu einem lukrativen Geschäftsfeld geworden, insbesondere dann, wenn sie den Mittelschichten, vor allem der oberen Mittelschicht, Angebote macht, die Nähe zu den USA versprechen. Zweisprachiger englisch-spanischer (oder englisch-portugiesischer) Unterricht; Universitätsausbildungen nach US-amerikanischem Muster; Partnerschaften mit kleineren US-amerikanischen Universitäten. Alles dies sind attraktive Angebote für eine Mittelschicht in harter Konkurrenz; und sie können entsprechend teuer verkauft werden. Die Studiengebühren sind im Netz nicht zu erfahren.¹¹⁵ Kurz, die Investition in das Geschäftsfeld höhere Bildung verbindet für die religiösen Organisationen lukrative Verdienstmöglichkeiten mit dem zivilisatorischen Missionsauftrag zur Veränderung der Nation im Sinne neopentekostaler Doktrin. Ein weiterer attraktiver Effekt von Universitätsgründungen in Guatemala ist der direkte Zugriff von leitenden Universitätsfunktionären auf die Nominierung für hohe Ämter in der Justiz.

All dies ist anders in der Tradition der religiösen Basisbewegungen im Widerstand und des *Social Gospel*.

5.2.5 WERTE und eine bessere Welt: ethische Verteidigung der Politik

Wir haben es in dieser Formation – ganz ähnlich wie in den USA – mit einem vollkommen anderen Verständnis von der Rolle des Christentums in der Welt zu tun. Hier geht es nicht um religiöse Dominanz über politische Herrschaft, sondern um eine ethische Vermittlung christlicher Wertorientierungen in die Gesellschaft hinein und zwar mit besonderem Blick auf die strukturellen *Ursachen* der gesellschaftlichen Probleme.

Der häufige Bezug auf »Reich Gottes« bzw. »Werte des Reiches Gottes« sowie zusätzlich die Präsenz vieler Historischer Kirchen in dieser Formation legt eine gewisse Verwandtschaft zum *Social Gospel* in den USA nahe. Dies trifft relativ bruchlos auf die ersten Jahrzehnte der missionarischen Präsenz dieser Kirchen in Lateinamerika zu. Seit den 1960er Jahren aber kann man Entwicklungen beobachten, die die Ähnlichkeit schwinden lassen. Zum einen entwickelt sich eine stärkere Polarisierung zwischen dem

115 Die neoliberale Universidad Francisco Marroquin mag als Beispiel für gehobene Studienbeiträge dienen: Architektur 50.000 GTQ = 5.700 EUR pro Semester. Jura 40.000 GTQ = 4.600 EUR. Zum Vergleich das Durchschnittseinkommen pro Kopf (!): etwa 3.700 EUR im Halbjahr. Siehe Portafolio universidades Published on May 22, 2015, Universidades de Guatemala, sus objetivos, carreras que ofrecen. AideSiguantay (https://issuu.com/aidesiguantay/docs/portafolio_universidades.docx). Neopfingstliche Universitäten lassen die Gebühren nicht öffentlich bekannt werden, was dafür spricht, dass sie sich nicht zur Werbung eignen.

konservativen und dem progressiven Flügel in Historischen, aber auch in anderen protestantischen Kirchen. Konservative schließen sich der evangelikalen Bewegung an oder praktizieren faktisch evangelikale Religiosität und Politik. Progressive lassen zunächst intellektuell, dann aber auch praktisch Impulse aus der Befreiungstheologie in ihren Reihen wirksam werden, schließen sich der ökumenischen Bewegung an und nehmen mit Sympathie die Revitalisierung indigener Bewegungen zur Kenntnis. Was nun diese Progressiven vom klassischen *Social Gospel* deutlich unterscheidet, ist ihre Position in der sozialen Struktur. Die Leitungspersonen des *Social Gospel* waren in der oberen Mittelschicht der US-amerikanischen Ostküste verortet. Wenn sich dies auch in den letzten Jahrzehnten relativiert hat, so repräsentiert der *Mainline*-Protestantismus in den USA dennoch weiterhin obere Segmente der Mittelschicht. In Lateinamerika ist die soziale Positionierung historisch-protestantischer Intellektueller traditionell bei weitem nicht so hoch; vom einfachen Kirchenvolk in absteigenden Positionen der (unteren) Mittelschicht gar nicht zu reden. Im Laufe der letzten etwa drei Jahrzehnte hat sich die relative Position der Experten und der Anhänger weiter verschlechtert. Ein weiterer wichtiger Unterschied ist, dass die Dispositionen des politischen Urteils bei den lateinamerikanischen Akteuren der Formation WERTE weit stärker von der politischen Linken und einer strukturorientierten Wahrnehmung der extremen sozio-ökonomischen Gegensätze der Region geprägt ist, als dies in den USA der Fall ist. Damit kommen viele ihrer Experten in die Rolle »organischer Intellektueller« (Gramsci) der Unter- und der unteren Mittelschicht. Diese Rolle wird häufig mit den (traditionell bestehenden oder neu aufgenommenen) ökumenischen Beziehungen verknüpft. Die Position der historisch-protestantischen Aktivisten in Lateinamerika ist damit strukturell homolog zu denen der Theologie der Befreiung und der indigenen Aktivisten, die spätestens seit 1992 (500 Jahre nach dem Beginn der Eroberung des Kontinents) in die Öffentlichkeit gegangen sind. Damit ist auch die Verwendung der Metapher »Reich Gottes« für die eigene Gerechtigkeitsprogrammatische in den lateinamerikanischen Kontext gerückt.

Was die Sozialarbeit betrifft, wäre von den drei unterschiedlichen Arten, die Bjune (2016, 197ff.) vorschlägt, jetzt von Sozialarbeit in Abwesenheit des Staates auszugehen. Das trifft indes nicht ganz zu. Für viele der von Historischen und indigenen Kirchen durchgeführten Projekte kann man davon ausgehen, dass sie *objektiv* den staatlichen Mangel substituieren und damit, streng genommen, indirekt zur Legitimation schlechter staatlicher Sozialpolitik beitragen. Sie tun dies allerdings nicht in beabsichtigter Kooperation mit dem Staat. Vielmehr werden die meisten Sozialprojekte jedenfalls in neuerer Zeit von Bewusstseinsbildung über die Ursachen der sozialen Missstände begleitet. Die Gesamtrahmung der Sozialarbeit lässt diese also eher als eine Aktivität *gegen* den schlechten Sozialstaat auffassen. Das ist für die Zeit des Krieges sehr deutlich, entwickelt sich aber heute in Richtung auf eine Arbeitsform, die tatsächlich von einer dankenswerten Abwesenheit des Staates aus den eigenen Aktivitäten ausgeht.

Historisch-protestantische Kirchen und neuere, progressive Pfingstkirchen sind zudem häufig mit der ökumenischen Bewegung verbunden, also vor allem mit dem Lateinamerikanischen Kirchenrat (CLAI) und dem Weltkirchenrat (WCC, deutsch: Ökumenischer Rat der Kirchen, ÖRK). Aufgrund geschichtlicher Konstellationen hat der Historische Protestantismus unterschiedlich starken Einfluss in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern. Die große Zahl protestantischer Einwanderer aus Eu-

ropa hat etwa die lutherischen Kirchen in Brasilien und dem Cono Sur stark gemacht. Dazu kamen methodistischer und presbyterianischer Missionsprotestantismus. Die guatemaltekische Presbyterianische Kirche und die aus ihr entstandenen religiösen Verbände können als Zentralbeispiel für die Formation WERTE DES REICHES GOTTES in Guatemala behandelt werden, und die guatemaltekische Formation als Ganze – mit später anzuzeigenden Differenzen – kann als Zentralbeispiel für diese Formation in Lateinamerika dienen.

Die Formation WERTE vereinigt eine große Bandbreite konfessioneller Strömungen, indigener Kirchen und kirchlicher Basisgruppen. Wir skizzieren diese Position des religiösen Feldes im Zusammenhang mit den vorherrschenden Strategien im Blick auf die Gesellschaft und die Politik.

5.2.5.1 Historischer Protestantismus: Weltverantwortung

Obwohl die Presbyterianische Kirche in Guatemala die Mission des Protestantismus eingeleitet hat, ist der Historische Protestantismus in Guatemala heute relativ schwach. Er umfasst die Presbyterianer, die Metodistas Primitivos (die »ursprünglichen Methodisten«) und die Friedenskirche der Mennoniten im westlichen, indigenen Hochland; im Osten des Landes repräsentieren Lutheraner den Historischen Protestantismus. Die Übergänge zwischen Letzterem und dem indigenen Protestantismus sind fließend.

Presbyterianer Die Presbyterianische Kirche¹¹⁶ war schon früh (seit 1882) und in prominenter Position – eingeladen vom Präsidenten – in Guatemala präsent, litt aber im Laufe des 20. Jahrhunderts unter relativem Bedeutungsverlust gegenüber Pfingstkirchen sowie unter dem Einfluss prämillenaristischer Endzeitdoktrin, die der Logik presbyterianischer Offenheit für Kooperation in der Gesellschaft zuwiderläuft. Dazu kam die militärische Repression seit 1954 und besonders in den 1970er und 1980er Jahren, die soziales Engagement von Kirchen unterdrückte. Im Laufe des 20. Jahrhunderts sind grob gesehen drei Strömungen in der Kirche entstanden, die eine völlig unterschiedliche Präsenz im politischen Feld zeigen. Dem vorausliegend ist die wichtigste Differenz jene zwischen indigenen und ladinischen (*mestizo*) Presbyterianern.

Bei ladinischen Presbyterianern haben sich drei Entwicklungen ereignet. Erstens hat die Kirche – wie alle anderen Historisch-protestantischen Kirchen in Lateinamerika – eine teilweise Pentekostalisierung durchgemacht, und zwar in der Unterschicht durch Einfluss der klassischen Pfingstkirchen und in der Mittelschicht seitens der charismatischen Bewegung (vgl. Schäfer 1992a, 67ff.). Dies führte zu Abwanderung oder zu einer vom öffentlichen Leben weitgehend abgewandten Frömmigkeit. Die zweite war eine Annäherung vieler Gemeinden in der Unterschicht an arminianistische und prämillenaristische Lehren, die in fast allen evangelikalischen und pfingstlichen Kirchen vorherrschten, der presbyterianischen Theologie aber zuwiderlaufen. Die Gläubigen gingen zunehmend weniger davon aus, durch göttlich geschenkte und ohne Willensentscheidung zugewiesene Gnade erwählt zu sein – was ja in einer marginalisierten und vielfach subordinierten gesellschaftlichen Lage auch nicht recht plausibel werden will. Vielmehr entsprechen sie immer mehr ihrer objektiven Lage, indem sie ein nahes

116 Für Details siehe Schäfer 1992a, 157ff.; Samson 2007.

Weltende erwarten und eine willentliche Entscheidung für den Glauben sowie ein kontinuierliches Frömmigkeitsengagement als heilsnotwendig erachten. Im praktischen Klartext heißt das: nicht mehr die Gestaltung der Welt durch einen Begnadeten ist die Grundlage der religiösen Identität, sondern die Bemühung, durch Frömmigkeit in den Himmel zu kommen. In der Kirchenleitung hat man zeitweise versucht, sich durch eine Rückbesinnung auf die Westminster Confession (1643!) calvinistisch zu wappnen – was jedoch nicht zum Erfolg geführt hat (vgl. Schäfer 1988). Es scheint, dass aus diesem restaurativen Versuch als Abspaltung das Presbiterio Cristiano de Guatemala hervorgegangen ist. Drittens gerieten ökumenisch orientierte und für Gerechtigkeit und Frieden sich einsetzende Gruppen in der Kirche mit der militärischen Repression in den 1980er Jahren immer stärker unter Druck. Das von wenigen presbyterianischen Mitgliedern – insbesondere der Theologin und Dichterin Julia Esquivel – und hunderten Angehörigen der katholischen Ordensbruderschaft (CONFREGUA, Conferencia de Religiosos de Guatemala) 1977 gegründete Comité Justicia y Paz wurde verfolgt, so dass viele Mitglieder Anfang der 1980er ins Exil gehen mussten und dort die Iglesia Guatemalteca en el Exilio (IGE) gründeten. Ökumenisch engagierte Presbyterianer konnten aufgrund der Repression nicht einmal mehr Informationsblätter des Lateinamerikanischen Kirchenrates empfangen. Unter all diesen Bedingungen hatte sozialer Dienst und, viel mehr noch, politisches Engagement in der Presbyterianischen Kirche wenig Raum. Gänzlich andere Konsequenzen wurden seitens der indigenen Presbyterianer gezogen. Dazu im nächsten Unterkapitel (5.2.4.2).

Unter den ladinischen Gemeinden lässt sich soziales Engagement wenigstens in der Zentralgemeinde der presbyterianischen Kirche feststellen. Ihr Pastor, Yenner Miranda, ein ehemaliger Student der ökumenischen Universidad Bíblica Latinoamericana (Lateinamerikanische Biblische Universität) in Costa Rica, konstatiert den sozialen Abstieg der Kirche in die untere Mittelschicht und Unterschicht sowie eine »Charismatisierung« von vielen Gemeinden. Die Zentralgemeinde führe verschiedene Sozialprogramme durch und öffne auch das Gemeindeleben für Marginalisierte durch einen speziellen Gottesdienst für die »gente del parque«, die Obdachlosen, die auf dem Zentralplatz ihre Tage fristen. Allerdings beobachtet er in der Stadt, aber vor allem in abgelegenen Zonen auf dem Land, ein wiedererwachendes Interesse an einer sozial engagierten Presbyterianischen Kirche. »Viele Leute haben die Nase voll von den pfingstlichen Reden«, sagt er.

Die Lutheraner sind eher im ländlichen Umfeld erfolgreich.

Lutheraner Die Präsenz lutherischer Kirchen in Guatemala geht zunächst auf deutsche Einwanderer zurück, die 1929 die deutschsprachige Lutherische Epiphany Gemeinde gründeten. 1947 kam der erste Missionar der konservativen Lutheran Church Missouri Synod aus St. Louis, USA, ins Land. Heute figuriert die Missouri Synod mit einer charismatisch beeinflussten Gemeinde, der Holy Trinity, die sich vorwiegend an englischsprachige Gläubige richtet und eher der Formation GESETZ oder MANAGEMENT zuzurechnen ist.

In den 80er Jahren machten sich lutherische Christen um die Pastorin Manuela Cabrera und den Pastor Pilar Cabrera im ländlichen Departement Zacapa von der Missouri Synod unabhängig. Dies geschah offiziell vor allem wegen deren Verweigerung

der Frauenordination; politische Spannungen hatte es allerdings schon seit Jahren gegeben. Im Jahr 1997 wurde in Zacapa die Iglesia Luterana Guatemalteca (ILUGUA) als eine ökumenisch orientierte und sozial engagierte Kirche gegründet.¹¹⁷ Dank eines längeren Vorlaufs an sozialem und politischem Engagement wurde gleich nach der formellen Gründung der Kirche diakonische Arbeit in Dörfern der Chortí-Indigena der Umgebung aufgenommen. Die Kirche sieht sich in der Verpflichtung, zum Erreichen der im Friedensabkommen von 1996 festgeschriebenen Ziele beizutragen. Ein schwieriger Aufgabenbereich dabei ist bis heute die Aufarbeitung der Gräueltaten des Militärregimes unter Anderem in Zusammenarbeit mit der Assoziation der Angehörigen von Verhafteten und Verschwundenen (Asociación Familiares de Detenidos Desaparecidos de Guatemala, FAMDEGUA) sowie der Guatemaltekischen Stiftung für Forensische Anthropologie (Fundación de Antropología Forense de Guatemala, FAFG). Diese Aufgabe wird im Rahmen eines kirchlichen Protagonismus für Menschenrechte und einer »Kultur des Friedens, der Versöhnung, der Toleranz und der Stärkung sozialer Gruppen«¹¹⁸ gesehen, die wiederum als Bedingung für eine gerechte und demokratische Gesellschaft aufgefasst wird. Für dieses Ziel koordiniert die Kirche ihre Arbeit mit Menschenrechtsorganisationen.¹¹⁹ Um zur Aufarbeitung des Krieges und zur Verbesserung der Menschenrechtslage beizutragen, arbeitet ILUGUA auch an der Vervollständigung des Berichts der Wahrheitskommission und des katholischen Menschenrechtsbüros, indem sie Fälle aus Zacapa beiträgt. In den Gemeinden werden neben den Projekten für nachhaltige Landwirtschaft auch *Advocacy*-Aufgaben wahrgenommen, etwa durch die Begleitung bäuerlicher Beschwerdeführer gegenüber der Verwaltung bei Wasserproblemen (siehe Florentin 2019). Zudem bietet die Kirche theologische Bildungsveranstaltungen mit Schwerpunkt auf Ökumene an.

International ist die Iglesia Luterana Guatemalteca gut mit ökumenischen Kirchen und Agenturen vernetzt, unter anderem mit Brot für die Welt, der Württembergischen Landeskirche, dem Evangelischen Entwicklungsdienst (EED), dem Lutherischen Weltbund sowie mit verschiedenen Gemeinden in den USA.

Ohne den Bruch mit der Lutheran Church Missouri-Synod wäre es dieser kleinen Kirche nicht möglich gewesen, ein ökumenisches Profil als Alternative zur Jenseits- und Gesetzesorientierung der konservativen US-Lutheraner zu entwickeln, und schon gar nicht zur neueren charismatischen Orientierung. Von Bedeutung scheint mir hier zu sein, dass die Zielgruppe kirchlichen Handelns nicht mehr die urbane Mittelschicht, sondern indigene Landbevölkerung ist. Insbesondere wäre es bei einer weiteren Verbindung zur Missouri-Synod nicht ohne erhebliche Konflikte ausgegangen, wenn die Gemeinden in Zacapa sich kritisch zur Politik des evangelikalen Präsidenten Morales

117 https://www.ini-ecumenica.org/fileadmin/mediapool/einrichtungen/E_oekumen_initiative_mitt_elamerika/Guatemala/ILUGUA/folleto_diaconia_ilugua.pdf (Zugegriffen 14.04.2019); <https://www.ini-ecumenica.org/guatemala/ilugua-die-lutherische-kirche-guatemalas/geschichte-der-ilugua/> (Zugegriffen 15.04.2019).

118 https://www.ini-ecumenica.org/fileadmin/mediapool/einrichtungen/E_oekumen_initiative_mittel_amerika/Guatemala/ILUGUA/folleto_diaconia_ilugua.pdf (Zugegriffen 14.04.2019).

119 Beispielsweise Organización Seguridad en Democracia; Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos; Coordinadora Nacional de Víctimas; Procuraduría de los Derechos Humanos; Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG).

geäußert hätten, was sie in der Tat deutlich wahrnehmbar in Form eines Communiqué's getan haben.¹²⁰ Es wäre auch wesentlich schwieriger gewesen, die mit sozialer Bewusstseinsbildung verbundenen Entwicklungsprojekte mit der indigenen Bevölkerung durchzuführen.

5.2.5.2 Indigener Protestantismus: Politik für Entwicklung

Kommunale Entwicklung und soziales Engagement stehen für die indigene Bevölkerung in keinerlei Widerspruch zu Glauben und religiösem Interesse. Im westlichen Hochland entwickelte sich schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein sozial engagierter Protestantismus in den Missionen der Metodista Primitiva, der pfingstkirchlichen IDEC und der Presbyterianer.¹²¹ Seit 1941 arbeitete die Presbyterianische Mission in systematischer Weise im westlichen Hochland und bot im Laufe der Zeit Bibelschulen, Krankenstationen, Alphabetisierung und Landwirtschaftslehre an; Vieles davon mit besonderer Berücksichtigung der indigenen Sprachen. Das führte zur Herausbildung junger indigener Führungspersönlichkeiten und mündete 1959 in die Gründung des ersten indigenen Presbyteriums, dem Presbyterium Maya-Quiché. In den folgenden Jahrzehnten entstanden weitere, spezifisch ethnische Presbyterien der Mam, der Kaqchiquel, der Kekchí usw., die sich zur Bruderschaft der Maya Presbyterien (Hermandad de Presbiterios Mayas) zusammenschlossen. Wichtig für die politische Bedeutung dieser Reorganisation ist die Tatsache, dass das kommunale Engagement unter der indigenen Bevölkerung eine Selbstverständlichkeit ist und mit der presbyterianischen Disposition zur Weltgestaltung im Sinne des »Reiches Gottes« übereinkommt. Mitglieder presbyterianischer Gemeinden wurden und werden Bürgermeister oder übernehmen andere öffentliche Ämter in indigenen Orten; Pastoren lassen ihr kirchliches Amt ruhen, wenn sie öffentliche Ämter antreten. Die soziale Entwicklung der Gemeinden steht im Mittelpunkt eines religiös motivierten *ethischen* Interesses – nicht die »Christianisierung« des Gemeinwesens auf dem Umweg sozialer oder politischer Einflussnahme.

Unter den Bedingungen der Repression gegen Ende der 1970er Jahre wurde die Unterstützung für die Aufständischen auch unter indigenen Presbyterianern stärker.

CONCAD Das Erdbeben 1976 war auch für die Formation WERTE DES REICHES GOTTES ein entscheidendes Datum für die Organisationsbildung. Aus den bereits vorhandenen Strukturen gelang es, in Zusammenarbeit mit ökumenisch orientierten internationalen Entwicklungsagenturen, insbesondere dem Church World Service des National Council of Churches USA, eine eigene Hilfsorganisation aufzubauen, das Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo (CONCAD, Christlicher Rat der Entwicklungsagenturen). Der Organisation gehörten im Wesentlichen indigene Gemeinden aus den Kirchen an, die schon in früherer Zeit aus ethischen Motiven heraus Sozialarbeit geleistet hatten:

120 Siehe das Communiqué über die Verletzung der Gewaltenteilung: <http://ierp.org.ar/wp-content/uploads/2019/01/Pronunciamento-ILUGUA-10-enero-2019.pdf> (Zugegriffen 14.01.2021).

121 Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, Iglesia Evangélica Nacional Metodista Primitiva, Iglesia de Dios del Evangelio Completo (IDEC).

Presbyterianer, Metodista Primitiva und IDEC, sowie jetzt auch Mennoniten, Nazarener und die Confraternidad de Iglesias Evangélicas de Aguacatán (eine rein indigene Kirche). CONCAD stand in Konkurrenz zu der Hilfsorganisation der AEG und unterschied sich vor allem darin, dass der Rat »unter Entwicklung versteht, die Ursachen und nicht nur die Effekte« von Unterentwicklung zu beseitigen (Similox Salazar 2008, 29). Neben der Aufbauhilfe entwickelte die Organisation über viele Jahre ebenfalls ein Pastoralprogramm zur religiösen und sozialen Bildung, das in verschiedenster Hinsicht den pädagogischen Mustern der Befreiungstheologie folgte, und sie trat aktiv für Menschenrechte ein.¹²² Damit hat sich CONCAD im Kontext des *Counter insurgency*-Krieges positioniert und war unmittelbar bedroht. Die Ermordung einer großen Zahl von sozial engagierten presbyterianischen Mayas im Gebiet der Kekchí zeigt deutlich, dass die bloße Kirchenzugehörigkeit nicht vor Übergriffen des Militärs schützte. Die Konzentration der Sozial- und Bildungsarbeit in einer Organisation, die mit internationalen Partnern arbeitete, bot hingegen einen gewissen Schutz.

CIEDEG In diesem Sinne bauten die Aktivisten von CONCAD, allen voran der Kaqchikel-Pastor Vitalino Similox, ihre institutionelle Basis weiter aus und verwandelten 1987 CONCAD in die größere Organisation CIEDEG (Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala). Dem Verband gehörten anfänglich etwa 470 Gemeinden aus den Mitgliedskirchen von CONCAD an. Die Bandbreite der Aufgaben erweiterte sich um theologische Ausbildung, Organisationsberatung, Sozialarbeit (CONCAD wurde zu einer Abteilung) und Öffentlichkeitsarbeit. Zudem wurden die ökumenischen Kontakte zum Lateinamerikanischen Kirchenrat (CLAI) und zum Weltkirchenrat (WCC) ausgebaut. CIEDEG positionierte somit sich als eine Alternative zur AEG: Letztere bezeichne so etwas wie Trunksucht, Rauchen und Heidentum als Probleme, verschweige aber die militärische Gewalt, die Ausbeutung, schlechte Löhne und Rassismus. Aus der Sicht der weitgehend indigenen Mitglieder von CIEDEG betrieben die Mitgliedsorganisationen der AEG darüber hinaus Evangelisierung als Verwestlichung. CIEDEG verfolge im Gegenzug eine ökumenisch offene Theologie und eine ethisch vermittelte Gemeinwesenarbeit, die nicht auf Proselytismus, sondern auf Einübung von Solidarität zielt.

Mit dieser Zielsetzung hat sich CIEDEG auch an verschiedenen politischen Debatten im Land aktiv beteiligt (vgl. Similox Salazar 2008, 31ff.). Zunächst engagierte sich die Organisation im nationalen Dialog, der 1996 zur Unterzeichnung des Friedensabkommens führte. In diesem Zusammenhang und unmittelbar nach der Gründung brachte CIEDEG eine ökumenische Runde von etwa 140 Christen verschiedener Konfessionen zusammen (Encuentro Cristiano), um über die Möglichkeit der konstruktiven Beteiligung am Friedensprozess zu beraten. Bei aller Unterschiedlichkeit theologischer Lehrmeinungen konnte doch Einigkeit erzielt werden über die Ursachen des bewaffneten Konfliktes und die Themen, die im nationalen Dialog angesprochen werden müssten. Des Weiteren wurde 1989 eine repräsentative Vertretung mit institutioneller Mitgliedschaft ins Leben gerufen, die Permanente Versammlung Christlicher Gruppen (Asamblea Permanente de Grupos Cristianos, APGC). Damit konnte der zunächst

122 Siehe Beispiele in Schäfer 1992a, 321ff. Siehe zum Folgenden auch Samson 2006; 2007; Melander 1999, 263-264; Garrard-Burnett 2004, 135ff.; Valtierra Zamudio 2018.

an der Basis und durch individuelles Engagement geführte Dialog an die Leitungen verschiedener protestantischer Denominationen und der Katholischen Kirche vermittelt und theologisch reflektiert werden. Zugleich geriet der nationale Dialog in eine kritische Phase aufgrund anhaltender Menschenrechtsverletzungen, der Zunahme gewaltsamer Auseinandersetzungen und der Inflation, was dazu führte, dass die Arbeit des Forums APCC schon im Januar 1990 auf Initiative von CIEDEG, der katholischen Bischofskonferenz und der Episkopalen Kirche in eine organisatorisch dichtere Form überführt wurde, die *Jornadas por la Vida y la Paz* (JVP, Tagungen für das Leben und den Frieden, siehe 5.1.4). Damit standen erstmals gut erkennbar die Kirchenleitungen mit einem Friedensprogramm in der Öffentlichkeit. In Zusammenarbeit mit NGOs, die an sozialer Gerechtigkeit und Frieden orientiert waren, organisierte JVP Informationsveranstaltungen, um zur Teilnahme am Dialog zu mobilisieren, und trat später für die Umsetzung des Osloer Friedensabkommens ein. Parallel zu diesen Anstrengungen war CIEDEG neben der AEG und der katholischen Bischofskonferenz 1990 an Gesprächen mit der Guerilla in Quito beteiligt (siehe oben, S. 298). Vertreter der Bischofskonferenz und CIEDEGs unterzeichneten das Friedensdokument, während sich die AEG weigerte, da die Übereinkunft ihren konservativ-evangelikalischen Auffassungen nicht entsprach. Darüber hinaus war ebenfalls im März 1990 CIEDEG durch den Vorsitzenden Vitalino Similox unmittelbar beteiligt an den Verhandlungen des Osloer Abkommens, welches zur Unterzeichnung des Friedensabkommens mit der Guerilla 1996 führen sollte. Aus diesen Verhandlungen ging mit Unterstützung von CIEDEG die Versammlung der Zivilgesellschaft (*Asamblea de la Sociedad Civil, ASC*) hervor, die als zivilgesellschaftlicher Verband und in Vertretung religiöser Akteure in dieselbe Richtung agierte wie die JVP.¹²³ Von besonderer Wichtigkeit für die 1990er Jahre wurde die von der UNO überwachte Arbeit der Wahrheitskommissionen, entsprechende Exhumierungen und die Verfolgung von Verbrechen gegen die Menschlichkeit – all dies auch ein Punkt auf der Agenda von CIEDEG. Eine Initiative 1992, die Zivilgesellschaft über eine *Coordinadora de Sectores Civiles* (Koordinationsstelle für Sektoren der Zivilgesellschaft) stärker an den Friedensverhandlungen zu beteiligen, wurde gezeichnet von der katholischen Bischofskonferenz und der Gemeinschaft der Ordensleute (*CONFREGUA*) sowie den folgenden Organisationen aus dem Historischen Protestantismus im weitesten Sinne: CIEDEG, Episkopale Kirche, Lutherische Kirche, APGC und *Hermanidad de Presbiterios Mayas* (MINUGUA/URL 1997, 168-169). Weder die AEG noch irgendeine sonstige Organisation aus den Formationen *GESETZ, MANAGEMENT* oder auch *JENSEITSHOFFNUNG* waren in der Initiative vertreten.

Nach der Unterzeichnung des Friedensabkommens 1996 begannen die »Mühen der Ebenen« (Brecht) in der Umsetzung des Abkommens. Neben vielen anderen wichtigen Ereignissen wie der Ermordung des Bischofs Juan Gerardi und der Veröffentlichung des Berichts des katholischen Menschenrechtsbüros über die Gräueltaten des Krieges (*Comision de Esclarecimiento Histórico* 1999; Higonnet 2009) waren für das Engagement des CIEDEG vor allem zwei Fälle signifikant. Erstens unterstützte CIEDEG das Jugendschutzgesetz, das nach Standards von UNICEF konzipiert war und ab 1996 diskutiert wurde, von Anfang an, während die AEG die Unterzeichnung des Abkommens

123 Zur Bedeutung der ASC im Friedensprozess vgl. swisspeace 2016, 16.

durch ihre Öffentlichkeitsarbeit torpedierte. Ebenso engagierte sich CIEDEG im Verfassungsreferendum vom 1999 für die Verfassungsreform. Während eine breite evangelikale und neopfingstliche Front sich gegen Verfassungsänderungen stemmte, setzte sich die CIEDEG zusammen mit der katholischen Bischofskonferenz für Multiethnizität, eine reformierte und starke Justiz sowie die Einschränkung der Kompetenzen von Armee und Geheimdiensten ein.

Mittlerweile bestimmt weniger der Friedensprozess als die Entwicklungsproblematik die Agenda in Guatemala. CIEDEG hat dementsprechend eine Schwerpunktverschiebung der eigenen Arbeit auf ländliche Entwicklung und indigene Bevölkerung vorgenommen.¹²⁴ Die Organisation ist jetzt Mitglied des weltweiten ökumenischen Entwicklungszusammenschlusses Act Alliance und verfügt über ein durch ökumenische Partnerorganisationen finanziertes Budget von ca. 250.000 USD pro Jahr (Berkley Center 2017, 44). Veranstaltungen für Frauen in der Landwirtschaft, Verbesserungen des Herdes oder Nahrungsmittelhygiene werden allerdings nicht technokratisch gehandhabt, sondern weiterhin mit einem Blick auf Bewusstseinsbildung und Aufklärung über die gesellschaftliche Lage sowie mit einer interreligiösen Perspektive auf das Verhältnis zwischen der eigenen biblischen Orientierung und der Maya-Weltanschauung. Eine Offenheit für Makroökumene zwischen den Religionen ist bei CIEDEG weiterhin vorhanden.

Fumedi Neben der breit aufgestellten CIEDEG gibt es selbstverständlich noch weitere indigen-christliche Entwicklungsorganisationen. Hier sei nur die Fundación Metodista de Desarrollo Integral (FUMEDI) genannt, da diese aus der methodistischen Tradition im westlichen Hochland hervorgegangen ist und somit die Tradition des Historischen Protestantismus in der Sozialarbeit fortsetzt. Die Stiftung wurde 1979 gegründet und begann ihre Arbeit zunächst in Gebieten, die von der Katastrophenhilfe nach dem Erdbeben nur unzureichend versorgt waren. Ein wichtiges Element ihrer Arbeit ist die Anleitung zur Selbstorganisation der indigenen Gemeinschaften durch die Ausbildung von Promotoren sowie durch Frauenförderung in allen Arbeitsbereichen. Die wichtigsten Arbeitsgebiete sind ökologische Landwirtschaft und Aufforstung, Bildungs- und Qualifizierungsmaßnahmen, Material für Hausbau (*Techo mínimo*) sowie staatsbürgerliche Teilhabe der Landbevölkerung.

5.2.5.3 Ökumenische Netzwerke: internationale Kooperation

Viele Kirchen und Organisationen der Formation WERTE sind ökumenisch und international gut vernetzt. Dies ist in Guatemala, wie schon erwähnt, aufgrund der spezifischen Entwicklungen der Presbyterianischen Kirche und der anti-kommunistischen und anti-ökumenischen Diktaturen seit 1954 allerdings erst seit dem Erdbeben 1976 und

124 Siehe Facebook von CIEDEG: <https://www.facebook.com/pages/category/Nonprofit-Organization/CIEDEG-101270686582528/> (Zugegriffen 15.04.2019); oder über Act Alliance: <https://actalliance.org/about/members/asociacion-conferencia-de-iglesias-evangelicas-de-guatemala-ciedeg/#> und <https://actalliance.org/about/list-of-members/> (Zugegriffen 15.04.2019). Als Beispiel für die Kooperation mit dem Church World Service des NCC-USA: <https://cwsglobal.org/guatemala-greenhouses/> (Zugegriffen 15.04.2019).

der Ankunft von ökumenischen Hilfsorganisationen der Fall. In Brasilien war dagegen schon Ende der 1950er Jahre eine intensive ökumenische Arbeit in Gang gekommen, die dann allerdings nach dem Militärputsch unterdrückt wurde. In Guatemala kommt dazu, dass die in den späten 70er Jahren kurz aufkeimende ökumenische Arbeit (ein ökumenisches Büro mit dem Beauftragten des Weltkirchenrates Angel Peiró und die Gruppe Justicia y Paz) durch die schwere Repression nach 1978 erstickt wurde. Allerdings gilt für die Zeit intensiver staatlicher Gewalt auch, dass mit der Verbindung zwischen lokalen und internationalen (Hilfs-)Organisationen ein gewisser Schutz für die lokalen Aktivisten verbunden war. Ähnliches gilt für El Salvador und Honduras der 80er und 90er Jahre; und letzten Endes gilt es auch für andere Länder wie etwa denen des Cono Sur während der Militärregime, Kolumbien unter den Bedingungen des schmutzigen Krieges, Brasilien möglicherweise in naher Zukunft.

Man kann die internationale Kooperation unterscheiden nach sozialen und kirchlichen Partnerschaften. Die sozialen Kooperationen stehen im Allgemeinen unter der Zielsetzung effektiver und integraler Entwicklung der materiellen Lebensbedingungen, der Promotion von Menschenrechten, dem Rechtsschutz, der Arbeit mit besonders vulnerablen Gruppen, der Organisation von Gemeinwesen und verschiedenster Formen von technologischem und personellem Consulting. Internationale Träger sind beispielsweise Brot für die Welt, Swiss Church Aid (HEKS), Church World Service, Global Ministries (Disciples of Christ, United Church of Christ, USA), Christian Aid, ICCO (Niederlande), Norwegian Church Aid und/oder eine der vielen in der Act Alliance kooperierenden Organisationen.

Inter-kirchliche Partnerschaften sind in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES in der Regel am gegenseitigen ökumenischen Lernen und an Entwicklung auf den unterschiedlichsten Ebenen, von der Kirchenleitung bis zu Einzelgemeinden, interessiert. Beispielsweise hat die Guatemaltekeische Lutherische Kirche ILUGUA eine ökumenische Partnerschaft mit der Kirchengemeinde Schramberg und der Württembergischen Landeskirche; FUMEDI hat eine Partnerschaft mit der Evangelischen Stadtgemeinde Marl. Zudem sind Kirchen der Formation WERTE fast immer in die Kooperationsnetze international arbeitender (NCC-USA, Evangelisches Missionswerk) oder transnationaler Organisationen (Weltkirchenrat, Lateinamerikanischer Kirchenrat, Lutherischer Weltbund, Reformierter Weltbund usw.) integriert. In diesem Zusammenhang erfolgt häufig Advocacy-Arbeit für Menschenrechte oder in politischen Prozessen. So haben etwa der Lutherische Weltbund und der Vatikan eine förderliche Rolle im guatemaltekeischen Friedensprozess gespielt.

Es gilt festzuhalten, dass die internationale Zusammenarbeit in dieser Formation sich grundlegend von der in den anderen Formationen unterscheidet. Weder in der sozialen noch in der kirchlichen Kooperation spielt Proselytismus eine Rolle – schon gar nicht in der vermittelten Form, dass man aus der Konversion möglichst vieler Personen »zum Glauben« auf eine verbesserte soziale Entwicklung schließt. Selbst wenn die kirchliche Kooperation zwischen lokalen Trägern in Guatemala und Kirchen in den USA auf alte missionarische Verbindungen zurückgeht (wie bei Presbyterianern und Methodisten), spielt heute das ökumenische Lernen durch gegenseitige Einladungen und das Kennenlernen der Lebens- und Arbeitsbedingungen des jeweiligen Partners die entscheidende Rolle. Es geht – in einer häufig verwendeten Metapher gesprochen – um das

Knüpfen eines weltweiten Netzes von verlässlicher christlicher Geschwisterschaft. Neben dem Projekt ökumenischer Gemeinschaft ist vermutlich die feste Einbindung der Kirchen dieser Formation in lange bestehende Denominationen ein weiterer Grund für das Fehlen von Bekehrungsmission. In diesen Strukturen kann die lokale Arbeit sich sachlich an den konkreten Bedürfnissen der Gemeindeglieder orientieren, ohne dass ständig auf Zuwachs hingearbeitet werden muss. Ähnliche Entwicklungen lassen sich übrigens bei sozial etablierten Gemeinden der klassischen Pfingstkirchen – beispielsweise der IDEC – zeigen, die weniger Wert auf Konversion von Nicht-Mitgliedern als auf innere Strukturierungsmaßnahmen und gemeindeinterne Sozialarbeit legen.

Objektive Konkurrenz ist indes möglich, wie das Beispiel der Iglesia Luterana Guatemalteca zeigt. Sie hat sich aus politischen und theologischen Gründen von der Missouri Synod getrennt und eine vollkommen neu orientierte ökumenische Arbeit begonnen. Das wäre ohne die neuen Partnerschaften mit europäischen, US-amerikanischen und transnationalen ökumenischen Partnern kaum möglich gewesen. Der Fall zeigt auch, dass es bei dieser Konkurrenz um mehr geht als den üblichen Sektenzwist. Die sehr klare Differenz zwischen den Politiken der Formationen GESETZ und MANAGEMENT (zu denen die »charismatisierte« Gemeinde der Missouri-Synod gerechnet werden kann) auf der einen Seite und denen der Formation WERTE auf der anderen Seite macht erstens deutlich, welche Herausforderung ein solcher Seitenwechsel wie der der Lutheraner in Zacapa ist und mit welchen Konsequenzen er verbunden ist. Zweitens wird auch deutlich, wie wichtig internationale (oder sehr starke lokale) Partner für eine solche Gruppe sind. Es ist für sie also von großer Bedeutung, dass es internationale ökumenische Ansprechpartner gibt, die bereit sind, verlässliche Kooperation aufzubauen.

Eine wichtige Differenz zwischen den ökumenischen und den Organisationen der Bekehrungsmission besteht darin, dass letztere nicht warten, bis sie angesprochen werden (obwohl es natürlich auch diese Form der Kontaktaufnahme gibt), sondern aktiv und teils aggressiv sich in bestehenden Strukturen präsent machen. Die ökumenischen Organisationen hingegen missionieren nicht, und schon gar nicht proaktiv; sie sind vielmehr offen für Kooperationsanfragen. Einige der ökumenischen Hilfsorganisationen sind sogar ausgesprochen säkularistisch darin, dass sie die Zusammenarbeit mit kirchlichen Trägern sozialer Projekte prinzipiell ablehnen. Bei Brot für die Welt gilt beispielsweise die Regel, dass nur strikt nicht-religiöse Entwicklungsprojekte gefördert werden.

5.2.5.4 Ökumenische Politik: Versöhnung und Engagement

Der Friedensschluss war seit 4 Jahren unterzeichnet und die Debatten über den Friedensprozess waren abgeflaut, als die katholische Bischofskonferenz das »Heilige Jahr« 2000 zum Anlass nahm, die Episkopale, die Orthodoxe, die Lutherische und die Presbyterianische Kirche sowie CIEDEG, die Comisión Justicia y Paz, die Gemeinschaft der Ordensleute (CONFREGUA) und die Casa de la Reconciliación (Haus der Versöhnung) zu einer gemeinsamen Feier einzuladen. Aus dieser Annäherung entstand zunächst das Ökumenische Forum für Frieden und Versöhnung (Foro Ecuánico por la Paz y la Re-

conciliación), das im Laufe der 2000er-Jahre im Zuge eines Monitoring einige Studien über die Erfüllung der Zusagen aus dem Friedensabkommen anfertigte.

Initiativen für soziale Versöhnung Vor allem aber ereignete sich mit den Arbeiten eine weitere institutionelle Verdichtung, so dass das Forum in Gestalt eines Christlichen Ökumenischen Rates (Concejo Ecu­m­é­n­ico Cristiano de Guatemala, CECG, 2007)¹²⁵ zur juristischen Person wurde. Diese Organisation hat zunächst einmal die normalen Ziele der interkonfessionellen Ökumene: einen Raum für gegenseitige Begegnung unter Christen verschiedener Konfessionen zu öffnen, was sich zuerst auf die Mitgliedskirchen des Foro Ecu­m­é­n­ico erstreckt. Allerdings werden nicht nur die Kirchenführer angesprochen, sondern programmatisch auch Mitglieder. In diesem Zusammenhang spielen soziale und Bildungsprogramme eine zusätzliche Rolle: Bildung in den Bereichen ökumenische Beziehungen und interreligiöser Dialog, Gewaltprävention insbesondere von Gewalt gegen Frauen, Jugendarbeit, Aids-Prävention, Gender-Gerechtigkeit und Ökologie. Kurz, im Zentrum des Engagements stehen unterschiedliche Dimensionen der religiösen Versöhnung, des gesellschaftlichen Friedens und der sozialen Gerechtigkeit. Mit diesem Programm wird die Organisation von internationalen ökumenisch orientierten Hilfsorganisationen unterstützt.¹²⁶ Besonders hervorheben sollte man den für Guatemala ungewöhnlichen Schritt, 2011 ein ökumenisches Friedensgebet für ein Ende der Gewalt zusammen mit Muslimen, Buddhisten und Maya-Priestern abzuhalten (M. Rodríguez 2011). Die Konzentration auf zwischenkirchliche Ökumene und Sozialarbeit bedeutet nicht zugleich eine Enthaltung von aktuellen politischen Themen. Das Concejo Ecu­m­é­n­ico begrüßte etwa den Beginn des Prozesses gegen Ríos Montt.¹²⁷ Im Mai 2015 äußerte der Rat zur Festnahme der korrupten Vizepräsidentin Baldetti öffentlich, dass es damit noch nicht getan sei – was auf die Forderung nach einer Untersuchung gegen den damaligen Präsidenten Pérez hinausläuft.¹²⁸ Gegen Mitte Dezember 2018 forderte der Rat den Prediger Cash Luna auf, sich in einer gegen ihn beginnenden Ermittlung wegen Geldwäsche für den

125 <https://d.facebook.com/Concejo-Ecum%C3%A9nico-Cristiano-de-Guatemala-108964302488-893/> (Zugegriffen 15.04.2019). Der Geschäftsführer des Concejo, Vitalino Similox, erklärte dem Verfasser auf Nachfrage, dass das *Concejo* aus zwei Gründen mit »c« geschrieben werde und eben nicht »consejo« heiße. Zum einen könne man aufgrund der Nachfrage auf aufmerksame Beobachter aufmerksam werden. Vor allem aber bezeichne »consejo« einen Ratschlag oder auch eine zur Beratung Dritter eingesetzte Expertengruppe. *Concejo* bezeichne im traditionellen Spanisch aber eine Versammlung von Betroffenen, die über ihre eigenen Angelegenheiten gemeinsam und autonom entscheiden, wie beispielsweise eine dörfliche Gemeindeversammlung.

126 Unterstützung von der Act Alliance, siehe ACT Alianza 2019; nach aktuellen Mitgliedschaftsinformationen (<https://actalliance.org/about/list-of-members/>, 18.12.2020) ist das *Concejo* nicht mehr Mitglied. Unterstützung von Global Ministries der United Church of Christ: https://www.globalministries.org/lac_partners_consejo_ecumenico_guatemala (Zugegriffen 15.04.2019) und vom Evangelischen Missionswerk Hamburg (EMW).

127 So eine persönliche Information seitens des damaligen Vorsitzenden vom 15.05.2013.

128 In einem Tweet vom 07.05.2015 (<https://twitter.com/emisorasunidas/status/596164537197428736>, zugegriffen 15.04.2019) heißt es, dass das Concejo Ecu­m­é­n­ico Cristiano de Guatemala der Auffassung sei, ein Rücktritt Baldettis löse die Probleme nicht.

Drogenhandel kooperativ zu zeigen.¹²⁹ In der Auseinandersetzung um die Initiative des Präsidenten Jimmy Morales für die vorzeitige Beendigung der Arbeit der Anti-Korruptions-Organisation CICIG in Guatemala bezog der Rat mit einem Communiqué ebenfalls Stellung, und zwar für die Weiterarbeit der CICIG (Aguilar 2018).

Kandidatur Similox Ein einziges Mal ist es bisher zur Kandidatur eines ökumenischen Aktivisten auf ein hohes politisches Amt gekommen. 1999 kandidierte der ehemalige Vorsitzende des CIEDEG, Vitalino Similox, bei den Präsidentschaftswahlen als Vize des Kandidaten Álvaro Colóm für die linksliberale Partei Alianza Nueva Nación (ANN). Der Generalsekretär des CIEDEG, David Son Turnil, machte keinerlei Wahlpropaganda, sondern sprach sich deutlich dafür aus, dass Christen zwar über politische Fragen diskutieren sollten, der Glaube aber nicht politisch missbraucht werden und die Trennung von Kirche und Staat gewahrt bleiben solle.¹³⁰ Es bedarf keines weiteren Kommentars, um die Differenz zur religiös-politischen Praxis der Formationen MANAGEMENT und GESETZ deutlich zu machen.

Ländliche Ordnung Der Fokus des vorliegenden Buches liegt auf Partei- und Regierungspolitik, nicht auf der kommunalen Ebene. Dennoch scheint es mir wichtig, kurz darauf hinzuweisen, dass sich in den letzten drei Jahrzehnten auf dem Land das Verhältnis zwischen Protestanten auf der einen Seite und den lokalen politischen Institutionen sowie der Katholischen Kirche auf der anderen Seite deutlich gewandelt hat. Ich beziehe mich auf das Beispiel einer Kleinstadt, in der ich seit 1985 mehrfach Feldforschungen durchgeführt habe.

Beispielhaft für einen Prozess institutioneller Etablierung mitsamt »Routinisierung des Charismas« (Weber) und Eingreifen in gesellschaftliche Prozesse ist eine unabhängige indigene Pfingstkirche. Mitte der 1980er vom einzigen Unternehmer am Ort mit nationalen Verbindungen (dank seiner Lastwagen) gegründet, war diese Kirche zunächst eine von etwa acht weltabgewandten, aber gegeneinander arbeitenden Gruppierungen. In der zweiten Generation, mit einem der Söhne an der Spitze, hat die Kirche eine große, staatlich anerkannte Grundschule im Dorf etabliert und ein Tagungszentrum eröffnet, welches auch für nicht-christliche Gruppen wie etwa Gewerkschaften zur Verfügung gestellt wird. Der Fokus liegt nicht mehr auf Konversion – im Ort ist mit einem Gleichgewicht zwischen Katholiken und Protestanten ohnehin eine Sättigung eingetreten –, er liegt vielmehr auf lebenswerter Gestaltung des Ortes, die auch die Integration von Marginalisierten ermöglicht. Die Praxis hat sich peu à peu von JENSEITSHOFFNUNG auf WERTE DES REICHES GOTTES verschoben.

Ganz ähnlich hat sich auch das Verhältnis der am Ort ansässigen religiösen Organisationen untereinander verändert. Wie in anderen Orten des Hochlandes auch, hat sich hier ein protestantischer Pastorenrat gebildet, um die lokalen Arbeiten zu koordinieren. Im lokalen Rat sind 12 von 18 Pastoren vertreten. Davon stammen die meisten aus Historischen und evangelikalen Kirchen sowie aus einigen etablierten Pfingstkirchen.

129 <https://elperiodico.com.gt/nacion/2018/12/10/concejo-ecumenico-cristiano-pide-a-cash-luna-poner-se-a-disposicion-de-investigaciones/> (Zugegriffen 15.04.2019).

130 [https://www.guatemala.de/Fijate/Archiv/99/FI\]191_A10.html#C19_2](https://www.guatemala.de/Fijate/Archiv/99/FI]191_A10.html#C19_2) (Zugegriffen 15.04.2019).

Nicht vertreten sind unter anderem zwei Neopfingstkirchen und eine »Narco-Kirche« (dazu weiter unten 8.8). Das Verhältnis zur Katholischen Kirche hat sich beruhigt, ist aber nicht vollkommen spannungsfrei. Neben gelegentlichen Kooperationen – wie der Mitarbeit an der Gestaltung des Stadtparks vor dem Katholischen Kirchengebäude – kann auch Streit aufkommen, etwa um die öffentliche Repräsentation durch Umzüge oder Prozessionen. Alles in allem aber scheint sich eine mehr oder weniger friedliche Koexistenz der Konfessionen zu etablieren und das kommunale Gemeinwohl für die beteiligten religiösen Akteure an Gewicht zu gewinnen.

Ein Faktor, der auf dem Land kommunalen Zusammenhalt über alle religiösen Grenzen hinweg geradezu erzwingt, ist die Bedrohung von Kommunen durch Bergbau- und Plantagenkonzerne, die sich das Land der örtlichen Bauern sowie das Kommunalland der Gemeinden meist widerrechtlich aneignen und die Anwohner vertreiben oder auch deren Wasserressourcen erschöpfen und verschmutzen. Diese rurale Problematik verdiente eine längere Abhandlung, da sie in vielen lateinamerikanischen Ländern, wie beispielsweise Mexiko, unerträgliche Formen angenommen hat.

Für die Akteure der Formation WERTE ist sie wichtig genug, um in Bildungsprogrammen thematisiert zu werden.

5.2.5.5 Bildungsinstitutionen: Emanzipation

Von katholischer Seite wurden überall auf dem Kontinent schon in der Kolonialzeit konfessionelle Universitäten und Schulen errichtet.¹³¹ Mitte des 20. Jahrhunderts wurde ein Großteil der Kinder der städtischen Mittelschicht in katholischen Schulen unterrichtet.¹³² Der Historische Protestantismus hat in der Regel überall in Lateinamerika Missionsschulen gebaut, die liberalen Bildungsidealen entsprachen und gelegentlich, wie in Guatemala, mit den führenden Liberalen koordiniert waren. Aus diesen Aktivitäten entstanden Schulen in Städten und auf dem Land sowie theologische Ausbildungsstätten.¹³³

Mit dem Bildungsboom der letzten Jahrzehnte und der privaten Gründungswelle im universitären Bildungssektor stehen die theologischen Ausbildungsstätten vor der Alternative, weiter konfessionelle und auf den Pastorenberuf ausgerichtete »*Seminarios*« zu bleiben oder sich in Privatuniversitäten zu verwandeln, was meist ohne viel Aufhebens möglich ist, wie wir bei der Formation MANAGEMENT gesehen haben. Den Weg zur Privatuniversität, der Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), hat das kontinental arbeitende Seminario Bíblico Latinoamericano in San José, Costa Rica, gewählt.

Die presbyterianische und die mennonitische Ausbildungsstätte in Guatemala sind Seminare geblieben. Das mennonitische Seminar »Semilla« hat weiterhin eine beachtliche Bedeutung in der Formation WERTE. Der Weg zur Universität ist ebenfalls für indigene Ausbildungsinitiativen offen, wie wir unten noch skizzieren.

131 Die Universidades Pontificias beispielsweise; in El Salvador und Nicaragua die Universidades Centroamericanas; in Guatemala die Universidad Rafael Landívar und neuerdings die Universidad del Istmo, betrieben vom Opus Dei. Zur Entwicklung der Bildungslandschaft in Lateinamerika siehe Schäfer 2004a.

132 Zum folgenden García Vetortorazzi 2015, 14-15.

133 In Guatemala etwa das Seminario Presbiteriano in Retalhuleu, in Brasilien die Lutherische Theologische Hochschule in São Leopoldo.

Semilla Die mennonitische Kirche – eine Organisation aus der alten Tradition der Friedenskirchen – kam 1972 nach Guatemala. Sie ist eine unter mehreren anabaptistischen Gruppierungen in Mittelamerika und Mexiko. Die etwa zehn nationalen »Konferenzen« gründeten mit Semilla in den frühen 80er Jahren in Guatemala ein zentrales Ausbildungsinstitut für pastorale Dienste. Das Institut bzw. die Konferenzen, die es vertritt, sind eingebunden in ein internationales Netz mennonitischer Organisationen.¹³⁴ Die Praxis des Seminars ist dennoch nicht konfessionell fokussiert, sondern ökumenisch offen. So unterhält Semilla beispielsweise enge Kontakte zur ökumenischen Universidad Bíblica in Costa Rica und mit deren transnationalem Netz.

In ökumenischem Geist wird auch ein achtwöchiger Spanisch-Sprachkurs (CASAS) für Nordamerikaner und Europäer angeboten, der zugleich in die Probleme sozialer Ungleichheit, die Maya-Kultur, die Entwicklungsthematik, das religiöse Szenario und praktische Friedensarbeit in Guatemala einführt. Ein kleiner Verlag produziert Literatur zu theologischen Themen »aus lateinamerikanischer Perspektive« sowie zur Friedensarbeit. Ein Tagungszentrum für maximal 50 Personen richtet, unter anderem, internationale Begegnungen aus.

Die Website¹³⁵ hat im Gegensatz zu denen der Formation MANAGEMENT überhaupt keinen Business-Appeal und wirkt altmodisch. Betont wird die Identifikation der Institution mit der guatemalteckischen Kultur. Ein einfaches Emblem verbindet ein Kreuz, die Taube des Heiligen Geistes und einen Maiskolben, dem Symbol für indigene Kultur. Die Seite ist nicht auf eine Person hin konzipiert, sondern präsentiert die im Institut arbeitenden Personen als Team.

Kurz, die Institution bietet auf eine unprätentiöse Weise eine bodenständige und sozial engagierte theologische Ausbildung für Interessierte aus allen Konfessionen und gesellschaftlichen Klassen. Frequentiert wird sie von Menschen aus den unteren und der Mittelklasse. Theologisch und pädagogisch steht Semilla der Tradition Paulo Freires nahe. Die Gesellschaftsdiagnose weist die soziale Ungerechtigkeit aus, wogegen die theologische Ausbildung den Akzent auf Gerechtigkeit und Frieden setzt.

CEDEPCA Das Centro Evangélico de Estudios Pastorales en Centroamérica (CEDEPCA)¹³⁶ ist eine interkonfessionelle, ökumenisch orientierte Bildungsorganisation mit einem um Gender-Pastoral, interkulturelle Begegnung und Katastrophenhilfe erweiterten Aktionsprogramm. CEDEPCA ist ein Beispiel für Organisationen, die sich seit den 1970er Jahren aus dem Evangelikalismus heraus entwickelt haben und im Laufe der Jahre ein Profil angenommen haben, das sie in der Formation WERTE positioniert.

Die Wurzeln des Zentrums gehen zurück auf die Arbeit der InDepth Evangelism-Initiative in Costa Rica während der 1960er Jahre und das gegen Ende jenes Jahrzehnts

134 In den USA: Lancaster Conference, Conservative Mennonite Conference, Mennonite Brethren, Franconia Conference und Brethren in Christ. Siehe vor allem das Mennonite Central Committee: www.mclca.org/mcc/ (Zugegriffen 18.04.2019); aus Kanada Evangelical Mennonite Conference (Canada).

135 Website: <https://semillagt.org/seminary/> (Zugegriffen 18.04.2019).

136 Zentrum für pastorale Studien in Zentralamerika, <https://cedepca.org/en/> (Zugegriffen 14.04.2019). Siehe auch Kinsler 2008, 191ff.

einsetzende Interesse der Evangelikalen der zweiten und dritten Generation am sozialen Kontext. Dieses Interesse wurde in theologischen Bildungsstätten reflektiert und vertieft. Am Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL, später Universidad Bíblica) führte dies zu einer befreiungstheologischen Wende Anfang der 1970er Jahre. Als Reaktion darauf gründeten Dissidenten das Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP, Lateinamerikanisches Zentrum für pastorale Studien) unter der Leitung von Orlando Costas, einem ursprünglich evangelikalen, sich aber immer stärker ökumenisch orientierenden Theologen. CELEP legte – ähnlich dem SBL, aber weniger befreiungstheologisch als vielmehr gemeindeorientiert – ein pastorales Programm auf, das sich an den Spezifika des sozialen Kontextes in Lateinamerika orientierte: Bibelininterpretation vom Lebenskontext der Marginalisierten aus, Mobilisierung der gesamten Gemeinden für kirchliche Aufgaben und ökumenische Ausrichtung auf die Weltkirche. Eine Gruppe zentralamerikanischer Aktivisten des CELEP – zum Teil Studierende des SBL – gründeten im September 1985, noch während des Krieges, in Guatemala mit Unterstützung der presbyterianischen Kirche eine halbautonome Dependenz, CEDEPCA. 1998 wurde CEDEPCA unabhängig.

Es fällt auf, dass der Frauenanteil von 2 zu 8 bei der Gründungsversammlung sich bis heute deutlich verstärkt hat auf 3 zu 1 in der Direktion und 7 zu 1 im operativen Team. Die Frauenarbeit hat in CEDEPCA einen hohen Stellenwert. Sie ist klar emanzipatorisch orientiert, aus der Perspektive »eines befreienden Glaubens«. Ziel ist es, die Frauen zu ermächtigen, patriarchale und androzentrische Strukturen aufzubrechen und gleichberechtigte Beziehungen zu etablieren. Mit der Option für Emanzipation steht die Organisation in deutlicher Spannung zur evangelikalen Alianza Evangélica de Guatemala.

Das Programm für Katastrophenprävention und -hilfe kombiniert kontinuierliche Unterstützung von marginalisierten Bevölkerungsgruppen (z.B. Wasserfilter, Informationsseminare) mit Ad Hoc-Einsätzen in Katastrophenfällen wie dem Wirbelsturm Stan 2005 oder dem Ausbruch des Vulkans Fuego 2018. Materielle Hilfe – koordiniert mit Organisationen der Act Alliance – wird verbunden mit ärztlicher, psychologischer und geistlicher Unterstützung.

Die theologische Bildungsarbeit richtet sich nicht primär an künftige Pastoren, sondern an engagierte Laien. Ziele sind unter anderem die Herausbildung von Leitungskompetenz (*liderazgo*) und kritischem Denken. Daraus folgt für den Umgang mit der Bibel das Bildungsangebot »kontextorientierte Bibelexegese«. Darüber hinaus soll die Kompetenz herangebildet werden, pastorale Programme mit sozialen Effekten zu entwickeln, die auf die Herausforderungen der Gesellschaft mit einer transformierenden Praxis im Sinne von Gerechtigkeit und Inklusion antworten. In der Tradition der Befreiungstheologie ist die zentrale religiöse Überzeugung in der Organisation ein »befreiender Glaube«, der sich auf Engagement für »ein erfülltes Leben« für Alle und einen »Frieden in Gerechtigkeit« ausrichtet.¹³⁷ Dieses Ziel verbindet sich mit der Aufdeckung von Ungerechtigkeit und mit dem Schutz für die Diversität der Schöpfung Gottes. Das schließt ein, dass Frauen und Männer in gleicher Weise als Ebenbild Gottes aufgefasst

137 Zur Vision und Mission: <https://cedepca.org/en/our-mission/> (Zugegriffen 20.04.2019).

werden, was auf Engagement für Emanzipation und effektive Gleichstellung sowie gegen männliche Gewalt hinausläuft. Zudem wird ein Geist des Dialogs und der Kooperation gepflegt mit allen christlichen Konfessionen sowie anderen Kulturen und Weltanschauungen, was in Guatemala vor allem die Maya-Religion meint.

Die Website von CEDEPCA ist teamorientiert angelegt und verweist grafisch auf die dialogische Lernform der Gruppengespräche und auf gemeinschaftliche Tätigkeiten aus dem Leben der indigenen Bevölkerung, ohne allerdings folkloristisch zu sein. Die Seite bietet knappe und sachbezogene Information über die Programme und das Selbstverständnis der Organisation. Sie weist – trotz der immer noch problematischen Menschenrechtslage in Guatemala – alle Team- und Leitungsmitglieder mit Foto und Namen aus. Schließlich enthält eine Nachrichtenseite für verschiedene Arbeitsbereiche relevante Informationen.¹³⁸ Ein starker Schwerpunkt liegt derzeit auf Veranstaltungen mit dem Ziel, die in Guatemala grassierende Gewalt gegen Frauen zu beenden. Dazu kommen Anleitungen für Liturgien oder auch für die Stärkung von Resilienz im Falle von Katastrophen. Eine englischsprachige Version der Website und die Versendung von Rundschreiben auf Englisch entsprechen den starken Verbindungen der Organisation in die USA und nach Kanada.

CEDEPCA verfügt nicht zuletzt dank des Partnerschaftsprogramms »*Encuentros Culturales*«¹³⁹ über ein dichtes Netz von Kontakten zu Gemeinden, Denominationen und NGOs in den USA. Zudem ist CEDEPCA in den USA als Non Profit-Organisation registriert.¹⁴⁰ Im Zusammenhang der Katastrophenhilfe ist die Organisation zudem Mitglied in der ökumenischen Act Alliance.¹⁴¹ Das theologische Ausbildungsprogramm wird mit der Universidad Bíblica Latinoamericana in San José, Costa Rica, koordiniert, einer der wichtigsten ökumenischen Ausbildungsstätten in Lateinamerika. Diese Verbindung vertieft die »orthopraktische« theologische Ausrichtung der Organisation.

Indigene Universitäten Im Zuge einer Revitalisierung indigener Kulturen und Religionen in Lateinamerika in den letzten ca. 30 Jahren¹⁴² hat sich in Guatemala aus der Maya-Bewegung eine Bildungsinitiative entwickelt, die in den lokalen Zentren von einigen der etwa acht indigenen Sprachgruppen spezifische Maya-Universitäten aufbauen. Diese Entwicklung vollzieht sich zum Teil in Kooperation mit protestantischen Organisationen, insbesondere den Maya-Presbyterien, der CIEDEG und der Mennonitischen Kirche (dazu am Ende dieses Abschnittes).

Die beiden bisher stärksten Institutionen sind die der Ixil (Gründung 2011) und der Kaqchiquel (Gründung 2014).¹⁴³ Wir werden hier paradigmatisch die Arbeit der Ixil-

138 Nachrichten: <https://www.ceedepca.org/es/noticias> (Zugegriffen 20.04.2019).

139 Kulturelle Begegnungen: www.ceedepca.org/es/programas/encuentros-interculturales (Zugegriffen 20.04.2019)

140 Dependance in den USA: www.ceedepca.org/en/who-we-are/ceedepca-usa (Zugegriffen 20.04.2019)

141 Act Alliance: <https://actalliance.org/about/members/centro-evangelico-de-estudios-pastorales-en-centro-america-ceedepca/> (Zugegriffen 20.04.2019).

142 Cleary und Steigenga 2004; Montejo 2005; Interview des Autors mit Vitalino Similox, 12.02.2013.

143 Für die Ixil Universität: www.uitc-edu.org/fileadmin/user_upload/Imagenes/FOTOS_Newsletter/mai_2014/Universidad_Ixil_2014_Por_que_la_Universidad_Ixil.pdf; https://www.facebook.com/pg/UniversidadIxil/about/?ref=page_internal; <https://www.prensalibre.com/ciudades/quiche/universidad-ixil-forma-nuevos-lideres-0-1034896520/>; <https://www.telesurtv.net/opinion/Guatemala-Se-levanta>

Universität skizzieren. Die Ixil sind in besonderem Maße Opfer des *Counter insurgency*-Krieges geworden, und ihr Siedlungsgebiet ist heute Operationsareal transnationaler Rohstoffkonzerne. In diesem Kontext wurde in Anknüpfung an das Friedensabkommen und die dort verbrieften Rechte der indigenen Völker an einem Konzept für höhere Ausbildung der indigenen Jugend gearbeitet. In dieser Arbeit kamen die schon seit längerer Zeit erfolgenden Forschungen indigener Intellektueller zur Wiedergewinnung alter Wissensbestände der Maya und die Teilhabe indigener Mittelschicht am Bildungsboom zusammen mit der Notwendigkeit der Reorganisation der indigenen Gemeinden und deren Lebensgrundlagen nach der militärischen Strategie der verbrannten Erde.¹⁴⁴

Die Universidad Ixil entwickelte aus diesen Anforderungen und Ressourcen ein Programm zur Ausbildung von Studierenden, das zwar anerkannte Bildungstitel (*Licenciatura* und *Técnico*, entsprechend der deutschen Fachhochschule) vergibt, aber auch für eine weiter bestehende regionale Bindung der Ausgebildeten sorgt. Auf dem Hintergrund einer allgemeinen Propädeutik in Maya-Weltanschauung – besonders ausgeprägt in der Kaqchiquel-Universität – werden drei Ausbildungsgänge angeboten: Administration von natürlichen Rohstoffen aus Perspektive des Gemeinwesens; praktische Landwirtschaft als materielle Basis der Maya-Zivilisation; und Jura mit vergleichenden Studien zwischen traditionellem Maya-Recht und national geltendem guatemaltekischen Recht. Dieser dritte Studiengang dürfte besonders wichtig werden, wenn es in Zukunft stärker darum geht, die Operationen transnationaler Rohstofffirmen, deren Gewaltanwendung und die indigene Opposition dagegen auf rechtllichem statt auf gewaltsamem Wege zu regeln. Die Methodik der Ausbildung ist partizipativ, orientiert am Gemeinwesen und kritisch in dem Sinne der Pädagogik der Befreiung von Paulo Freire. Mündliche Erarbeitung von Inhalten wird der schriftlichen vorgezogen; Feldforschung in den Ixil-Gemeinden gehört zum üblichen Curriculum; und von den Studierenden wird ein Sozialdienst in ihren Gemeinden erwartet. Das Ausbildungsziel ist Kompetenz, zur Lösung der praktischen Probleme der Ixil-Gemeinden beizutragen. Websites gibt es nicht; notwendig ist die regionale Kommunikation, wofür Facebook hinreichend ist.

Kooperationen bestehen auf nationaler Ebene mit einem in der Entwicklung befindlichen Netzwerk interkultureller Universitäten, mit der Fakultät für Landwirtschaft der staatlichen Universität San Carlos sowie mit Stiftungen wie der FundaMaya¹⁴⁵. Internationale Kooperationen existieren mit ökumenischen Hilfsorganisationen wie Global

-Universidad-Ixil-sobre-cenizas-de-la-represion-militar-20150309-0050.html; www.mcclaca.org/es/pensando-en-colectivo-la-universidad-ixil-y-su-apuesta-por-una-educacion-liberadora/ (Zugegriffen auf alle 18.04.2019). Für die Kaqchiquel Universität: <https://universidadmayakaqchikel.weebly.com/uploads/4/2/7/2/42729367/umayakaqchikel-briefinformativo.pdf>; https://www.facebook.com/pg/universidadmayakaqchikel/about/?ref=page_internal; https://www.globalministries.org/maya_a_kaqchikel_university (Zugegriffen auf alle 18.04.2019).

144 Dazu die Daten des Projekts »Guatemala: Operación Sofia. Environmental violence and genocide in the Ixil Triangle« von Forensic Architecture (Weizman et al. 2014).

145 <https://www.fundamaya.org/> (Zugegriffen 18.04.2019).

Ministries oder Mennonite Central Committee¹⁴⁶ sowie mit verschiedenen Universitäten – auch protestantischen! – in Lateinamerika, den USA und Italien.

Die Entwicklung der indigenen Universitäten im interreligiösen Dialog mit protestantischen Partnern ist deutlich gekennzeichnet von den indigenen Erfahrungen mit ethnischer Diskriminierung, sozio-ökonomischer Marginalisierung und militärischer Gewaltanwendung – kurz, von der objektiven Position der indigenen Bevölkerung in der guatemaltekischen Gesellschaft. Diese Position teilen sie mit Akteuren, die eine »Gegengesellschaft von unten« bauen wollen.

5.2.5.6 Gegengesellschaft von unten: autonome Organisation

Während die in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES bisher beschriebenen Organisationen institutionell relativ gut etabliert und öffentlich wirksam sind, soll hier noch ein kurzer Blick auf Akteure geworfen werden, die mit den »Werten des Reiches Gottes« mindestens teilweise übereinstimmen, aber institutionell und im Blick auf ihre Glaubensüberzeugungen dennoch höchst heterogen sind. Zwar zeitigen die meisten von diesen Organisationen und Gruppierungen keine direkten und öffentlich spürbaren politischen Effekte. Dennoch ist es sinnvoll, einen Blick auf sie zu werfen.

Justicia y Paz Ein guatemaltekisches Beispiel für eine solche Basisgruppe aus dem Umfeld der Katholischen Aktion ist das 1977 gegründete Comité pro Justicia y Paz (Komitee für Gerechtigkeit und Frieden), dem auch Aktivisten aus dem Historischen Protestantismus angehörten, nicht zuletzt die presbyterianische Theologin und Poetin Julia Esquivel. In einer Situation des aufflammenden Aufstandes gegen die Diktatur bezog das Komitee klar Stellung »für die Armen«, wies Doppelmitgliedschaften mit dem politisch aktiven Comité de Unidad Campesina (CUC, Komitee für die Einheit der Bauern) auf und engagierte sich für die befreiungstheologische Katechese zusammen mit indigenen Katecheten im westlichen Hochland. Nach schweren Folterungen einiger seiner Mitglieder und der Ermordung mehrerer hundert Katecheten musste das Komitee ins Exil gehen und gab dort einen der Impulse zur Gründung der Iglesia Guatemalteca en el Exilio (Guatemaltekische Kirche im Exil).¹⁴⁷ Für diese Gruppe waren »Werte des Reiches Gottes« wie soziale Gerechtigkeit Orientierungspunkte für eine Existenz als Gegengesellschaft in Opposition zur Diktatur.

Unter den heutigen Bedingungen sind Gruppen mit einer gegen-gesellschaftlichen Praxis nicht mehr gezwungen, sich mit der gleichen Radikalität wie damals zu organisieren. Protestantische und ökumenische Basisgruppen finden ihre Aktivisten vor allem im Historischen und im indigenen bzw. afroamerikanischen Protestantismus sowie in der unabhängigen Pfingstbewegung. Bei der Organisation von Basisgruppen spielt weniger die konfessionelle Zugehörigkeit als eine übergreifende Gemeinsamkeit die

146 www.mcclaca.org/es/pensando-en-colectivo-la-universidad-ixil-y-su-apuesta-por-una-educacion-liberadora/; https://www.globalministries.org/maya_kaqchikel_university (Zugegriffen 18.04.2019).

147 Interview (07.02.2013) und viele Gespräche seit den 1980ern mit Julia Esquivel und anderen Vertretern des Komitees. Dokumente zur Geschichte von Justicia y Paz in der Princeton University Digital Library: http://publ.princeton.edu/collection.php?c=pudl0066&sort=title&rpp=14&topic_f=Comite%CC%81%20Pro%20Justicia%20y%20Paz%20de%20Guatemala&contrib_f=Comit%CC%81%20Pro%20Justicia%20y%20Paz%20de%20Guatemala (Zugegriffen 23.04.2019).

entscheidende Rolle. Diese Gemeinsamkeit liegt darin, dass die Akteure ihre gesellschaftliche Position in der Unterschicht und unteren Mittelschicht reflektieren und als religiös relevant wahrnehmen. Das gilt selbstverständlich auch für Personen aus der Mittelschicht, die gelegentlich als »organische Intellektuelle« (Gramsci) die Mobilisierung unterstützen. Aus der Reflexion der gesellschaftlichen Struktur und der eigenen Position darin entwickeln die Gruppen dieser Formation eine Theologie und religiös-politische Praxis »von unten«. Da die Gesellschaft aus dieser Sicht von »denen oben« beherrscht wird, bekommt die Organisation von eigenen Projekten den Charakter von Gegengesellschaft (wenn sie nicht von Anfang an durch eine auf das Jenseits fixierte und entsolidarisierende Religiosität konterkariert wird). Die kollektive Gestalt, die solche gegengesellschaftlichen Projekte annehmen, sollte man allerdings in symbolische und konkret sozio-politische Praxis unterscheiden.

Symbolischer Protest Die symbolische Konstruktion von Gegengesellschaft findet sich – wenn man genau hinschaut – in kleinen, unabhängigen Pfingstkirchen der Unterschicht, die weder der Logik der Formation GESETZ noch der der Formation JENSEITS-HOFFNUNG gehorchen. Bereits in der Feldforschung während des Krieges konnten wir kleinere Kirchen beobachten und Mitglieder interviewen, die als Ursache des gesellschaftlichen Misere nicht die zeitliche Mechanik des herannahenden Weltendes nannten, sondern »die Reichen«, »die Großgrundbesitzer«, »das Militär« und so weiter. Bei einer solchen Ursachenzuschreibung artikuliert sich die religiöse Praxis als symbolisch verklausulierte Opposition gegen diese Akteure und ihre Machenschaften.

Heute haben sich gegenüber der Zeit des Krieges religiöse Sprache und Praktiken verändert. Die Zahl kleiner Gruppen, die nicht von großen Denominationen kontrolliert werden, hat stark zugenommen. Sie bilden heute den Großteil der etwa 1.100 registrierten protestantischen Kirchen in Guatemala.¹⁴⁸ Viele der kleinen Kirchen sind allerdings nicht einmal registriert, wie etwa »Jesús nuestra fortaleza« (Jesus unsere Stärke) von Doña Rosa in einem Slum. Zusätzlich entwickeln sich Gemeinden größerer Pfingstkirchen – vor allem der Iglesia de Dios del Evangelio Completo – in die Richtung symbolischer und, nachfolgend auch, sozialer Konstruktion von Gegengesellschaft.¹⁴⁹ Vielfach sind es soziale Maßnahmen in der Nachbarschaft, wie der Einsatz für die Installation von Wasser oder Strom, die die Gemeinden von einer rein symbolischen Demonstration von Gegengesellschaft zum sozialen Engagement motivieren (D. Smith und Grenfell 1999, 9).

Als ein möglicher religiöser Diskurs der symbolischen Konstruktion einer Gegengesellschaft kann der Ansatz von Doña Rosa betrachtet werden. Sie unterhält seit 8 Jahren selbständig eine Wellblechkirche von ca. 25 Quadratmetern an einem Abhang. Im Gespräch setzt sie sich dezidiert ab von der Theorie der Endzeit und der baldigen Wiederkunft Christi. Stattdessen komme es darauf an, Jesus als eine Kraftquelle für den gemeinsamen Kampf gegen die Leiden der Armut zu erfahren. Deshalb der Name ihrer Kirche: »Jesus unsere Kraft«. Interessant ist der Plural: nicht »meine« Kraft, wie

148 <http://uip.mingob.gob.gt/wp-content/uploads/2017/03/Numeral-29-Iglesias-Evang%C3%A9licas-Inscripciones-Agosto-2018.pdf> (Zugegriffen 29.03.2019).

149 Siehe dazu Waldrop o.J.

in der Formation MANAGEMENT, sondern die kollektive Kraft der Gemeinde, an der die einzelnen Gläubigen teilhaben. Dazu gibt es jeden Abend in ihrem Gottesdienst Gelegenheit. Glossolalie und Prophetie werden in Kirchen wie »Jesús nuestra fortaleza« in Fortführung der alten Tradition charismatischer Legitimierung praktiziert als eine symbolische Wiedererlangung von Sprachfähigkeit und »Stimme« der mundtot Gemachten. Mit dem rituellen Geschehen in MANAGEMENT-Organisationen hat das überhaupt nichts tun. Ähnlichkeiten können nur aus einer naiven semiotischen Sicht behauptet werden.

Der symbolisch-religiöse Protest in der Unterschicht unterstützt eine kommunitaristische Gemeindebildung, bei der die Gemeinde selbst und die solidarischen Beziehungen nach innen bereits die religiös-symbolisch konstruierte Gegengesellschaft sind. In diesem Rahmen spielen Frauen und Familien eine zentrale Rolle. Durch die rituelle Ermächtigung wird die Frau, beispielsweise als Prophetin, in ihrer faktischen Rolle als Familienoberhaupt gestärkt und durch die religiöse Disziplin wird – wie häufig beobachtet – die familiäre Ökonomie verbessert. Dies ist allerdings ein sekundärer Effekt einer religiösen Praxis, nicht das Ergebnis einer programmatischen Familienorientierung. Es ist keine »Familienideologie«, wie sie als politisches Instrument von den Akteuren der Formationen GESETZ und MANAGEMENT eingesetzt wird. Soziale Effekte über die Gemeinde- bzw. Familiengrenze hinaus ergeben sich eher okkasionell, beispielsweise wenn Gemeinschaftsprojekte einer Nachbarschaft anstehen, wie eine Wasserleitung oder Wegbefestigung. Damit ist der Übergang von der symbolischen Konstruktion zum sozialen Engagement fließend, je nach den sich ergebenden Gelegenheiten.

Bei den Akteuren, die in konkreten Aktionen an einer religiös motivierten Gegengesellschaft arbeiten, ist das anders.

Gesellschaftsveränderung Eine Praxis im Interesse konkreter Gesellschaftsveränderung findet sich bei katholischen Basisgemeinden sowie bei Gruppierungen im Historischen, im indigenen und im afroamerikanischen Protestantismus, gelegentlich auch in Pfingstkirchen (wie der IDEC). Es handelt sich um kleine Aktivistengruppen in Gemeinden oder in Zusammenarbeit mit sozialen Bewegungen, die aus christlicher Motivation heraus agieren. Das Themenfeld des Engagements ist divers: gerechte Verteilung der Ressourcen und Lebenschancen, volle Anerkennung aller ethnischen Gruppen, Gleichberechtigung der Geschlechter oder Akzeptanz unterschiedlicher sexueller Orientierungen.

Die religiösen Dispositionen sind häufig geprägt von einer Orientierung an der Gerechtigkeitspredigt Jesu und der alttestamentlichen Propheten sowie vom Versuch, die entsprechenden Werte in der Alltagspraxis und idealerweise in der Gesellschaft situativ zu verwirklichen. Die theologische Reflexion findet häufig nach dem Muster der Basisgemeinden als partizipative, nicht-autoritäre Bibelinterpretation statt. Sie kann zusätzlich auch die Wiedergewinnung ethnischer religiöser Quellen zum Gegenstand haben. Die Legitimationsmuster sind in der Regel rational. Initiativen zu konkreter Gesellschaftsveränderung oder auch nur zum Schutz bestehenden Besitzes marginalisierter Bevölkerung, wie etwa von Anbaufläche oder Siedlungsgebiet, erfolgen allerdings häufig ohne klare theologische Linie. Sie sind häufig vielmehr motiviert durch die Notwendigkeit spontaner Organisation von Dorfgemeinschaften oder gefährdeter

Gruppen, etwa durch Hassverbrechen bedrohte Homosexuelle. Man kann vielleicht am besten von einer themen- oder problemorientierten Ad Hoc-Ökumene sprechen.¹⁵⁰

Eine kirchliche Organisationsform wie die katholischen Basisgemeinden und formelle theologische Reflexion wie die Theologie der Befreiung haben die protestantischen Basisgruppen meist nicht. Sie sind aber in aller Regel offen für Kooperation mit katholischen oder auch rein indigenen Basisgruppen sowie mit ökumenischen Dachverbänden. Auch die Übergänge zu nicht-religiösen Protestinitiativen sind fließend, wie man heute beispielsweise an Bauernprotesten beobachten kann und zeitgeschichtlich an den Flüchtlingsgemeinschaften während des Krieges.

CPR und Bauernproteste Während der 1980er Jahre flüchtete bedrohte indigene Zivilbevölkerung vor den Gräueltaten des Militärs in das unwegsame und abgelegene Bergland des Ixcán in der Nähe Mexikos und organisierte sich dort in Comunidades Populares de Resistencia (CPR, Gemeinden des einfachen Volkes im Widerstand), wo sie noch bis in die 1990er Jahre vom Militär unter anderem mit Bombenangriffen verfolgt wurden.¹⁵¹ In diesen Gemeinden spielten religiöse Basisakteure und deren spontane Aktivität eine wichtige Rolle.

Heute kommt es häufig zu spontaner Mobilisierung, bei der auch religiöse Aktivist*innen verschiedenster Konfessionen eine Rolle spielen, anlässlich der Eingriffe extraktiver Industrie in bäuerliche Siedlungs- und Wirtschaftsgebiete, bei denen sehr häufig kriminelle Gewalt angewendet wird und in die oft die guatemalteckische Oligarchie verwickelt ist (Aguilar-Støn und Bull 2016). Auch guatemalteckische Sozialwissenschaftler verweisen im Zusammenhang mit extraktiven Mega-Projekten auf eine Mitarbeit ökumenischer Aktivist*innen an der sozialen Mobilisierung (Dary 2018b, 12-13). Ein bekannter Fall ist die Gemeinde La Puya, in der auch die Bewegung M4 (Movimiento Mesoamericano contra el Modelo Extractivo Minero) engagiert ist.¹⁵² Ein Journalist berichtet, dass die Einheit der Protestbewegung auch dadurch gestärkt wird, dass die katholischen Priester und protestantischen Pastoren dem Protest Räume für Debatten und Organisation zur Verfügung stellen.¹⁵³ Nicht nur örtliche Pastoren sind in der Stärkung der Anwohner involviert, sondern auch das friedenskirchliche Mennonite Central Committee.¹⁵⁴ Allerdings ist auch deutlich, dass die Katholische Kirche wesentlich stärker involviert ist als protestantische Kirchen, insbesondere auch offiziell. Ohnehin spielen die nach der Repression in den 80er Jahren geschwächten Reste der Befreiungstheologie immer

150 ...im Sinne der *issue orientation* in der Forschung zu sozialen Bewegungen.

151 Siehe die Anzeige von CIEDEG aus dem Jahre 1993 in den Princeton University Digital Library: CPR CIEDEG denuncia of bombings : Topic 132: <http://puddl.princeton.edu/sheetreader.php?obj=v979v4337> (Zugegriffen 23.04.2019).

152 Zu den Protesten der Mittelamerikanischen Bewegung gegen das Modell des extraktiven Bergbaus: <https://movimientom4.org/2018/03/la-puya-un-ejemplo-de-resistencia-pacifica-contra-la-minera-en-guatemala/> (Zugegriffen 23.04.2019).

153 Oswaldo J. Hernández: La Puya, resistencia de mujeres a la megaminería. In: Prensa Indígena. Guatemala. 31.05.2014. https://www.prensaindigena.org/web/index.php?option=com_content&view=article&id=5886:guatemala-la-puya-resistencia-de-mujeres-a-la-megamineria&catid=86:noticias&Itemid=435 (Zugegriffen 22.04.2019).

154 Siehe <https://movimientom4.org/2015/02/resistencia-minera-lecciones-de-guatemala-y-mexico/> (Zugegriffen 23.04.2019).

noch eine gewisse Rolle für sozial engagierte Personen. In einem Interview 2013 schilderte mir ein Gewerkschafter sein Engagement in einer katholischen Basisgemeinde als das einzige, was für ihn religiös in Frage käme.

Die Tatsache, dass die auf ökonomische und politische Verhältnisse bezogene Mobilisierung »von unten« im Gegensatz zu den 1970er Jahren fast nur noch als Reaktion gegen die Verletzung von verbrieften Rechten und ohne eine systemverändernde Utopie erfolgt, zeigt, dass die Hegemonie des neoliberalen Kapitalismus ungebrochen ist. Mit der kontinuierlichen Drehung nach rechts in den letzten Legislaturperioden dürfte sich das kaum ändern. Es ist eher damit zu rechnen, dass die Rechte der verarmten und arbeitenden Bevölkerung noch weiter geschleift werden.

Urban tribes/Homosexuelle Zudem zeichnet sich ab, dass auch die kulturelle Gestaltungsfreiheit des privaten Lebens wieder zurückgefahren wird. Damit sind religiöse Organisationen, die nach dem Modell von »urban tribes« funktionieren, für diesen Bereich gesellschaftlicher Praxis von Bedeutung. In Brasilien entstehen beispielsweise sogar Pfingstkirchen für Surfer. Gesellschaftlich wichtiger sind allerdings religiöse Organisationen von und für sexuelle Minderheiten, die der reaktionären Kulturpolitik der Formationen GESETZ und MANAGEMENT die Stirn bieten. In Guatemala ist das Mobilisieren und Organisieren dieses Protest- und Gestaltungspotenzials aufgrund generalisierter und habitualisierter Repression sowie einer nur geringen Anonymität der Akteure deutlich schwieriger als etwa in Brasilien oder Mexiko. Dennoch mobilisiert die LGBT-Bewegung unter Beteiligung von protestantischen Aktivisten zu öffentlichen Protesten wie beispielsweise gegen den Gesetzentwurf 5272. Der Entwurf wurde von Evangelikalen vorbereitet und 2017 eingebracht und mit 30.000 Unterschriften unterstützt. Das »Gesetz zum Schutz des Lebens und der Familie« (*Ley para la Protección de la Vida y la Familia*) richtet sich gegen die »Gender-Ideologie« und sieht unter anderem ein Verbot der Information über sexuelle Diversität an Schulen sowie der Ehe oder eingetragenen Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare vor. Zudem soll es Schwangerschaftsabbruch auch auf Indikation oder bei Vergewaltigung unter empfindliche Gefängnisstrafen (bis zu 10 Jahren) stellen und selbst den Abgang eines Fötus bei einer natürlichen Fehlgeburt unter der Annahme der Nachlässigkeit der Mutter mit Strafe bedrohen.¹⁵⁵ Dieser Gesetzentwurf hat internationale und nationale Reaktionen provoziert, wie etwa eine *Urgent Action* von Amnesty International¹⁵⁶, gegenläufige Gesetzentwürfe und Demonstrationen von homosexuellen ChristInnen und Christen.

Die homosexuellen Aktivistinnen und Aktivisten sind nicht selten in Web-Communitites organisiert, wie etwa den *Cristianos Gays* oder den *Cristianos a*

155 Vgl. dazu Alvarez 2018; Salazar Argueta 2018. Nachlässigkeit der Mutter wird gefasst in den Formeln »culposo« und »por imprudencia«. Zur Lage der LGBT-Community in Zentralamerika vgl. Villatoro García und Barrueto 2018.

156 Amnesty International : UA-Nr. : UA-163/2018 AI-Index : AMR 34/9028/2018 Datum : 10. September 2018, https://www.amnesty.de/sites/default/files/2018-10/163_2018_DE_Guatemala.pdf (Zugegriffen 12.11.2020).

favor de Gays y Lesbianas Guatemala.¹⁵⁷ Anhand der Ressourcen im Netz ist nichts über die Gründung der Gruppen oder deren Leitungspersonal herauszufinden. Die Tatsache, dass die Community in Guatemala von Hassverbrechen bedroht ist und zugleich eine kulturelle Bewegung ist – keine sozioökonomische wie die der Bauern gegen die Bergbauindustrie –, ermöglicht es ihr, die anonymen Mittel des Web mit großer Effizienz zu nutzen.¹⁵⁸

Die Web- und Facebook-Seiten sind dem entsprechend anonym. Die Seite der *Cristianos Gays* stellt keine örtliche Gruppe vor und benennt keine presserechtlich Verantwortlichen. Sie funktioniert vielmehr als ein Informationsportal auf der Grundlage von Blogs mit transnationaler Reichweite im spanischsprachigen Raum. Auf der Homepage wechseln mehr oder weniger täglich die Bilder von leicht bekleideten Männern. Die Seite ist deutlich stärker auf Männer als auf Frauen ausgerichtet. In religiöser Hinsicht ist sie ökumenisch mit starkem katholischem Einschlag. An Information bietet die Seite zunächst eine reichhaltige Sammlung an Internet-Links zu Websites von Kirchen und religiösen Gemeinschaften verschiedensten Bekenntnisses sowie zu persönlichen Blogs, die für LGBT-Personen interessant sein könnten. Zusätzlich wird eine reichhaltige »didaktische Bibliografie« von Büchern, Artikeln, Filmen und Dokumenten sowie ein Forum geboten, »um die Homosexualität besser zu verstehen«. Auch das Angebot »personalisierter Hilfe« per Anschreiben ist ein Indiz dafür, dass die Seite hauptsächlich darauf intendiert, die Identitätsfindung von Christen zu unterstützen, die folgendes Problem schildern. »Hallo! Ich bin aus Mexiko. Niemand weiß, dass ich Gay bin. Ich möchte das [das Gay-Sein] von Gott her verstehen.«¹⁵⁹

Der Versuch, ein theologisch fundiertes und erfahrungsgesättigtes Verständnis der sexuellen Identität zu finden, wird von einem reichhaltigen Angebot an theologischen Texten verschiedener Genres auf der Homepage, mit einem täglich neuen Messformular (*La Palabra*) und sehr intimen Gebetsanleitungen (*Oratorio*) unterstützt. Der Akzent liegt auf Toleranz, Offenheit für Neues sowie auf sozialer Gerechtigkeit und Frieden.

Exkurs: Osterpredigt

Am 24.4.2019 bietet die Homepage¹⁶⁰ eine Osterpredigt aus der Feder des US-amerikanischen Trapistenmönchs und Meditationslehrers Thomas Merton. Der Akzent liegt darauf, dass Ostern die christliche Freiheit begründet, sich angstfrei dem Neuen und dem Anderen zu öffnen. Glaube meine nicht Gehorsam, sondern zu leben für Gott in Christus. Das heiße, dass keine Gesetzesobservanz gefordert sei, sondern Liebe. Diese Predigt antwortet auf die religiöse Nachfrage von Menschen, die sich von gesellschaftlicher und kirchlicher Disziplinierung geknechtet fühlen, mit einer (ebenso paulinischen

157 <https://www.cristianosgays.com/> (Zugegriffen 24.04.2019), zur Demonstration: <https://www.cristianosgays.com/tags/congreso-de-guatemala/> (Zugegriffen 24.04.2019). Auch Mudejarillo 2018. Vgl. auch Christen für Gays und Lesben: <https://www.facebook.com/creogt/> (Zugegriffen 24.04.2019).

158 Zur Virtualität der lesbischen Community in Guatemala vgl. Castillo 2015.

159 Zitat aus der Hilfeseite von *Cristianos Gays* von Donnerstag, 29.11.2018, 07:48 Uhr von AngelM: »Hallo! Ich bin aus Mexiko. Keiner weiß, dass ich schwul bin und ich versuche, es von Gott her zu verstehen.« [https://www.cristianosgays.com/instrucciones/Jueves, 29 de noviembre de 2018 a las 07:48](https://www.cristianosgays.com/instrucciones/Jueves,29%20de%20noviembre%20de%202018%20a%20las%2007:48) (Zugegriffen 25.04.2019).

wie augustinischen und reformatorischen) Botschaft der Rechtfertigung aus Gnade, aus der die Freiheit zur Liebe im gesellschaftlichen Kontext entspringt. In ähnlicher Richtung argumentiert ein zweiter Text (vom Dominikanerpater Eladio Chávarri) im Rahmen kosmologischer Reflexionen letztlich darauf verweist, dass es in der Nachfolge Jesu darauf ankomme, »isolierten Individualismus« hinter sich zu lassen, Diversität, die Schreie der Armen der Dritten Welt und die Notwendigkeit der Friedfertigkeit wahrzunehmen sowie eine selbstkritische Haltung konstanter Konversion zu entwickeln.

Eine andere Adresse im Netz für LGBT-Personen mit christlichem Hintergrund ist die Facebook-Seite »Christen pro Gays und Lesben Guatemala«¹⁶¹ Die Seite empfängt ihre Besucher mit einem Bild und Zitat von Papst Franziskus: »Wer bin ich, um über einen Gay zu urteilen?« (¿Quién soy yo para juzgar a un gay?) Die Facebook-Seite gibt ebenfalls keine Information über die BetreiberInnen. Allerdings fallen viele Namen in den Beiträgen der Nutzer. Die Seite informiert über Veranstaltungen wie öffentliche Demonstrationen, beispielsweise mit dem Bild einer älteren Frau auf einer Demonstration 2014, die ein Schild mit folgendem Text hochhält: »Meine Tochter ist gay. Gott liebt sie, und ihre Mutter liebt sie auch. – Gott ist Liebe.«¹⁶²

Die Beiträge stärken die Identitätsfindung mit Botschaften wie: »Während die Gesellschaft dich kritisiert und zurückweist, liebt dich Gott.« »Achte nicht auf die Gesellschaft oder die Religion. Gott liebt dich so, wie du bist, sonst hätte er dich nicht schwul und für ihn perfekt erschaffen.« Zudem vernetzt die Seite zu weiteren guatemalteki-schen Seiten von LGBT-Personen.¹⁶³

Im guatemalteki-schen und generell im lateinamerikanischen Kontext ist es zudem nicht unerheblich, dass die LGBT-Bewegung Unterstützung von internationalen Organisationen erhält, beispielsweise von Amnesty International gegen den Gesetzentwurf 7252 oder von verschiedenen Organisationen, der UNO und der britischen Botschaft bei der Veranstaltung eines internationalen Forums.¹⁶⁴ Während diese Unterstützung von den Akteuren der Formationen MANAGEMENT und GESETZ als äußere Einmischung in nationale Angelegenheiten aufgefasst wird, ist sie im Zusammenhang der gesellschaftlichen Machtverhältnisse in Guatemala eine unverzichtbare Unterstützung bei der Affirmation universaler Menschen- und Minderheitenrechte.

160 <https://www.cristianosgays.com/> (Zugegriffen 24.04.2019, heute, 18.12.2020, nicht mehr verfügbar).

161 Cristianos a favor de Gays y Lesbianas Guatemala, <https://www.facebook.com/creogt/> (Zugegriffen 25.04.2019).

162 <https://www.facebook.com/creogt/photos/rpp.554251364636706/767147420013765/?type=3&theater,02.11.2014> (Zugegriffen 25.04.2019).

163 Amigos Gay Guatemala: <https://www.facebook.com/amigosguate/> (Zugegriffen 25.04.2019); Lesbianas De Guatemala: <https://www.facebook.com/Lesbianas-De-Guatemala-156736758323321/> (Zugegriffen 25.04.2019).

164 https://www.amnesty.de/sites/default/files/2018-10/163_2018_DE_Guatemala.pdf (Zugegriffen 12.11.2020); Villatoro García und Barrueto 2018.

Drogenkriminalität Ein vollkommen anderes Feld von transnationaler Ausdehnung und internationalem Interesse wird durch die Drogenkriminalität abgesteckt, die die lateinamerikanischen Gesellschaften auf fast allen Ebenen durchwirkt. Man könnte sagen, dass es sich hier um eine kriminelle Gegengesellschaft handelt, in die Kirchen auf sehr unterschiedliche Weise verwickelt sein können. *Megachurches* dienen immer wieder zur Geldwäsche; Pastoren werden gezwungen, Räume als Zwischenlager für Drogen zur Verfügung zu stellen; Gemeinden arrangieren sich vorteilhaft mit Familien aus dem Drogenmilieu; ganze »Kirchen« mit einem Netz aus Gemeinden werden gegründet, nur um Drogentransport zu organisieren und zu verdecken. Und: engagierte Pastoren aus kleinen Gemeinden in den Wohnvierteln der Unterschicht ermöglichen Mitgliedern von Drogenbanden den Ausstieg aus der kriminellen Gegengesellschaft durch den Einstieg in die symbolisch konstruierte religiöse Gegengesellschaft.

Hier werden wir nur diese letzte Praxisform kurz thematisieren. Sie ist mittlerweile in ganz Lateinamerika verbreitet. In Guatemala (sowie in El Salvador und Honduras) hat Robert Brenneman die Konversion von Bandenmitgliedern aus den so genannten »*Maras*«, den Jugendbanden, in protestantische Kirchen untersucht.¹⁶⁵ Bei Brennemann findet man Beobachtungen, die auch auf andere Länder zutreffen. Meist handelt es sich bei den religiösen Aktivisten um Pastoren und Mitglieder von kleinen bis mittelgroßen protestantischen Gemeinden in Armenvierteln. In seltenen Fällen werden diese von neopfingstlichen Megakirchen unterstützt. Konfessionell sind es meist Pfingstkirchen, aber auch Gemeinden von Historischen Kirchen, insbesondere Mennoniten. Für den religiösen Umgang mit Scham und Aggressivität sind insbesondere solche Kirchen gut geeignet, die einen stark kathartischen und konversionsorientierten Gottesdienststil praktizieren, die konvertierten Bandenmitglieder unter eine strenge Gemeindedisziplin stellen und mit ihnen eine persönliche Frömmigkeitspraxis einüben. Oft ereignen sich Konversionen aufgrund des täglichen Aufeinandertreffens von Pastoren mit Mitgliedern der vorwiegend jugendlichen Banden, deren direkten Ansprache mit Bekehrungspredigt und dem Ernstnehmen der Bandenangehörigen als Menschen, die die Errettung durch das Evangelium aufgrund ihrer Sünden dringend benötigen. Seitens der »*mareros*« ist diese Form der Anerkennung als Sünder verbunden mit einer diffusen Scheu vor den Vertretern einer höheren Macht. Die Konversion und die Garantie einer Gemeindemitgliedschaft und einer disziplinierten Frömmigkeitspraxis ist oft die einzige Möglichkeit, sich aus einer Bande zu lösen; denn nur diese Praxis garantiert der verbleibenden Bande, dass der Ausgetretene nicht zum Überläufer wird. Aus der gelegentlichen Rettung der Seelen von Bandenmitgliedern entwickelt sich immer wieder einmal eine Hilfsinitiative mit Gemeindegliederung. Brenneman zählte 2008 in Guatemala vier solcher protestantischen »*Ministerios*«, in Honduras fünf und in El Salvador zwei; katholische Organisationen mit einem eher an Sozialarbeit orientierten Profil zählte er vier in Guatemala, drei in El Salvador und zwei in Honduras.

Die Negation der Mitgliedschaft in der kriminellen Gegengesellschaft durch die Integration in eine religiös-symbolische Gemeinschaft ist somit ein Ansatz für die Re-

165 Brenneman 2012; siehe auch O'Neill 2015. Vgl. zur kirchlichen Praxis gegenüber dem weiteren Phänomen gesellschaftlicher Gewalt in Guatemala Dary 2016; auch Berkley Center 2017, 42-43, 54-55.

integration der Bandenmitglieder in die guatemalteckische Gesellschaft und zugleich ein praktischer Beitrag zu deren Veränderung – und zwar von einer ganz anderen Art, als wenn man Politiker zwingt, vor einer religiösen Öffentlichkeit über die wunderbaren Taten Gottes im eigenen Leben zu heucheln.

5.3 Fazit Guatemala: Herrschaft und Dienst

Zu Anfang des Kapitels über Guatemala haben wir die Frage aufgeworfen, in welchem Zusammenhang der hohe Prozentsatz an protestantischer Bevölkerung mit der gesellschaftlichen Gesamtlage des Landes steht. Es ist kein positiver Zusammenhang. Die große Anzahl an Protestanten hat das Land nicht besser gemacht, insbesondere nicht die Experten aus der Formation *MANAGEMENT*, die bis in hohe Regierungspositionen vorgedrungen sind.

Stattdessen findet man eine Polarisierung des religiösen Feldes vor, die sich in den politischen Strategien der religiösen Akteure niederschlägt und damit Effekte auf das politische Feld zeitigt. Auf der einen Seite kann man die Formationen *GESETZ* und *MANAGEMENT* positionieren, auf der anderen die Formation *WERTE DES REICHES GOTTES*. Erstere zielen auf direkte Kontrolle der Regierungspolitik »von oben«, also über das politische Establishment; Letztere arbeiten an einer gesellschaftlichen Umwälzung »von unten«.

Die Akteure der Formationen *GESETZ* und *MANAGEMENT* haben nicht viel gemein im Blick auf den Lebensstil ihrer Anhänger, die religiösen Lehren und das Auftreten der religiösen Experten. Ihre strategische Allianz – oder besser: das gleichsinnige Agieren in vielen Situationen – ergibt sich vielmehr aus mehreren Faktoren. Die Akteure beider Formationen suchen die Kontrolle der staatlichen Organe im eigenen Interesse, wenn auch das konservativ autoritäre Programm (*GES*) nicht ganz bruchlos mit dem wirtschaftsliberalen (*MAN*) übereinkommt. Akteure aus der Formation *GESETZ* sind religiös-politisch aktiv durch Sozialarbeit, die den Serviceausfall des neoliberalen Staates kompensiert und dadurch ihren religiösen Trägern zu einem gewissem Einfluss verhilft; die *MANAGEMENT*-Akteure zählen auf repräsentative religiös-politische Aktivitäten wie Te Deums für Präsidenten, Einladungen von internationalen Coaching-Gurus im Kreise von Unternehmerverbänden und Wahlforen bei Präsidentschaftswahlen. Nichtsdestoweniger mobilisieren beide Formationen identitätspolitisch vermittels der weltweit bekannten Ressourcen: die sozialmoralischen Themen »Familie«, »sexuelle Orientierung« und »Schwangerschaft«. Diese werden somit zur Schnittmenge zwischen den beiden Formationen, welche gemeinsame (bzw. gleichsinnige) Mobilisierung ermöglicht. Und schließlich ist da noch der gemeinsame Hauptfeind. Dies ist nicht etwa korruptes Militär und Oligarchie; es sind vielmehr linksliberale urbane Bürger, sozialdemokratische Volksbewegungen und Parteien, Organisationen der Vertretung internationalen Rechts sowie – im religiösen Feld – die Experten der Formation *WERTE*.

Im Gegenzug dazu wird die Formation *WERTE DES REICHES GOTTES* konstituiert von Historischen Protestanten, insbesondere indigenen, kleinen Pfingstgemeinden und christlichen Initiativgruppen. Die bäuerlich-indigene Verankerung dieser Formation in Guatemala positioniert sie am unteren Rand der Gesellschaft und als Opfer

des *Counter insurgency*-Krieges. Damit stehen die Akteure teilweise in einer objektiven Nähe zu den Kleinbauern, die für Bergbauprojekte oder Ölpalmen-Plantagen von ihren Äckern vertrieben werden; zu einem anderen Teil homolog zu den kulturell marginalisierten Gruppen wie den Homosexuellen sowie zu befreiungstheologisch orientierten Katecheten und Ordensleuten der Katholischen Kirche. Aus diesen Positionen entwickeln sie eine Theologie, die die Praxis Jesu in den Mittelpunkt stellt und dies *ethisch* vermittelt im praktischen Engagement und im Diskurs für Gerechtigkeit und Frieden. Dementsprechend richtet sich die Sozialarbeit aus an den kommunitären Interessen der Adressaten und gegen das neoliberale Wirtschafts- und Gesellschaftssystem. Vor allem aber setzen sich Akteure dieser Formation – ganz im Gegensatz zu den Formationen MANAGEMENT und GESETZ! – im nationalen Friedensprozess und für internationale Menschenrechtsstandards ein.

Es stellt sich nun noch die Frage, welche religiös-politischen Faktoren für das Machtpotenzial protestantischer Akteure tatsächlich von Bedeutung sind. Wie oben schon ausgeführt, sind die folgenden von Interesse: der protestantische Bevölkerungsanteil, die Laizität des Staates, der Status der Religionsfreiheit, die katholische Konkurrenz, Rassismus bzw. ethnische Zugehörigkeit, die Form politischer Präsenz des Protestantismus, der Zugriff auf Medien und die religiöse Sozialarbeit.

Die *ethnische Zugehörigkeit* könnte zunächst als ein entscheidender Faktor für politische Neigungen erscheinen, wenn man die Sachlage in den USA und den unbestreitbaren Rassismus gegenüber der indigenen Bevölkerung in Guatemala zusammen betrachtet. In Guatemala übersetzt sich die ethnische Polarisierung indes nicht so bruchlos ins Politische, wie dies in den USA der Fall ist. Das hat verschiedene Gründe, die hier knapp skizziert werden sollen. Zunächst aber ein Blick auf das religiöse Feld. Hier lässt sich eine Polarisierung beobachten, die der ethnischen Polarisierung homolog ist: Der Gegensatz zwischen fast ausschließlich weißen Organisationen des Typs MANAGEMENT und indigenen Kirchen in der Formation WERTE entspricht der starken Polarität zwischen weißer Oberschicht und indigener, vorwiegend ländlicher Unterschicht. Insofern als Affinitäten der MANAGEMENT-Organisationen zum Neoliberalismus und indigener Protestanten zur Sozialdemokratie bestehen, findet also eine gewisse Übertragung von Ethnizität und Religiosität ins politische Feld statt. Im Unterschied zur scharfen ethnischen Polarität zwischen Weiß und Schwarz (sowie neuerdings auch Weiß und Latinos) in den USA wird dieser Gegensatz in Lateinamerika – und selbst in Guatemala – durch die große gesellschaftliche Bedeutung der mestizischen Bevölkerung relativiert. Die kulturelle Amalgamierung der *mestizaje* ist flankiert von einer breiten sozio-ökonomischen Verteilung der mestizischen Bevölkerung zwischen Unterschicht und oberer Mittelschicht, allerdings unter weitgehendem Ausschluss der Oberschicht (was in Guatemala und den Andenländern mit einer starken indigenen Bevölkerung und stark rassistischer Vergangenheit deutlicher ist als in anderen Ländern). Im Blick auf die politischen Entscheidungen dieser großen, ethnisch definierten Bevölkerungsgruppe lassen sich nicht einmal plausible Vermutungen anstellen wie dies bei der Polarität zwischen weißen MANAGEMENT-Organisationen und indigenen Kirchen der Formation WERTE möglich ist. Dazu kommt eine Vielfalt von Parteien und Wahlbündnissen, die einen wichtigen Unterschied zum bipolaren politischen System der USA markieren. Kurz, obgleich Guatemala – wie andere lateinamerikanische Länder – deutlich von Ras-

sismus geprägt ist, lässt sich eine Übertragung der Logik des Rassismus in die religiöse und die politische Praxis nur in sehr bedingtem Maße feststellen.

Der hohe *protestantische Bevölkerungsanteil* hingegen lässt ein einheitliches protestantisches Stimmverhalten bei Wahlen (*voto evangélico*) für viele religiös-politische Akteure und manche Beobachter interessant bzw. wahrscheinlich erscheinen. Zu diesem *voto* kommt es allerdings nicht, denn Protestanten stimmen nicht anders ab als Katholiken oder Agnostiker (Dary 2018a, 317).

Für die Mobilisierung der Stimmen bedarf es *Medienmacht* oder starker *Verankerung* in der Bevölkerung. Die Formation MANAGEMENT hat die Medien (wenn auch in weit geringerem Maße als in Brasilien); die Formation GESETZ hat die Verankerung von unten bis in die Mittelschicht. Der Formation WERTE bleiben die Arbeit mit ihren lokalen Mitgliedergruppen aus der Unterschicht und die Teilnahme an der Mobilisierung von sozialem Protest in Demonstrationen, wobei der ethnische Faktor eine gewisse Rolle spielt. Die starke politische Position der MANAGEMENT-Akteure verdankt sich vor allem zwei Faktoren: Zum einen hat die *katholische Hierarchie* durch ihre Menschenrechtsarbeit seit den 1980er Jahren ihre Verankerung in der Oligarchie eingebüßt (im Unterschied zum Opus Dei); zum anderen hat seit Rios Montt die MANAGEMENT-Formation mit *Prosperity* und *Dominion*-Doktrin diese Leerstelle gefüllt.

Dazu passt, dass die *Laizität* des Staates langsam ausgehöhlt wird. Hohe Staatsämter sind von gut etablierten religiösen Experten besetzt worden, obwohl die Verfassung von 1985 dies verbietet (Art. 186, 197 u. 207). Ein nur nomineller Rücktritt von der religiösen Funktion kurze Zeit vor Amtsantritt wird indes als ausreichend betrachtet. Zudem sind religiös-politische Veranstaltungen wie Te Deum oder religiöse Wahlforen sowie die Gründung religiös firmierender Parteien (Movimiento de Acción Solidaria, MAS, Serrano Elías) erlaubt. Mit einer weit ausgelegten *Religionsfreiheit* wird kein Schutz des Staates vor religiösem Einfluss etabliert, sondern religiösen Akteuren Raum für religiös-politische Strategien verschafft. Trotz relativer Stärke ist es allerdings den religiös-politischen Akteuren im Parlament bisher nicht gelungen, nach brasilianischem Vorbild eine fraktionsübergreifende Interessengruppe (*Bancada*) zu gründen, was vermutlich unter anderem auf die extrem labile Parteienlandschaft mit ständig wechselnden Loyalitäten zurückzuführen ist. Die karitative *Sozialarbeit* der Formation GESETZ ermöglicht eher die Mobilisierung von Klientel für Wahlen, als dies durch bloße Konversion der Fall ist; zudem führt sie den neoliberalen Staat in eine schleichende Abhängigkeit von religiöser Wohltätigkeitsarbeit. In der Formation WERTE erfüllt emanzipatorische Sozialarbeit hingegen die Funktion der Konsolidierung oppositioneller Gemeinschaften.

Als Resümee kann man festhalten, dass die Formation WERTE DES REICHES GOTTES eine kreative Transformation des theologischen Ansatzes der *Social Gospel*-Bewegung aus der Position der unteren Gesellschaftsklassen leistet. Da der Begriff des Reiches Gottes nicht als eine theologische Metapher für politische Herrschaft aufgefasst wird, sondern als transzendenter Garant von bestimmten, klar benannten *Werten*, ist die Vermittlung des Evangeliums in die Gesellschaft *ethisch* und erfolgt mit den Mitteln des rationalen Diskurses. In den Formationen MANAGEMENT und GESETZ hingegen wird mit der Logik des *God Talk* in fundamentalistischer Weise der Anspruch auf direkte und exklusive Offenbarung göttlicher Wahrheiten über gesellschaftliche und politische Zusammenhänge formuliert. Praktisch heißt das, dass die beiden letztgenannten For-

mationen fordern, dass die »Gläubigen« die Welt und insbesondere Politik und Staat im Namen Gottes beherrschen sollen. Demgegenüber stellen die Akteure der Formation WERTE, insbesondere unter indigenem Einfluss, heraus, dass sie von Gott zur Mitarbeit beziehungsweise zum Dienst an der Umgestaltung gesellschaftlicher Strukturen hin zu einer gerechteren Gesellschaft gerufen seien. Dienst, statt Herrschaft, ist hier das Stichwort.¹⁶⁶

166 Vgl. Samson 2006, 83, mit den gleichen Forschungserfahrungen.

6. Magie, Macht und Mammon: Brasilien

Geld ist das Blut der Kirche.¹

Die aus Studien in Lateinamerika entwickelten religiös-politischen Akteursformationen funktionieren selbstverständlich auch in Brasilien. Die Unterscheidung in die Formationen von JENSEITSHOFFNUNG, MANAGEMENT, GESETZ und WERTE DES REICHES GOTTES erlaubt zum einen, das Feld des Protestantismus zu ordnen, und zum anderen, brasilianische Besonderheiten kenntlich zu machen.

Brasilien hat zwar mit etwa 26 % ebenfalls einen hohen protestantischen Bevölkerungsanteil, ein wichtiger Unterschied zu Guatemala ist jedoch die Stärke der Pfingstbewegung. In Brasilien gehört ein weitaus größerer Teil der Protestanten und damit auch der Bevölkerung zur Pfingstbewegung als in Guatemala und vielen anderen lateinamerikanischen Ländern.² Das heißt für die Formation GESETZ zweierlei. Ihr kommt als Ganzer eine geringere Rolle zu, und sie setzt sich zu einem guten Teil aus klassischen Pfingstkirchen zusammen, die derart routinisiert sind, dass sie nach der Logik dieser Formation funktionieren. Zudem hat sich die Pfingstbewegung in Brasilien schon sehr früh im 20. Jahrhundert und relativ unabhängig von den USA entwickelt. Möglicherweise hängt es mit dieser längeren und stärker autochtonen Verankerung zusammen, dass Pfingstkirchen unmittelbar mit dem Ende der Militärdiktatur Mitte der 1980er Jahre begannen, sich formell in der Politik zu engagieren und bei der Entstehung der Frente Parlamentar Evangélica (oder auch *Bancada Evangélica*) mitwirkten; einer fraktionsähnlichen Vereinigung protestantischer Abgeordneter, die in dieser organisierten Form meines Wissens nur in Brasilien existiert. Anders als in Zentralamerika ist die Pfingst- bzw. Neopfungstbewegung über lange Zeit nicht in die obere Mittelschicht und Oberschicht vorgedrungen. Unmittelbaren Einfluss religiöser Experten auf Regierungen – wie in Guatemala – hat es deshalb bisher nicht gegeben, außer durch die Bancada Evangélica im Parlament. Ein direkter Einfluss bestimmter religiöser Experten auf die Regierung Bolsonaro lässt sich indes beobachten. Die Rolle von Einwandererkirchen,

1 E. Macedo 1984, 97.

2 Nach Barrett, Kurian und Johnson (2001) gehören 47 % der brasilianischen Protestanten der Pfingstbewegung an, aber nur 22 % der guatemalteckischen. Siehe auch Holland 2017; Holland und Holland 2017; Freston 1994; 2001; 2008; Bohn 2004; L.M.P. Ribeiro 2007. Siehe auch Semán 2021; Campos Machado 2021; und polemisch Fachin und Santos 2020.

insbesondere der Lutherischen Kirche (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, IECLB), ist in Brasilien ebenfalls deutlich größer als in den meisten anderen lateinamerikanischen Ländern. Zusammen mit anderen Historischen Kirchen und teilweise in Kooperation mit der in Brasilien ebenfalls starken Theologie der Befreiung bilden sie in der politischen Landschaft spätestens seit den 1950er Jahren eine ökumenische und sozialdemokratisch orientierte Alternative.

Eine weitere Besonderheit Brasiliens ist die starke kulturelle und religiöse Diversität. Neben den indigenen Religionen – die allerdings geografisch relativ isoliert sind – spielen in den Städten der Kardec'sche Spiritismus, der afroamerikanische Candomblé und dessen verbürgerlichte Form, die Umbanda, eine spürbare Rolle. Der Spiritismus hat von diesen Gruppen die beste Position in sozio-ökonomischer Hinsicht (vgl. Bohn 2004, 296ff.), ist aber sozial oder politisch nicht mobilisiert. Der Candomblé ist klar auf die schwarze Unter- und untere Mittelschicht beschränkt, während Umbanda eine ethnisch offene Option für die Mittelschicht darstellt. Candomblé und Umbanda dienen zur identitätspolitischen Mobilisierung afrobrasilianischen Protests. Allerdings sind der Kardecismus mit nur 2 % und Candomblé und Umbanda mit nicht einmal einem halben Prozent der Bevölkerung im Vergleich zu Katholizismus und Protestantismus als Wählerpotenzial ganz gewiss irrelevant (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2010). Im Alltagsleben ist Toleranz gegenüber der religiösen Diversität verbreitet bis dahin, dass Menschen die Praktiken verschiedener Religionen nebeneinander vollziehen, jeweils mit verschiedenen Zielen: Candomblé bei Krankheit, die katholische Messe zur Meditation, die Pfingstgemeinde zur sozialen Organisation. Etwa ein Viertel der Protestanten und fast die Hälfte der Katholiken lehnen die Aussage ab, dass nur die eigene Religion Recht habe (Schäfer 2009b, 501). Selbst wenn das Wachstum der Pfingstbewegung von der Katholischen Kirche sehr kritisch beurteilt wird, wie etwa auf der Bischofskonferenz in Aparecida (2007), und ein neopfingstlicher Pastor auf offener Bühne einer Figur der Jungfrau von Aparecida einen Tritt versetzt (*chute na santa*, 1995) scheint doch das religiöse Feld eine für das Auftreten religiöser Akteure weniger wichtige Arena zu sein als die politische Öffentlichkeit.

6.1 Historische Perspektiven: Laïcité nonchalante, Medien und Geld

Wenngleich mit europäischen Einwanderern lutherische und reformierte Gläubige schon vor dem 19. Jahrhundert nach Brasilien kamen, begann eine kirchliche Organisation in Form von protestantischen Kirchengründungen und Mission erst in dem Jahrhundert der Unabhängigkeit und der Kämpfe zwischen Liberalen und Konservativen. Allerdings war in Brasilien die geografische Trennung von Kolonie auf der einen und kolonialistischer Krone auf der anderen Seite nicht so gegeben wie in den spanischen Kolonien. Napoleons Überfall auf Portugal und der Flucht des Hofes ist es geschuldet, dass Brasilien ab 1808 eine Zeitlang Regierungssitz des portugiesischen Reiches unter Kaiser Pedro I. war und dieser höchstpersönlich 1822 die Unabhängigkeit Brasiliens erklärte. Ab 1840, unter seinem Sohn Pedro II., der mit Hilfe der liberalen Partei schon als Jugendlicher an die Macht kam, entwickelten sich zunehmende Spannungen zwischen der katholischen Staatskirche und dem

Monarchen. Dies nicht zuletzt, weil der Kaiser stark in die schlecht organisierte Kirche hineinregierte und unter anderem die Orden schwächte. Obgleich Katholik, war der Kaiser offen gegenüber dem Protestantismus, dem Liberalismus, dem Positivismus und den wissenschaftlichen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts, und den Freimaurern gegenüber war er immerhin fair. Kurz, die Regierung Pedros II. schaffte günstige Bedingungen für die Mission der ersten protestantischen Kirchen aus den USA. Wie sonst überall auf dem Kontinent waren dies Presbyterianer, Reformierte und Kongregationalisten. Aus dem sich in den USA herausbildenden evangelikalen Spektrum kamen Baptisten und Methodisten. Die Sklavenbefreiung mit dem »Goldenen Gesetz« von 1888 – durchaus im Sinne der Liberalen, wenn auch die späteste auf dem Kontinent – wurde von den Missionskirchen sehr unterschiedlich bewertet. Gemäß den Positionen ihrer Heimatkirchen übertrugen sie die Spaltung zwischen den südlichen und den nördlichen Kirchen in den USA auf Brasilien (vgl. Prien 1978, 423ff., 543ff.). Auf das Ende der Sklaverei reagierten (konservative) Großgrundbesitzer mit Aufständen, die durch das (tendenziell liberale) Militär im Zusammenhang mit einem Militärputsch niedergeschlagen wurden. Die Monarchie war beendet. Mit der Ersten Republik ab 1890 wurde die Religionsfreiheit etabliert. Die Katholische Kirche durfte gleichwohl ihre Besitzungen behalten; doch die Zivilregister wurden säkularisiert und somit eine säkulare Zivilgesellschaft ermöglicht. Das führte allerdings bei weitem nicht zu Laizismus.

6.1.1 Laizität und Religionsfreiheit

Im heutigen Brasilien ist zwar viel vom laizistischen Staat die Rede; die entsprechenden Regularien werden allerdings kaum durchgesetzt, bzw. sind bei genauerem Hinsehen kaum vorhanden. Ähnlich der US-amerikanischen Verfassung sieht die brasilianische keinen Schutz des Staates vor religiösem Zugriff vor. Zudem ist religiösen Führern die öffentliche Parteinahme für Politiker und Parteien zwar verboten, aber niemand hält sich daran. Die Laizität des Staates in Brasilien »*tem jeito*«, könnte man etwas informell sagen, das heißt, sie ist »so lala«.³ Mit anderen Worten: »Obwohl die Laizität (in Brasilien, HWS) offiziell als ein Regime der Regulierung des Religiösen betrachtet wird, hat sie nie einen juridisch-politischen Rahmen schaffen können, der das Handeln der Katholischen Kirche im öffentlichen Raum einschränken könnte« (Montero 2006, zit. bei Camurça 2018, 295). Mit Stärkung des Protestantismus und seiner sozialen sowie politischen Präsenz führte diese Tatsache dazu, dass unter Verweis auf Religionsfreiheit protestantische Akteure sich ähnlich weite Aktionsräume erschließen konnten.

Zwar wurde mit der ersten republikanischen Verfassung in Brasilien 1891 der Katholizismus seiner Rolle als Staatsreligion entkleidet, und es wurde die Religionsfreiheit eingeführt. Aber die Katholische Kirche gewann schon im Kampf zwischen den Liberalen und Konservativen im 19. Jahrhundert entscheidende Schlachten. Beispielsweise gelang es ihr, in der verfassungsgebenden Versammlung von 1891 die Verstaatlichung kirchlicher Güter zu verhindern, Bestand und freie Arbeit der Orden zu sichern und in einigen Fällen staatliche Subventionen zu erlangen. Wengleich unter Getúlio

3 Zum Folgenden Camurça 2018.

Vargas die afroamerikanischen Religionen stärkere Berücksichtigung bekamen, wurde doch in der Verfassung von 1934 lediglich der Katholizismus als offizieller Kooperationspartner des Staates anerkannt und konnte somit seine Privilegien konsolidieren: katholischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen sowie finanzielle Zuschüsse des Staates zu katholischen Schulen, Priesterseminaren und Krankenhäusern. Interessanterweise wurde die enge Kooperation zwischen Kirche und Staat seitens der Militärregierung mit der Verfassung von 1967 stark eingeschränkt. Dies hatte vermutlich mit der Weitsicht der Militärs im eigenen Interesse zu tun. Camurça macht darauf aufmerksam, dass sich gerade in der Katholischen Kirche Brasiliens die Einflüsse des Zweiten Vaticanums und der aufkeimenden Theologie der Befreiung bemerkbar machten; dies nicht zuletzt dadurch, dass die katholische Hierarchie nun weniger an institutionellem Eigeninteresse orientiert war als vielmehr an den Menschenrechten. Diese Spannung trug dazu bei, dass sich unter der zunehmenden Präsenz von Protestanten, nicht zuletzt Pfingstlern, im öffentlichen Raum religiöser Pluralismus Bahn brach. Die Präsenz von Protestanten in der verfassungsgebenden Versammlung ab 1985 und die Formierung einer *Bancada Evangélica* taten das Ihrige. Die in der Verfassung von 1988 (*Presidência da República* 1988) festgelegte Religionsfreiheit⁴ gilt prinzipiell für alle Religionen; aber man beachtete im Nachgang diese Tatsache in der politischen Praxis nicht besonders. Das mit der verfassungsmäßigen Regelung berührte Verhältnis zwischen Kirche und Staat und somit die Frage der Laizität blieben weitgehend offen für Interpretationen unterschiedlichster Provenienz. Zunächst bleibt festzuhalten, dass in der Präambel der Verfassung ein Gottesbezug etabliert wird; dass religiöser Unterricht an öffentlichen Schulen etabliert wird; dass die kirchliche Trauung als staatliche anerkannt wird; und dass religiösen Wehrpflichtigen ein Ersatzdienst genehmigt wird. Von besonderem Interesse ist der Artikel 19. Ähnlich wie der Erste Verfassungszusatz in den USA verbietet er dem Staat, religiöse Institutionen zu gründen oder zu fördern. Er geht allerdings darin weiter, dass staatliche Stellen mit »Kirchen und religiösen Gemeinschaften ... sowie mit deren Repräsentanten keine Beziehungen von Abhängigkeit oder Allianz« unterhalten dürfen. Diese Bestimmung wird allerdings sofort wieder eingeschränkt: »außer, wenn diese in öffentlichem Interesse sind«. Das öffentliche Interesse ist selbstredend ein sehr dehnbarer Begriff, nicht zuletzt wenn kirchliche Funktionäre selbst Parlamentarier oder Gouverneure sind. Spätestens das Verhalten der religiösen Einpeitscher bei den letzten Wahlen hat diese Dehnbarkeit zu Genüge demonstriert.

Die Regierung Lula da Silvas brachte zusätzliche Bewegung in die brasilianische Gesetzgebung in Sachen Religion. 2008 wurde eine konkordatsähnliche Vereinbarung zwischen Regierung und Vatikan unterzeichnet, mit der die Steuerfreiheit, der Schutz

4 Título II, Capítulo I, VI: »Die Freiheit des Gewissens und des Glauben ist unverletzlich und die freie Ausübung des religiösen Kultes und der Schutz der Kultstätten sind gesetzlich versichert und garantiert.« Die entscheidenden Artikel der Verfassung von 1988 sind Art. 5, IV: Meinungsfreiheit; Art. 5, VI: Religionsfreiheit und Schutz durch Staat; Art. 5, VII: Militär und Krankenhaus-Seelsorge; Art. 5, VIII: Diskriminierungsverbot und Ersatzdienst für Militär aus religiösen oder philosophischen Gründen; Art. 210 § 1: Religionsunterricht an öffentlichen Schulen; Art. 226 §2: kirchliche Ehe gilt als Zivilehe; Art. 150: Verbot von Steuern auf b) Kirchengebäude, c) Schulen und Sozialarbeit, d) Bücher und Zeitschriften, e) Phono und Videos mit Musik.

der Kirchengebäude und des Grundbesitzes sowie die Zuweisung von Orten für öffentliche Kundgebungen festgeschrieben wurden (Presidência da República 2010). Die protestantische Seite war angesichts dessen keineswegs damit zufrieden, dass Lula 2009 einen staatlich-offiziellen »Tag des Marsches für Jesus« etablierte. Vielmehr brachte die Bancada Evangélica einen Entwurf für ein »Generelles Gesetz über die Religionen«⁵ ein, im Interesse einer festgeschriebenen Gleichstellung mit der Katholischen Kirche. Es handelt sich im Großen und Ganzen um eine genauere Ausformulierung der in der Verfassung ohnehin verbrieften Rechte. Für Protestanten nicht unwichtig ist, dass im neuen Gesetz dem Staat verboten werden soll, religiösen Akteuren die Rechtsform der juristischen Person durch Einschreibung in das Register der religiösen Organisationen zu verweigern (Art. 3, § 2). Kirchliche Einrichtungen genießen besonderen Schutz, und öffentliche Veranstaltungen, auch mit Musik, sind ausdrücklich erlaubt (Art. 6). Eingeladene ausländische Missionare genießen ein besonderes Recht auf ein Visum (Art. 16). Vor allem aber wird auf die Steuerbefreiung von religiösen Entitäten, ihrem Besitz, ihren Einkommen und Dienstleistungen zu religiösen Zwecken geachtet (Art. 4). Dazu gehören natürlich auch gemeinnützige Institutionen im Bereich Bildung und Gesundheit (Franco und Guimarães Altafin 2016). Allerdings ist der nun institutionalisierte Graubereich von »religiösen Zwecken« offen für weite Auslegung, und religiöse Bildungsinstitutionen sollen sich im Rahmen der Bildungsgesetzgebung (Anerkennung der Titel etc.) »in Übereinstimmung mit den eigenen Zielen« entfalten (Art. 10) (Franco und Guimarães Altafin 2016). Alles in Allem trägt der Gesetzentwurf zu Befürchtungen von säkularistischen Akteuren bei, dass mit einer Art evangelikalem Konkordat die Laizität des Staates in Frage gestellt wird. Camurça resümiert: »Die Folge des gesamten parlamentarischen Streits war die Ausweitung der Anerkennung im Sinne öffentlicher Präsenz, die die Katholische Kirche historisch erworben hat, auf andere Akteure – das heißt Protestanten – und nicht das Unterbinden dieser Präsenz für jedwede Religion, wie es sich minoritäre Gruppen laizistischer Abgeordneter gewünscht hatten« (Camurça 2018, 299).⁶ Das Gesetz passierte 2016 die zuständige Senatskommission, wurde aber 2018 vom Parlament »archiviert«, das heißt, aus den weiteren Beratungen ausgeschlossen, so dass es nicht in Kraft trat (Senado Federal, Brasil 2018). Nach Ansicht brasilianischer Wissenschaftler⁷ verschwand das Gesetz im Archiv, da es der Bancada Evangélica im Endeffekt nicht vollends genehm war. Genauer: Im Gesetz wurden nicht nur der Protestantismus sondern auch nicht-christliche Religionen mit der Katholischen Kirche gleichgestellt. Außerdem sei es für Protestanten wie auch für die Katholische Kirche wohl besser gewesen, nicht allzu viel festzuschreiben, sondern die Angelegenheit »lose« zu belassen. Wie gesagt, das Verhältnis zwischen Religion und brasilianischem Staat ist etwas nonchalant – *tem jeito*.

5 »Lei Geral das Religiões«, https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=670872 (Zugegriffen 01.04.2019).

6 »La consecuencia de toda esta polémica parlamentaria fue la extensión del reconocimiento, en términos de presencia pública, adquirida históricamente por la religión católica, a las demás – léase a los evangélicos – y no a la supresión de esta presencia para cualquier religión, como deseaban los minoritarios grupos de diputados laicos.«

7 Ich danke Rudolf von Sinner und David Mesquiati für ihre Einschätzungen.

Ähnlich verhält es sich mit dem Verbot der politischen Propaganda in Kirchen. Diese ist von der Obersten Wahlbehörde im Jahr 2000 explizit verboten worden, was 2014 offiziell bestätigt wurde.⁸ Die Debatte darum setzt sich allerdings unbeirrt fort, und befolgt wird die Anordnung von Akteuren der Formationen MANAGEMENT und GESETZ in der Regel ohnehin nicht.

Im Blick auf die Steuerbefreiung gilt es zu berücksichtigen, dass die Hoheit über Steuerbefreiungen laut Verfassung nicht bei einer zentralen Instanz liegt, sondern auch regional und lokal (*municípios*) besteht (Verfassung 1988 Art. 145). Damit kann auch eine lokale Verwaltung Ausnahmen genehmigen. Das System ist somit sehr flexibel. Unter dem Strich wäre das Religionsgesetz in finanzieller Hinsicht ohnehin nur von geringer Bedeutung für die religiösen Akteure, da die in der Verfassung von 1988 festgeschriebenen Steuerbefreiungen auskömmlich sind (Art. 150), nämlich bezogen auf Kirchengebäude, Schulen und Sozialhilfeeinrichtungen sowie auf Phono- und Videoproduktion. Vor allem Letzteres hat in hohem Maße die Entwicklung einflussreicher Medien seitens religiöser Akteure (insbesondere der Formation MANAGEMENT) begünstigt.⁹ Religiöse Organisationen haben also ausgezeichnete Bedingungen, um religiös-politische Öffentlichkeitsarbeit zur Beeinflussung politischer Prozesse in ihrem Sinne zu betreiben. Das Ergebnis ist ein starker medialer Einfluss religiöser Akteure auf die Jurisdiktion sowie auf politische Prozesse, bis hin zur Wahl von Präsidenten.

Umgekehrt findet sich in der Verfassung nichts, was den Staat vor dem Zugriff religiöser Akteure auf die Politik schützen könnte. Von Laizität im französischen oder mexikanischen Sinne kann kaum die Rede sein.

Die protestantischen Organisationen haben folglich gute Handlungsbedingungen in Brasilien. Wie setzen sich unter diesen Konditionen die religiösen Akteursformationen zusammen?

6.1.2 Protestantische Einwanderer

Von keiner der Historischen Kirchen wurde Brasilien so geprägt wie von der Lutherischen Kirche der deutschen Einwanderer (IECLB, 1824; 1949 in der jetzigen Form konstituiert). Weitere Einwandererkirchen, die während des Kaiserreichs und der Ersten Republik ihre Arbeit aufnehmen, sind die Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (ab 1819), die aus Holland stammenden Igrejas Evangélicas Reformadas no Brasil (ab 1911) und die Friedenskirche Igreja Mennonita deutscher Einwanderer (ab 1931). Ab 1855 begann mit den Kongregationalisten (União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil) die Mission aus den USA; 1859 folgen Presbyterianer (Igreja Presbiteriana do Brasil). 1859 kam der erste baptistische Missionar aus den USA (Convenção Batista Brasileira), und

8 Vgl. in der Folha de São Paulo: De Freitas 2000; und den Text des Dekrets: Toffoli 2014.

9 Im Einzelnen bedeutet das die Freiheit von Grundsteuer, Einkommensteuer, Sozialbeiträgen, Umsatzsteuer und Erbschafts- sowie Schenkungssteuer. Entsprechende Erklärungen müssen allerdings abgegeben werden. Das heißt, es werden keine Steuern auf Mietobjekte, Immobilien und erbrachte Dienstleistungen gezahlt; etwa sind bei Renovierungsarbeiten an kirchlichen Gebäuden keinerlei Steuern auf Materialien und Dienstleistungen fällig. Die Einnahmen durch Spenden können durch die weitgehende Befreiung für verschiedenste Ausgaben verwendet werden, etwa Renovierungen oder öffentliche Events. Siehe B. Ribeiro 2017.

1867 begannen die Methodisten (Igreja Metodista do Brasil). Die Historischen Kirchen orientierten ihre Arbeit auch in Brasilien an der Mittelschicht, wo sie ihren Schwerpunkt behalten sollten.

6.1.3 Evangelikale, Pfingstler und Bekehrung

Ähnlich wie in den USA und Guatemala kam es im Laufe des 20. Jahrhunderts auch in Brasilien zu einem verstärkten evangelikalen Einfluss, und mit der dezidierten Bekehrungsmission orientierte sich die Missionsarbeit an der Unterschicht. Die Industrialisierung mit der Konsequenz von massiver Migration in die Städte war dem Bekehrungserfolg der Evangelikalen und der Pfingstler sehr zuträglich. Zum einen reden wir hier von evangelikalen Missionen aus den USA wie der Heilsarmee (Exército de Salvação, ab 1922); den Heiligungskirchen Igreja de Deus (Anderson, ab 1923), Igreja do Nazareno no Brasil (1958) und Aliança Cristã e Missionária Brasileira (1962); der Igreja Missionária Unida do Brasil (United Missionary Church in Brazil, 1955) und vielen anderen. Zum anderen wird die Formation GESETZ verstärkt durch konservative Abspaltungen von Historischen Denominationen wie die Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil (1956) oder die Igreja Evangélica Luterana do Brasil (Missouri Synod, 1904). Immer wieder trugen übrigens Auseinandersetzungen über die Freimaurerei – in Brasilien mit einem gewissen Einfluss, aber ohne Expansionsstrategie – zu Spaltungen bei. Zudem begann 1946 die fundamentalistische »Indianermission« mit der New Tribes Mission (heute modern Ethnos360). Aus diesen und ähnlichen Akteuren speist sich die Formation GESETZ in Brasilien. Allerdings bleiben die Evangelikalen als konfessionskundliche Gruppierung in Relation zum Historischen Protestantismus und zur Pfingstbewegung deutlich schwächer als dies in anderen lateinamerikanischen Ländern der Fall ist.

Parallel zum Evangelikalismus entwickelte sich die Pfingstbewegung. Deren Stil übte – ähnlich wie in der protestantisch-charismatischen Bewegung in den USA – Anziehungskraft auf historisch-protestantische Mittelschichtskirchen aus, so dass es ab den 1960er Jahren zu charismatischen Schismen kommt, wie z.B. der Igreja Batista da Lagoinha (1964), der Igreja Metodista Wesleyana (1967) und der Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (1975). Es lässt sich also auch in Brasilien eine Reorganisation des religiösen Feldes nach Stil bzw. Habitusformationen beobachten, die sehr ähnlichen Dynamiken folgt wie in den USA oder in Guatemala – allerdings mit anderer Gewichtung. In Brasilien kommt der Pfingstbewegung ein besonders Gewicht zu wegen ihres Alters, ihrer relativen Unabhängigkeit und ihrer starken Verwurzelung in der populären Frömmigkeit. 1910 begannen zwei heute noch wichtige Kirchen ihre Arbeit in Brasilien. Die Congregação Cristã no Brasil wurde von einem italo-amerikanischen Laien aus Chicago in São Paulo gegründet, ist heute in ganz Brasilien verbreitet und praktiziert eine sehr strenge Jenseitsorientierung. Wichtig für das politische Engagement von Pfingstkirchen wurden im Laufe der Zeit die Assembleias de Deus (ab 1911). Die Organisation wurde 1910 von zwei schwedischen Missionaren aus einer baptistischen Gemeinde herausgelöst und 1911 offiziell als Pfingstkirche gegründet. Im Laufe der Jahre entwickelten sich aufgrund einer semi-autonomen Organisationsstruktur mehrere »Konventionen«, die teilweise in derselben Region miteinander konkurrieren. Es kann

also auf gar keinen Fall von »den« Assembleias de Deus als einer homogenen Größe geredet werden. Die heute wichtigsten Vereinigungen dürften die folgenden sein: Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB, 1930), Assembleia de Deus Vitória em Cristo (1959), Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil (die so genannte Madureira-Konvention, 1989) und die Convenção da Assembleia de Deus no Brasil (2017). Die Assembleia de Deus Vitória em Cristo unter ihrem Pastor-presidente Silas Malafaia macht deutlich, dass die Diversität in den brasilianischen Assembleias es einer Organisation durchaus erlaubt, Praktiken der Formation MANAGEMENT zu entwickeln. Malafaia hat seine Organisation zum *Prosperity Gospel* geführt und sich extrem bereichert (ca. 150 Mio. USD, lt. Forbes; vgl. Antunes 2013; O Globo 2013). Neben diesen beiden (mehr oder weniger) autochthonen brasilianischen Pfingstkirchen hatte als US-amerikanische Missionskirche nur die Igreja do Evangelho Quadrangular (ab 1951) durchschlagenden Erfolg auch im Feld der Politik. In den 1980er Jahren trennte sich deren brasilianischer Zweig von der US-Zentrale und folgte dem allgemeinen Trend zur parlamentarischen Politisierung in der Vorbereitung der neuen Verfassung am Ende des Militärregimes.

6.1.4 Politisierung

Nicht beteiligt waren die Pfingstkirchen allerdings an der sozialetischen Politisierung eines Teils des Protestantismus in den 1950er und frühen 1960er Jahren, parallel zu den Reformen der Präsidenten Kubitschek und Goulart. Ausgehend von Impulsen aus dem Weltrat der Kirchen sowie mit presbyterianischen Aktivisten (u.a. der Missionar Richard Shaull) und der Evangelischen Föderation von Brasilien (Confederação Evangélica do Brasil, CEB, mit dem Generalsekretär Waldo César) als Operationszentren verdichteten sich sozialetische Aktivitäten und führten zur Gründung der Bewegung Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika (Igreja y Sociedad em América Latina, ISAL). Diese setzte auf eine Politisierung des protestantischen Kirchenvolks für den Kampf um soziale Gerechtigkeit. Mit dem Militärputsch gegen Goulart 1964 kam diese ökumenische Bewegung in Brasilien stark unter Druck und musste 1966 ihre Aktivitäten in Brasilien einstellen – während konservative Teile der Historischen Kirchen, sowie viele Evangelikale und Pfingstler den Militärputsch als Sieg gegen »atheistische«, »kommunistische« und »unmoralische« Reformpolitik begrüßten. Heute wird die sozial-ökumenische Tradition von verschiedenen Historischen Kirchen, dem Kirchenrat Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), der Ökumenischen Koordinationsstelle von Diensten (Coordenadoria Ecumênica de Serviço, CESE), von pfingstkirchlichen Basisgruppen sowie von religiösen Intellektuellen fortgesetzt.

In der Pfingstbewegung setzte mit den 60er Jahren eine Welle von Abspaltungen und Neugründungen durch brasilianische Pastoren der zweiten Generation ein, die der Nationalisierungswelle in anderen lateinamerikanischen Ländern ähnlich ist. Die erste dieser Gründungen ist die Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo 1955 in São Paulo. Der Gründer, Manoel de Mello (1929-1990), machte die Kirche für einige Jahre während der Diktatur zu einem Mitglied des Weltrates der Kirchen (WCC). Neben ISAL und der Lutherischen Kirche bezog er eine kritische Stellung zum Militärregime. Zudem war er der erste Kirchenführer, der bereits 1962 und 1966 Kandidaten der Kir-

che ins politische Rennen schickte. Von Brasil para Cristo spaltete spaltete der Schwager De Melos, David Miranda, 1962 etwa 70 Mitglieder ab und gründete in São Paulo die Organisation Deus é Amor. Diese ist bis heute konzentriert auf die Unterschicht und favorisiert – wie die Neopfingstler der Unterschicht in anderen Ländern sowie die Igreja Universal do Reino de Deus in Brasilien – Exorzismus sowie strenge moralische Regeln. In Brasilien hat sie heute circa 1 Million Mitglieder und ist in anderen Ländern Lateinamerikas aktiv, und zwar immer in marginalisierten Bevölkerungsschichten. Eine zweite Abspaltung von Brasil para Cristo ist die Igreja Casa da Bênção (1964). Die Kirche hat ein stark neopentekostales Profil und wird heute vom Sohn des Gründers, Jair de Oliveira, als »Apostel« geleitet. Sie arbeitet in etwa 15 Ländern weltweit. Aus ehemaligen Presbyterianern rekrutierte sich 1968 die Igreja Cristã Maranata, die heute etwa 1,5 Millionen Mitglieder zählt, weltweit agiert und per Satellitenfernsehen zu den Missionsgemeinden Kontakt hält.

Impulse der charismatischen Bewegung unter den Historischen Kirchen in den USA und in Europa sowie die starke Polarisierung in den brasilianischen Historischen Kirchen unter dem Militärregime dürften in den 1960er Jahren zur Abspaltung charismatischer Gruppierungen geführt haben. Aus methodistischem Hintergrund entstand 1967 die Igreja Metodista Wesleyana, aus baptistischem 1964 die Igreja Batista da Lagoinha und aus presbyterianischem 1975 die Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil. Diese Kirchen amalgamieren die Mittelschichtsorientierung des Historischen Protestantismus mit Elementen der Pfingstbewegung und nehmen damit in Brasilien jüngere neopfingstliche Praktiken vorweg.

6.1.5 Geld und Wohlstand

Neopfingstlicher Einfluss mit klarer Orientierung an *Prosperity* und mehr oder weniger ausgeprägter Exorzismus- und *Dominion*-Doktrin macht sich in Brasilien ab den späten 1970er Jahren bemerkbar. Dabei spielt Einfluss aus den USA eine weitaus geringere Rolle als in Zentralamerika. Die erste wichtige Gründung in dieser Richtung ist die Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), 1977 in Rio de Janeiro, Copacabana, in einem ehemaligen Beerdigungsinstitut. Diese Organisation hat sich zu einem weltweiten Unternehmen entwickelt, nimmt starken Einfluss auf die Politik und ist zugleich zu einem Paradebeispiel dafür geworden, wie in der Formation MANAGEMENT die Kraft des Geldes *Prosperity*-Doktrin, Autoritarismus, Korruption und Manipulation hervorbringt.¹⁰ Bereits 1980 schied der Mitgründer Romildo Ribeiro Soares wegen eines Autoritätskonflikts aus und eröffnete die Igreja Internacional da Graça de Deus (Internationale Kirche der Gnade Gottes), die ebenfalls erfolgreich ein Prosperitäts- und Exorzismus-Programm verfolgt. Unmittelbar zum Ende der Militärdiktatur wurde 1986 in einem Viertel der oberen Mittelschicht in São Paulo die Igreja Apostólica Renascer em Cristo (Apostolische Kirche Wiedergeborenwerden in Christus) von Estevam Hernandes und Sônia Hernandes gegründet. Renascer schaffte es, zur drittgrößten neopfingstlichen Organisation in Brasilien zu werden; vor allem jedoch brachte Renascer

10 Schon bald wurden erste Analysen über die Geschäftspraktiken der IURD publiziert, wie z.B. Silveira Campos 1996.

die Idee des autoritären Apostolats in Brasilien zur Geltung und gründete eine Föderation der Apostolischen Kirchen (Confederação das Igrejas Evangélicas Apostólicas do Brasil). Eine ähnliche Organisation ist die 1998 von Valdemiro Santiago gegründete Igreja Mundial do Poder de Deus (Weltkirche der Macht Gottes) – auch sie ist klar an *Prosperity* orientiert. Die Führer aller dieser Korporationen erscheinen auf der Forbes-Liste der reichsten Pastoren Brasiliens mit Vermögen zwischen 65 und 950 Millionen USD (Antunes 2013; O Globo 2013). Bei diesen Organisationen liegt es auf der Hand, dass sie ein gutes Geschäft für ihre Führer sind. Allerdings kann man daraus nicht immer auf die Klientel schließen. Während die Ausrichtung von Renascer an der aufsteigenden, technokratischen Mittelschicht deutlich ist, sieht man bei der IURD in sehr vielen Versammlungen Klienten aus der Unter- und der unteren Mittelschicht, und zudem sind die Versammlungssäle häufig an wenig attraktiven großen Verkehrsadern gelegen. Außerdem erlebt jede Organisation ihre Konjunkturen. Die IURD etwa sei in den letzten Jahren – so ein brasilianischer Insider – durch Umrüstung der Infrastruktur und partielle Veränderung des Angebots auf dem Weg zur oberen Mittelschicht.

Zudem gibt es kleinere Neugründungen, die sich klar und kompromisslos an gut situierten, technokratischen und modernisierenden Aufsteigern orientieren. Dies trifft zum Beispiel auf die Igreja Mananciais (Wasserquellen, 2004) in Barra da Tijuca, einem feinen Strandvorort Rios, zu. Mit minimalistischem Chique und hochkarätigem Unterhaltungsangebot »bilden wir hier eine Familie, die die Liebe und die Gegenwart Gottes erfährt und eine wirkliche intime Beziehung mit Jesus hat«. ¹¹

6.1.6 Urban tribes

Eine interessante Entwicklung bei den Neugründungen richtet sich weniger klassen- oder funktionsspezifisch aus, sondern segmentär am religiösen Bedarf von »urban tribes«. Brasilien erscheint hier ein Vorreiter in Lateinamerika zu sein. Eine sehr erfolgreiche und weltweit an Surfstränden operierende Organisation ist Bola de Neve (Schneeball, 2000) des Surfers und »Apostels« Rinaldo Luis de Seixas Pereira. Die Gruppierung richtet ihr Angebot an Millennials und Jugend mit Sympathien zu Wassersport und Strand aus, spezifisch Surfer. Die Körperbetontheit des Sports kontrastiert stark mit einer rigiden Sexualmoral und mit entsprechenden Problemen: Als ich vor einigen Jahren die Organisation in Barra da Tijuca besuchte, waren keine Gespräche möglich, weil für die Gruppe der Fall eines sexuellen Übergriffes seitens eines Leiters Priorität vor allem anderen hatte. Neben Bola de Neve gibt es noch andere ähnliche Gruppierungen wie die Surfistas de Cristo oder Surfhouse Comunidade Cristã. ¹² Im Motorsport ist das nicht anders mit Clubs wie Águias de Cristo oder Esquadra de Cristo, ¹³ die ihre Aufgabe darin sehen, die Botschaft Jesu Gleichgesinnten zu bringen. Das beabsichtigt

11 <https://www.igrejamananciais.com.br/> (Zugegriffen 06.05.2019). Siehe auch N. Andrade 2018.

12 <https://www.christiansurfers.net/brazil> (Zugegriffen 19.12.2020); auch <https://www.facebook.com/surfhousebrasil/> (Zugegriffen 06.05.2019).

13 <https://aguiasdecristobrasilia.wordpress.com/proposito/> (Zugegriffen 06.05.2019); www.esquadraodecristo.com.br/ (Zugegriffen 06.05.2019).

auch die Gruppe Comunidade Cristã Caverna de Adulão in Belo Horizonte,¹⁴ die sich zusammensetzt aus »Personen unterschiedlicher sozio-kultureller Standards, die diese Unterschiede respektieren und sie als Beispiel für den Reichtum der kreativen Diversität Gottes auffassen«. Die Gruppe ist bei aller Diversität dem evangelikalen Pakt von Lausanne verpflichtet und Mitglied in der Evangelischen Allianz. Ebenfalls Mitglied dort sind die Organisatoren der christlichen »Generation der Stämme«.¹⁵

Etwas anders gelagert, weil ethisch relevanter, sind die Kirchen von LGBT-Personen, die in Brasilien ebenfalls in den vergangenen Jahren an Bedeutung für die Communities gewonnen haben. Neben den acht Gruppen der US-amerikanischen Metropolitan Community Churches (MCC)¹⁶ gibt es brasilianische Gründungen wie Igreja Cristã Contemporânea¹⁷ oder MilC (Ministério Inclusivo Livres em Cristo),¹⁸ die seit 2011 als Kirche der LGBT-Community praktiziert.

6.1.7 Dachverbände

Aus der Dynamik von interessenorientierter Selbstorganisation in Spannung zur konfessionellen Beharrung ist auch in Brasilien eine Reihe von Dachverbänden entstanden. Wie schon erwähnt, gehört dazu der Versuch, den so genannten Aposteln eine bessere Position in der Konkurrenz des religiösen Feldes und eine stärkere Repräsentation gegenüber der Öffentlichkeit zu verschaffen durch die Gründung einer Confederação das Igrejas Evangélicas Apostólicas do Brasil, CIEAB (Föderation der Apostolischen Evangelischen Kirchen von Brasilien)¹⁹, die auf einen Apostelrat hinausläuft. Ähnliche Initiativen zur religiös-politischen Kooptation von Wählern der Formation GESETZ durch Aktivisten der Formation MANAGEMENT sind die 2011 gegründete Confederação dos Conselhos de Pastores do Brasil (Föderation der Pastorenräte von Brasilien, CONCEPAB), die entschieden Bolsonaro unterstützt hat.²⁰ Kurz nach der Gründung hat Silas Malafaia, ein Schwergewicht der Formationen MANAGEMENT und GESETZ, die Gründung des Vereins als präventösen Versuch der Konkurrenz im Feld gebrandmarkt. Einnige »höchst illustre Unbekannte« wollten im Namen des Teufels die Kirchen kontrollie-

14 www.cavernadeadulao.org/blog/: »Somos uma comunidade, formada por pessoas de padrões sócio-culturais diferentes, onde as diferenças são respeitadas e servem para mostrar a riqueza da diversidade criativa de Deus, onde cada pessoa vai descobrindo sua verdadeira identidade, seus dons e suas características específicas dadas pelo Criador.« (Siehe auch: <https://www.facebook.com/Comunidade-Caverna-de-Adul%C3%A3o-163313303698891/>) (Zugegriffen 11.05.2019).

15 Tribal Generation: <https://www.facebook.com/tribalgeneration/> (Zugegriffen 11.05.2019). Neue Website: <https://jocum.org.br/novo-site-tribal-generation-confira/> (Zugegriffen 25.08.2020).

16 <https://www.mccchurch.org/overview/ourchurches/find-a-church/latin-america-caribbean-church-listing/> (Zugegriffen 06.05.2019).

17 <http://igrejacontemporanea.com.br/> (Zugegriffen 06.05.2019).

18 <https://miniinclusivolvivresemcristo.wordpress.com/category/igreja-inclusiva/> (Zugegriffen 06.05.2019).

19 www.cieab.com.br/quemsomos.html (Zugegriffen 06.05.2019), aktuell (19.12.2020) nicht mehr erreichbar. Es existiert ein sehr gering frequentierter Twitter Account (<https://twitter.com/cieaboficial>).

20 <https://www.facebook.com/concepab/>; eine angeblich existierende Website ist außer Betrieb (www.concepab.com).

ren.²¹ CONCEPAB teilt sich den Geschäftsführer mit dem 2001 gegründeten, ebenfalls fadenscheinigen Fórum Evangélico Nacional de Ação Social e Política (Nationales Evangelisches Forum für soziale und politische Aktion, FENASP).²² Des Weiteren schließt eine Aliança Cristã Evangélica Brasileira (Christliche Evangelische Allianz Brasiliens)²³ im Wesentlichen evangelikale Kirchen zusammen. Nachdem die Confederação Evangélica do Brasil (CEB) die Militärdiktatur nicht überlebt hat, wurde 2010 die Allianz als eine aus Sicht ihrer Mitglieder schon lange notwendige Dachorganisation evangelikaler Kirchen und Organisationen aus der Tradition Historischer, evangelikaler und pfingstlicher Kirchen gegründet. Die Allianz verfolgt eine deutlich liberalere Politik als ihre Schwesterorganisationen in Guatemala und anderen lateinamerikanischen Ländern. Mit einem gewissen Vorbehalt kann sie der Formation WERTE DES REICHES GOTTES zugerechnet werden. Für Brasilien gilt es ohnehin hervorzuheben, dass ökumenisch orientierte Akteure deutlich stärker vertreten sind als in anderen Ländern. Die während des Militärregimes als Widerstandszentrum gegründete Coordenadoria Ecumênica de Serviço (Ökumenische Koordination der Dienste, CESE)²⁴ schließt Historische Kirchen mit der Katholischen Kirche zusammen, ebenso wie der in sozialetischer Hinsicht sehr aktive Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (Nationaler Rat christlicher Kirchen in Brasilien, CONIC).²⁵ Die ökumenische Organisation Koinonia²⁶ unterhält neben interethnischen Hilfsprogrammen auch einen interreligiösen Schwerpunkt durch Arbeitsbeziehungen mit afroamerikanischen Religionen. Als Agent des Widerstandes gegen Kandidatur und Regierung Bolsonaro ist die Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (Front von Evangelischen für den Rechtsstaat)²⁷ aktiv. Die 2016 anlässlich des parlamentarischen Staatstreichs gegen Dilma Rousseff gegründete Gruppierung aus Pastoren von Historischen, evangelikalen und Pfingstkirchen wird in der Öffentlichkeit vor allem von Ariovaldo Ramos vertreten.

Im Unterschied zu Guatemala ist die Evangelische Allianz in Brasilien von geringer politischer Bedeutung. Ähnliches gilt für Verbände, die der religiösen Rechten zugehört sind, wie etwa CONCEPAB. Im rechten, autoritären Spektrum haben vielmehr vor allem millionenschwere und sozial hoch positionierte Einzelorganisationen (MAN) politischen Einfluss, wie etwa die IURD, Renascer, Sara nossa Terra (Heile unser Land), Assembleias de Deus Vitória und viele andere. Im Spektrum der eher (sozial-)demokratisch orientierten Organisationen (WER) spielen hingegen Verbände und Aktionsbündnisse eine wichtige Rolle für die religiös-politische Interessenvertretung der Marginalisierten.

21 »...ilustríssimos desconhecidos«. Die Vereinigung »arbeite für den Teufel«, unter anderem im Interesse eines »Abgeordneten«, der wohl Rodovalho sein dürfte (vgl. Martins 2013a). Siehe zum neopentekostalen pro-Bolsonaro Aktivisten Rodovalho 6.2.2.5.

22 www.fenasp.com.br/ (Zugegriffen 10.05.2019).

23 <https://www.aliancaevangelica.org.br/> (Zugegriffen 06.05.2019).

24 <https://www.cese.org.br/> (Zugegriffen 06.05.2019).

25 <https://www.conic.org.br/portal/> (Zugegriffen 06.05.2019).

26 <http://koinonia.org.br/quem-somos/historia> (Zugegriffen 06.05.2019).

27 <https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/> (Zugegriffen 11.05.2019).

6.1.8 Soziodemografie

Zur soziodemografischen Positionierung (vgl. Bohn 2004) der unterschiedlichen Akteursgruppen ist einer der auffälligsten Befunde, dass die Historischen Kirchen wie Lutheraner, Presbyterianer und Methodisten (sofern nicht fundamentalistisch oder charismatisch transformiert) eine stabile Basis in der gut ausgebildeten, eher traditionellen Mittelschicht haben – damit allerdings auch den Abstiegszenarien ausgesetzt sind, die diese Schicht umtreiben. Damit sind in den Historischen Kirchen sowohl Politiken in sozialdemokratischer wie auch in konservativer bis autoritärer Richtung zu erwarten. Die klassischen Pfingstkirchen haben ihren Schwerpunkt deutlich in der Unterschicht und unteren Mittelschicht. Ihre Führer können sich politisch profilieren, indem sie die pure Masse ihrer Kirchenglieder als Wahlvolk ins Spiel bringen, wobei es allerdings nur in seltenen Fällen gelingt, so etwas wie eine kirchliche Fraktionsdisziplin zu erzeugen. Die neo-pfingstlichen Kirchen tendieren zwar zur modernisierenden oberen Mittelschicht und – dem Anspruch nach – auch zur Oberschicht; dennoch ist ihre Klientel bei weitem nicht so gut in diesen Schichten verankert wie dies in Guatemala der Fall ist. Allerdings muss man sehen, dass die Führer von Kirchen, die Experten, aus der Formation MANAGEMENT aufgrund ihrer sehr hohen Finanzvermögen, ihrer wirtschaftlichen Unternehmen, ihrer Medienmacht sowie ihrer politischen Verbindungen und Positionen potente Player in verschiedenen Feldern sind und Einfluss auf nationale Entwicklungen nehmen können.

6.1.9 Medien

In Brasilien, wie in ganz Lateinamerika, spielt zunächst das katholische Radio für die religiöse Massenkommunikation eine zentrale Rolle.²⁸ Im Unterschied zu Guatemala setzte die Katholische Kirche in Brasilien – Diözesen, Orden, Gemeinden – stärker auf das Radio und besitzt heute um die 220 Sender mit katholischem Programm. In noch stärkerem Ausmaß rekurrierten auch diverse Pfingstkirchen und Evangelikale seit spätestens den 1960er Jahren auf das Radio. Dementsprechend senden heute um die 960 Sender der Kategorie »Gospel« pfingstliches und evangelikales Radioprogramm (überwiegend GES und JEN). Ähnlich sieht es auf dem Fernsehmarkt aus. Drei katholische Sender verbreiten ein frei zugängliches Programm in ganz Brasilien (neben wenigen Pay-TV und regionalen Sendern). Organisationen aus der Formation MANAGEMENT haben diese Zahlen weit übertroffen. Allein die Igreja Universal do Reino de Deus betreibt zwei Sender mit landesweitem freiem Zugang: TV Universal und TV Record. Letzterer ist einer der größten Sender im Land mit Übertragungen weltweit, vor allem nach Afrika. Die IURD ist der Marktführer im religiösen TV, nicht zuletzt durch das 1989 erworbene TV Record mit 108 Transmittern im Land und 9 Satellitenkanälen für internationale Sendung sowie dem Halleluja-Netz (Rede Aleluia, Motto: »família, força e fé« – Familie, Kraft und Glaube) mit 64 Regionalsendern.²⁹ Der inhaltliche Schwerpunkt liegt auf Unterhaltung mit erfolgreichen Telenovelas (z.B. »Die Sklavin Isaura«) und

28 Zum Folgenden vgl. Oro und Tadvald 2019, 61ff.; Silveira Campos 2008, 44ff.

29 <http://redealeluia.com.br/> (Zugegriffen 30.11.2020).

Vertretung der Interessen der IURD. 2015 wurde mit »Die 10 Gebote« die erste »biblische« Telenovela gesendet und ist zum Blockbuster geworden. Einen spezifischen Blick auf Politik und Gesellschaft liefert seit 2007 eine 24-stündige Nachrichtensendung, zu deren Einweihung der Staatspräsident Lula da Silva anwesend war. Das Imperium ist auch im Pressemarkt präsent durch die Zeitung *Folha Universal* (der berühmten *Folha de São Paulo* nachempfunden) mit etwa 2 Millionen Exemplaren Auflage. Neben diesem Hegemon der religiösen Medienlandschaft – mit einer starken Position im Feld der Medien insgesamt – sind weitere Sender wie Rede Mundial der Igreja Mundial do Poder de Deus (Weltweite Kirche der Macht Gottes), Rede Génesis der Organisation Sara Nossa Terra sowie das Rede Gospel von Renascer em Cristo. Dazu kommt eine Reihe regionaler TV-Sender, die ebenfalls mehrheitlich von Organisationen der Formation MANAGEMENT betrieben werden. Der Medienhegemonie der MANAGEMENT-Formation entspricht das Urteil Lopes' (Galvão Lopes 2015), dass nur sehr wenig Sender erzieherische Programme senden oder soziale Probleme thematisieren; die meisten bestehen aus einer Mischung kommerzieller Unterhaltung und Werbung für die Interessen der Organisationen (was im Jargon »Evangelisierung« genannt wird). Besonders der IURD gelingt es durch ihre schiere Präsenz, durch eine autoritäre Führung der Medienunternehmen (z.B. Entlassungen missliebiger Journalisten) und durch (leicht verschleierte) Wahlwerbung, Einfluss auf die Politik zu gewinnen und die Bancada Evangélica zu bevölkern, um im Rücklauf wiederum Interessen der Organisation zu befördern, nicht zuletzt durch Medienlizenzen.

Ein weiteres wichtiges Interesse ist, das Regime der Steuerbefreiung aufrecht zu halten oder, besser noch, auszudehnen. Dies macht es möglich, lukrative Medienunternehmen und Vieles mehr unter dem Dach religiöser Institutionen steuerfrei zu betreiben und so einen erheblichen Wettbewerbsvorteil zu genießen (Galvão Lopes 2015). Dementsprechend wichtig ist es, dass »gottesfürchtige« Abgeordnete die Reihen der Bancada Evangélica stärken.

6.1.10 Die Gewählten

Eine Beteiligung protestantischer Akteure am offiziellen politischen Geschehen wurde erst mit dem Wahlgesetz von 1932 nach der Machtübernahme durch Getúlio Vargas möglich.³⁰ In die verfassungsgebende Versammlung für die Verfassung von 1934 wurde damals ein Methodist gewählt. In den 1940er und 1950er Jahren waren Presbyterianer, Methodisten und Baptisten als Parlamentarier in den Teilstaaten aktiv. Bis in die 1960er Jahre hinein saßen vor allem Mitglieder Historischer Kirchen in den Parlamenten und vertraten tendenziell eher sozialdemokratische als konservative Positionen, was durch die Militärdiktatur empfindlich eingeschränkt wurde. Freston (2001, 19) macht darauf aufmerksam, dass in jener Zeit politisch weit differierende protestantische Abgeordnete – von der nicht-marxistischen Linken bis zu Befürwortern des Militärregimes – in etwa gleicher Zahl (jeweils um die 11) im Kongress vertreten waren. Mit dem Ende der Militärdiktatur stieg die Zahl protestantischer Abgeordneter sprunghaft an (1987 auf

30 Da Silva 2017, 133; Freston 2001; Brasil Fonseca 2008; Galvão Lopes 2015. Zum aktuellen Wahlsystem siehe Konrad Adenauer Stiftung 2018.

32). Dies liegt vor allem daran, dass vordem apolitische Pfingstkirchen 1985 durch eine Zusammenkunft ihrer Führer auf die Teilhabe an der nun wieder möglichen Gestaltung von Politik unter dem Motto »Bruder stimmt für Bruder« eingeschworen wurden. Schon in der verfassungsgebenden Versammlung (für die Verfassung von 1988) verfolgten pfingstliche und evangelikale Abgeordnete Eigeninteressen ihrer Organisationen – das heißt: Interessen der »Verbreitung des Wortes Gottes« oder, kurz, »Gottes Interessen« und somit, ihrer Vorstellung nach, von höchster Stelle legitimierte Interessen. Die enge Verbindung von höchsten, öffentlichen und eigenen Interessen ist etwa an den vergebenen Medienkonzessionen im Verhältnis zur Tatsache zu erkennen, dass 14 von 36 protestantischen Abgeordneten im Mediengeschäft tätig waren (Galvão Lopes 2016, 904). Es liegt nahe, dass solche Verflechtungen der Tatsache geschuldet sind, dass aus pfingstlichen Kirchen wie den verschiedenen Assembleias oder Quadrangular Personen mit einem besonderem Habitus in die Parlamente gelangten. Freston (2001, 20) beschreibt dies sehr plastisch. Auf der einen Seite stammten diese Personen aus armen Verhältnissen, gehörten zu Unterschichtskirchen und waren mit der Kultur der Unterschicht identifiziert. Somit hatten sie keinen naturwüchsigen Zugang zu dem bildungs-kleinbürgerlichen Milieu, das die Linke in den Historischen Kirchen prägte. Andererseits waren sie aber Leitungsfiguren in ihren Kirchen, Pastor-Präsidenten oder Bischöfe; oder sie waren wirtschaftlich erfolgreiche und sozial aufgestiegene Mitglieder. Mit der Zunahme von Abgeordneten dieser Couleur und mit solchen aus der IURD driftete die durchschnittliche politische Einstellung protestantischer Abgeordneter nach rechts – unbeschadet der Beispiele mit Tendenz zur Sozialdemokratie wie Bendita da Silva, Mitglied der Assembleias, Abgeordnete des PT und die erste schwarze, weibliche Pfingstlerin, die es 1994 sogar in den Senat schaffte sowie 2003 unter Lula Sozialministerin wurde.

Wie in Brasilien aufgrund des nur schwach strukturierten, sehr breiten und sich ständig wandelnden Parteienspektrums üblich, haben sich die Protestanten in Kongress und Senat zu einer adressierbaren Gruppierung zusammengeschlossen, einer Frente Parlamentar oder, alltagssprachlich, *bancada*.³¹ Dabei handelt es sich in gewissem Sinne um das, was das aus dem Algonquin abgeleitete Wort »*Caucus*« meint: eine Stammesversammlung von Gleichgesinnten, die über Parteigrenzen hinweg aktiv ist. Eine solche *Bancada* von besonders großem Einfluss ist die der Großgrundbesitzer (*Bancada Ruralista*). 1997 gab es 12 solcher Zusammenschlüsse, unter anderem Zigarettenindustrie, Raumfahrt, Verkehr, Privatkrankenhäuser... und eben die *Bancada Evangélica*. Diese konsolidierte sich während der Regierung des Sozialdemokraten Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) bezeichnenderweise durch die verstärkte Präsenz der IURD in rechtsgerichteten, neoliberalen und tendenziell evangelikalischen Parteien (PFL und PL sowie heute PRB).

Ein Schlaglicht auf die Arbeit der Abgeordneten der *Bancada Evangélica* wirft die Analyse der Legislaturperiode von 2003-2007 von Guilherme Galvão Lopes auf dem 28. Nationalen Symposium für Geschichte (Galvão Lopes 2015; Pereira da Rosa 2020). Lopes

31 Die Frente Parlamentar (FP) ist die offizielle Gestalt der *Bancada*. Die FP der Protestanten wurde erst 2003 offiziellisiert.

kommt nicht nur im Blick auf diese Legislaturperiode sondern auch auf seinen gesamten Untersuchungszeitraum zu dem Urteil, dass diese Abgeordneten mehrheitlich den Pflichten von Parlamentariern nicht genügen.

»Meistens abwesend, von wenig relevanter gesetzgeberischer Produktion, untreu zu ihren Parteien, Gegenstand von Ermittlungen und Gerichtsverfahren verschiedener Art, finanziert von großen Konzernen, darunter dem Pharma- und dem Militärssektor, hat das Handeln der Bancada Evangélica im hier analysierten Zeitraum (1982-2006) eher zur Schwächung der Rolle des Staates in Bezug auf die sozialen Bedürfnisse der Wähler – den benachteiligten Bevölkerungsschichten Brasiliens – beigetragen. Sie [die Mitglieder der Bancada, HWS] positionieren sich gegen Programme zur Einkommensverteilung und verurteilen den ›paternalistischen Staat‹; sie unterbreiten Gesetzesinitiativen und stimmen entsprechend pro private Bildung und Gesundheitsvorsorge, pro Agrarwirtschaft, pro Überwachungsunternehmen, pro Arbeitgeberverbände, pro Kommunikationsunternehmen und pro Lobby der Pharma-, Kriegs-, Petrochemie- und Lebensmittelindustrie.« (Galvão Lopes 2015, 4).

Lopes kritisiert, theologisch völlig zu Recht, dass das Gros der Abgeordneten mit ihrer Politik die protestantische Reformation lutherischer Prägung verrät, die für eine klare Unterscheidung von Kirche und Staat eingetreten ist. Die Bancada handle vielmehr in Richtung auf den »Aufbau eines theokratischen und fundamentalistischen Staates«, indem dafür einerseits die rechtlichen Grundlagen geschaffen werden sollen und zum anderen auch illegal agiert wird, um kirchliche vor anderen Organisationen zu privilegieren. Zudem wird kirchliches Sozialkapital instrumentalisiert, etwa zur...

»Registrierung für Wahlen und Einschreibung bei Parteien; Nutzung von Kirchengebäuden für ... Wahlausschüsse; laut Indizien Finanzierung von Kampagnen mit Spenden von Gläubigen; und Nutzung der mit Kirchen verbundenen Medien zur Förderung von Kandidaturen und Parlamentsmandaten.« (Galvão Lopes 2015, 5)

Lopes schließt mit der Feststellung,

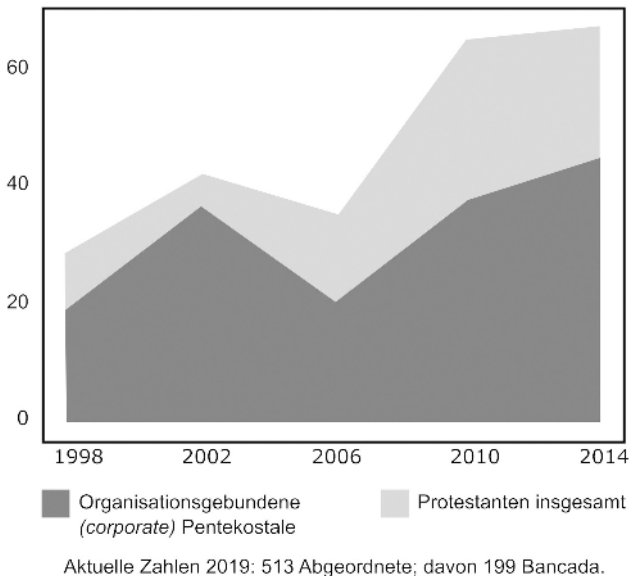
»...dass die Mehrheit der Bancada nicht die Interessen der von ihr Repräsentierten vertritt, sondern die ganz anderer Gruppen, indem moralische und religiöse Fragen nur vor anderen Aktivitäten vorgeschoben werden.« (Galvão Lopes 2015, 5)

Die ›gottesfürchtigen Männer und Frauen‹ und ›Diener des Herrn‹ hätten bisher so gut wie nichts verändert. Aus religionssoziologischer Perspektive darf man wohl hinzufügen, dass sie Vieles in der Politik dadurch verschlimmert haben, dass sie Politik nicht mehr gemäß der Regeln des politischen Feldes betreiben, sondern sie immer stärker religiösen Vorurteilen unterwerfen. Vor allem sind sie, nach Einschätzung des Spezialisten für brasilianischen Protestantismus Paul Freston, im Durchschnitt korrupter als andere Abgeordnete (Forster und Freston 2016; vgl. auch Shah 2008, xiii). Die von Lopes genannten Praktiken jedenfalls sind verbreitet und vollziehen sich im Hintergrund fast aller parlamentarisch vermittelten politischen Vorgänge, die in diesem Kapitel zur Sprache kommen werden.

Manche Autoren führen mit einem gewissen Recht das Wachstum der Bancada Evangélica darauf zurück, dass große Organisationen aus den Formationen MANAGE-

MENT und GESETZ – insbesondere einige Assembleias und die IURD – offizielle Kandidaten der Kirche nominieren, die sie ihren Mitgliedern zur Wahl vorschlagen. Lacerda und Brasilense (2018, 169) zeigen, wie erfolgreich diese Politik betrieben wird. Im Parlament ab 2015 waren circa zwei Drittel aller gewählten Protestanten »korporative Pentekostale«, also von einer religiösen Organisation entsandt. Damit steigen sowohl der Anteil dieser Art von Abgeordneten wie auch, als Folge dessen, der mehr oder weniger direkte Einfluss der Kirchen auf deren Politik. Diese Dynamik wird vor allem von der IURD genutzt.

Abbildung 6.1: Organisationsgebundene pentekostale Abgeordnete.³²



Die Parteienlandschaft in Brasilien ist verglichen mit Europa oder den USA nur schwach strukturiert und somit der in Guatemala und anderen Ländern Lateinamerikas ähnlich. Es stellt sich also die Frage, warum sich in Brasilien ein gut strukturierter protestantischer Block im Parlament bildet, während das in Guatemala und anderen Ländern nicht geschieht. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass diese Tatsache auf die geringe Präsenz von Missionskirchen in Brasilien zurückgeht. Missionare leiten Kirchen im Interesse der Mitgliederakquisition, weil das ihr Auftrag ist und sie von den entsendenden Missionen daran gemessen werden. Eine enge Verbindung zur nationalen Gesellschaft und Politik haben sie meist nicht. Nationale Kirchenleitungen – wie in anderen lateinamerikanischen Ländern seit den 1960ern immer häufiger – sind hingegen eng verbunden mit der lokalen Politik, wodurch die Tendenz zur Stellungnahme

32 Quelle: Datenbank über protestantische Kandidaturen Lacerda 2017, S. 17. Aktuelle Zahlen 2019: Abgeordnetenhaus: 513 Personen, davon 199 Bancada Evangélica; Senat: 81 Personen, davon 4 Bancada Evangélica.

steigt. Diese enge Beziehung zwischen Pastoren (*pastores presidentes*) und lokaler Politik ist in Brasilien schon seit Beginn des 20. Jahrhunderts der Fall und hat sich im Laufe der Zeit auf die nationale Politik ausgeweitet. Aufgrund dieser lang dauernden Praxis dürfte der Sinn für eine effektive Organisation der politischen Interessen religiöser Organisationen gewachsen sein.

Wenn allerdings die Verwobenheit der Akteure in gesellschaftlichen Strukturen und damit auch in Kämpfen das politische Engagement religiöser Organisationen hervorbringt, stellt sich auch die Frage, welche Rolle die religiöse Positionierung von Politikern für die Wahlentscheidungen der Bürger hat.

6.1.11 Die Wähler

Die *Folha de São Paulo* stellt fest, dass Parlamentarier in der Regel liberaler sind als ihre Wähler (Redação Folha de São Paulo 2015). Sie sind zu einem sehr großen Anteil auf jeden Fall *neoliberaler* als die Wähler. Dass sie in Sachen Sozialmoral liberaler sein sollen, kann man ebenfalls bezweifeln. Wir werfen hier zunächst einen Blick auf die Wähler und folgen dazu zunächst einer Untersuchung der Politikwissenschaftlerin Simone Bohn (Bohn 2004).

Im Zusammenhang der Frage nach dem politischen Interesse religiöser Akteure – Laien und Experten – ist es nicht ganz unerheblich, ob sie Presse- und/oder Fernsehnachrichten verfolgen. Die Religionslosen und Spiritisten sind im Blick auf politische Information interessierter und kenntnisreicher als praktizierende Protestanten und Katholiken (Bohn 2004, 306ff.). Geringe Kenntnisse dürften vor allem bei Anhängern von Kirchen aus der Formation *JENSEITSHOFFNUNG* – am ehesten klassische Pfingstkirchen – zu erwarten sein. Kirchen, die von einem Engagement in der Politik kategorisch abraten, wie die *Congregação Cristã* oder wie *Deus é Amor*, leiten ihre Mitglieder auch nicht zu politischer Bildung an. Mobilisierung dieser Gläubigen für Wahlen dürfte somit am ehesten über sozialmoralische Themen mit dem diskursiven Anker »Familie« erreicht werden. Zudem sind protestantische Wähler so stark wie sonst keine andere Gruppe an der Leitung durch religiöse Autoritäten bei Wahlentscheidungen orientiert (Bohn 2004, 334).³³ Entsprechend diesem relativ starken Einfluss religiöser Orientierung auf Wahlentscheidungen ist im Gegenzug die Identifikation mit einer politischen Partei bei Protestanten (32 %) niedriger als bei Katholiken (39 %) oder Kardecisten (50 %); 65 % der Protestanten identifizieren sich überhaupt nicht mit Parteien (Bohn 2004, 330). Wenn man im Zusammenhang mit den Wahlen 2002, aus denen Lula da Silva als Präsident hervorging, schaut, mit wem sich die 32 % der befragten Protestanten identifizierten, dann lag Lulas Partido dos Trabalhadores (PT) weit vorn. Immerhin 20 % der mit Parteien identifizierten Protestanten meinten die PT, bei einem Durchschnitt von nur 1,5 % für alle anderen Parteien. Dieses starke Übergewicht ist auch bei den anderen religiösen Wählergruppen gegeben (Bohn 2004: 331). Fragt man nach den Kriterien, die zu diesen Sympathiewerten führen, so erscheint in allen religiösen Wählergruppen als das zentrale Kriterium die »Ehrlichkeit« der Politiker. Unter Katholiken ist dieses Kriterium

33 Protestanten 19 %; Katholiken 8 %; Anhänger afroamerikanischer Religionen 5 %; Kardecisten 0 %. Vgl. auch die Grafik bei Bohn 2004, 329. Vgl. G. Schmitt 2019.

mit 60 % sogar höher bewertet als bei Protestanten (52 %), bei denen die Orientierung durch religiöse Autoritäten mit 19 % eine größere Rolle spielt als bei Katholiken (8 %). (Bohn 2004, 333)

Es zeigen sich in diesen Daten gewisse Tendenzen, die unsere früheren Beobachtungen bestätigen. Die protestantischen Wähler tendieren zum Wechselwählen und identifizieren sich nicht politisch. Damit sind sozialmoralische Themen und die Mobilisierung durch authentisch wirkende religiöse Experten von größerer Bedeutung als etwa bei agnostischen Wählern oder Spiritisten. »Ehrlichkeit« als allgemeines Kriterium für Qualität verweist auf die Erfahrung von Korruption und auf deren Interpretation als Grundübel. Damit ist in der Tat ein weltweit grassierendes Problem angesprochen, das unseres Erachtens auf die systematische Schwächung demokratischer Institutionen durch die besitzindividualistischen Politiken des Neoliberalismus in den letzten 40 Jahren und dessen autoritärer Wendung in der Gegenwart zurückgeht. »Korruption« und »Ehrlichkeit« können somit als sozialanalytische Chiffren der »kleinen Leute« verstanden werden.

In São Paulo wurde 2017 unter TeilnehmerInnen am 15. »Marsch für Jesus« in São Paulo eine Umfrage durchgeführt.³⁴ Damit wurde vor allem eine Bevölkerungsgruppe aus einer jüngeren Kohorte erreicht, die mobilisierbare Mitglieder von Kirchen aus den Formationen JENSEITSHOFFNUNG, GESETZ und MANAGEMENT repräsentiert.³⁵ Im Abstand von wenigen Wochen fanden noch weitere Demonstrationen statt: für die Anti-Korruptionskampagne im Zusammenhang des *Lava Jato*-Skandals³⁶ und gegen die neoliberalen Reformen des Übergangspräsidenten Temer. Der Anteil von jungen Leuten bis 34 und solchen mit gutem Einkommen war auf dem »Marsch für Jesus« mit fast 50 % höher als auf den anderen Demonstrationen. Zu den Ergebnissen aus der Jesus-Demonstration stellen die Forscher erst einmal fest, dass die eruierten Auffassungen relativ gut dem brasilianischen *Common Sense* entsprechen. Im Überblick (zu Details siehe Kasten 6.1: Umfrage bei gläubigen Demonstranten) lässt sich sagen, dass die vertretenen Positionen in sexualmoralischer Hinsicht deutlich liberaler sind als in Guatemala. Im Gesamtbild entsprechen sie dennoch gängigen Positionen in den Formationen GESETZ und MANAGEMENT. Die größere Liberalität in Sachen Sexualität dürfte auf die Jugend der Befragten zurückzuführen sein. Schon in den USA konnten wir anhand von

34 Die Soziologin Esther Solano Gallego und Kollegen von drei großen Universitäten mit Unterstützung der Friedrich-Ebert-Stiftung befragten die Teilnehmer des Marsches für Jesus am 15.03.2017 (Solano, Ortellado und Moretto 2017a; auch Janaina Garcia 2017). Für einen illustrierten Eindruck siehe <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/marcha-para-jesus-reune-multidao-em-sao-paulo.ghtml> (Zugegriffen 09.05.2019) – Auf einer Demonstration von konservativen Demonstranten »Pro Lava Jato«, also für eine gegen die PT gerichtete Korruptionsuntersuchung, führte dasselbe Team am 26.03.2017 eine Untersuchung durch, ebenfalls in São Paulo (Solano, Ortellado und Moretto 2017b).

35 60 % der aleatorisch ausgewählten Befragten gehörten zur Igreja Renascer, was einen starken Mobilisierungsaufwand dieser Management-Kirche nahelegt; 11 % gehören zur Assembleia de Deus, und die restlichen sind vorwiegend Baptisten, Katholiken oder gehören zur IURD.

36 Die sogenannte *Lava Jato*-Operation der Staatsanwaltschaft richtete sich gegen Korruptionsnetze um den Erdölkonzern Petrobras, entpuppte sich allerdings später als eine vor allem gegen Lula da Silva gerichtete Kampagne, in der der Richter mit der Anklage kooperierte. Siehe 6.2.6.3.

altersspezifischen Daten sehen, dass in den jüngeren Kohorten tendenziell liberalere Positionen in sozialmoralischer Hinsicht und im Blick auf Rassismus bezogen wurden.

Bei den Jesus-Marschierern fällt Folgendes besonders auf: Das mangelnde Vertrauen in politische Parteien und Repräsentanten ist unwiderlegbar, muss aber nicht auf politische Einsichten zurückführbar sein. Eine ähnliche Tendenz in verschiedensten Ländern kann auch dahingehend gedeutet werden, dass nicht zuletzt soziale Medien, radikal individualisierte Kommunikation sowie die Ubiquität und gleichzeitige Ungreifbarkeit des Gesellschaftlichen im virtuellen Raum die politische Praxis der Repräsentation überhaupt desavouieren. Möglicherweise hängt mit dem forcierten Individualismus auch eine meritokratische Disposition zusammen, aufgrund derer die Demonstranten beispielsweise die Starthilfe für marginalisierte Familien durch das Familiengeld der PT-Regierung als Leistungshemmnis verkennen. Das muss nicht im Widerspruch dazu stehen, dass sie zugleich die investitionshemmende Sparpolitik und das Zusammenstreichen der Renten ablehnen. Ein leistungsorientierter Individualismus steht auch in keinem Widerspruch zu Illiberalität bei der inneren Sicherheit. Strafen anstelle von Resozialisierung und Bekämpfung der sozialen Ursachen von Jugendkriminalität, dieses Konzept entspricht sehr gut der Idee, dass ein jeder seines Glückes Schmied sei. Somit ist auch die individuelle Verteidigung durch Bewaffnung mit Handfeuerwaffen konsequent. Interessant sind in diesem Zusammenhang allerdings die entgegengesetzten Meinungen pro und contra Todesstrafe. Möglicherweise hängt die Ablehnung der Todesstrafe bei einigen Befragten mit einer reflektierten Position in Sachen Lebensschutz zusammen. Die klar anti-rassistische Einstellung der großen Mehrheit muss ebenfalls nicht verwundern. Für einen meritokratischen Individualismus unter jungen Leuten, die in einer multiethnischen Gesellschaft aufgewachsen sind und Menschen nach ihrer Leistung wahrnehmen, ist Rassismus nicht plausibel; und damit auch eine rassistische Tendenz im Verhalten der Polizei nicht. Dem entspricht auch die sozialmoralische Liberalität in Gender-, LGBT- und sexualmoralischen Angelegenheiten. Es gibt wenige Gründe für einen meritokratischen Individualisten, das sexuelle Handeln anderer Personen einschränken oder kontrollieren zu wollen. Einen wichtigen Unterschied zur moralisch-liberalen Restgesellschaft stellt allerdings die Ablehnung der Abtreibung bei zwei Dritteln der Befragten dar. Es wird allerdings durch die Umfrage nicht deutlich, wie differenziert die Ablehnung ist. Schließlich verwundert die Einstellung zur Trennung von Kirche und Staat. Dass drei Viertel der Befragten der Meinung sind, dass religiöse Werte die Gesetze orientieren sollten, lässt sich kaum anders interpretieren denn als eine Verkennung und daraus folgende Ablehnung der Funktionsweisen des modernen liberalen Staates. Zwar ist kaum anzunehmen, dass die Jesus-Marschierer ein hart theokratisches Programm im Sinn haben wie viele religiös-rechte Führer in den USA oder Guatemala. Eher könnte man eine gewisse individualistische Unbedarftheit im Blick auf kollektive Organisation und Institutionalität annehmen, die auch schon in der Beurteilung von Parteien und Repräsentanten wirksam zu sein schien. Wenn man aus einem solchen Habitus heraus allerdings theokratisch orientierte Repräsentanten wählt, die die konservativen Dispositionen der Bancada-Abgeordneten teilen, könnte man sich schnell um die sozialmoralische und eventuell sogar die ethnische Liberalität gebracht sehen.

Kasten 6.1: Umfrage bei gläubigen Demonstranten, 2017.³⁷**Marsch für Jesus 2017 – Meinungen der Demonstranten**

- Von den befragten Demonstranten haben 77% kein Vertrauen in politische Parteien. Allenfalls die PSDB (mitte-links, Fernando Enrique Cardoso) kann mit 7% noch etwas Sympathie verbuchen. Fast genauso wenig Vertrauen besteht zu Politikern: Lula liegt mit 84% Misstrauen ganz abgeschlossen (was vermutlich auf den medial geputzten *Lava Jato*-Skandal zurückgehen dürfte (siehe 6.2.6.3); Bolsonaro und Marina Silva (eine pfingstliche PT-Abgeordnete) liegen gleichauf beim Misstrauen (57%).
- Einen starken Widerspruch gibt es zwischen der Meinung der gläubigen Demonstranten und den Politikern der *Bancada* in Bezug auf die neoliberale Position der Letzteren. 91% der Befragten sind gegen neoliberale Sparpolitik im Sozialbereich; und 86% gegen die Rentenreform der Regierung Temer. Allerdings wird gegen das sozial sehr erfolgreiche Familiengeld (*Bolsa Familia*) mit 74% dem Einwand zugestimmt, dass die Unterstützung Menschen ermutige, nicht zu arbeiten – also eine typische Position der meritokratischen Mittelschicht bezogen.
- Was die Politik der inneren Sicherheit betrifft, so sind die meisten der Befragten für eine harte Hand (*punitivistas*), insbesondere gegenüber jugendlichen Straftätern: Auch Jugendliche sollen demzufolge mit Haft bestraft werden (84%) und zwar länger als bisher (76%); außerdem behinderten die Menschenrechte den Kampf gegen das Verbrechen (66%). Zudem sind 66% der Meinung, dass ein Bürger das Recht haben muss, eine Waffe zu tragen – und das bei einer Homizidrate von 29,9 pro 100.000 Einwohnern (bei 1,2 in Deutschland). Hinsichtlich der Todesstrafe bei schweren Verbrechen sind die Meinungen hingegen geteilt: 48% sind dafür und ebenso viele dagegen.
- In Sachen Rassismus zeigen sich die Demonstranten kritisch. Sie stimmen den Feststellungen zu, dass die Polizei Schwarzen gegenüber gewalttätiger ist als Weißen (63%) und dass Schwarze immer noch unter Vorurteilen leiden (91%).
- Erstaunlicherweise werden feministische Anliegen sehr positiv aufgenommen – ganz im Gegenteil zum Benehmen des späteren Präsidenten Bolsonaro. Einer Frau auf der Straße nachzupfeifen, ist beleidigend (71%), eine Frau ist nicht auf Heim und Kinder beschränkt (91%), sie hat das recht knappe Kleidungsstück zu tragen (76%) und sie darf nicht dafür verurteilt werden, mit vielen Personen Sex zu haben (64%). All das entspricht nicht-religiöser, urbaner Lebensart. Gleichwohl vertreten 61% die Meinung, dass die Abtreibung immer ein Fehler (*errado*) ist.
- Im Blick auf LGBT-Personen vertreten 77% die Auffassung, dass schon die Schulen Respekt lehren sollten – was ganz im Gegensatz zu den Dauerattacken der *Bancada* auf die »Gender-Ideologie« steht. Meinungen sind allerdings geteilt darüber, dass zwei Männer sich auf der Straße in aller Ruhe küssen können (35%) oder darüber, dass die Union zweier Menschen desselben Geschlechts keine Familie darstellt (34%).
- Hinsichtlich der Trennung zwischen Kirche und Staat bleibt dem Laizismus kaum eine Chance, wenn jeweils 75% bejahen, dass religiöse Werte die Gesetze orientieren sollten und dass die Schule religiöse Werte lehren sollte.

Es deutet also Vieles darauf hin, dass die Abgeordneten der Bancada auf jeden Fall nicht so liberal sind wie die jungen urbanen WählerInnen der Zukunft, von denen immerhin die Hälfte »Konservative für voreingenommen« hält (48 % zu 42 %, die das nicht meinen). Gleichwohl sollte man sich vor allzu viel freiheitlichem Optimismus hüten. Denn die oben erwähnten korporativen Kandidaten von größeren Pfingst- und Neopfingstkirchen haben in ihren Kirchen einen Wählerstamm, der erstaunlich spurtreu den Anweisungen der Kirchenführer folgt. Lacerda und Brasilense (2018, 170) haben dazu Daten zusammengetragen: Einige Großorganisationen scheinen ihre Wähler fest im Griff zu haben.³⁸ Dies trifft aber bei Weitem nicht auf alle protestantischen Wähler zu, die ja keineswegs alle diesen Organisationen angehören. Von den protestantischen Wählern insgesamt sind – laut *Datafolha* von 2017 – nur 26 % der Evangelikalen und 31 % der Neopentekostalen geneigt, auf ihre Pastoren zu hören.

Um die religiös-politische Performance der unterschiedlichen protestantischen Gruppen besser in den Blick zu bekommen, empfiehlt es sich, für Brasilien gültige Formationen von Akteuren zu konstruieren. Danach können dann umso klarer die religiösen Operatoren in den Prozessen analysiert werden, die zur Wahl des Präsidenten Bolsonaro und der Unterstützung eines rechtsextremen Autoritarismus geführt haben.

6.2 Gegner und Kämpfe: Geld, Macht und sozialer Protest

Für die religiös-politischen Formationen in Brasilien gilt dasselbe wie für die in Guatemala im Blick auf Wandel im Zeitlauf und auf die fließenden Übergänge zwischen ihnen. Die Fluidität der Übergänge ist in Brasilien eher noch stärker ausgeprägt als in Guatemala oder anderen Ländern, in denen Missionen aus den USA eine wichtige Rolle gespielt und die Akteure des religiösen Feldes stärker voneinander abgehoben haben. Ein beruflich bedingtes Interesse von Missionaren ist religiöse Distinktion von anderen Missionaren und deren konfessionellen Familien. Dementsprechend wird in der religiösen Propaganda die religiöse Differenz hervorgehoben und spielt für die Dynamik der Identitätsbildung und Organisation eine relativ wichtige Rolle. In Brasilien ist – wie bereits ausgeführt – der Einfluss von externer Mission sehr gering. Dagegen spielen soziale und politische Interessen für religiöse Organisationen eine größere Rolle. Folglich agglutinieren sie sich in der Praxis zu Habitusformationen, in denen konfessionelle Familien eine deutlich geringere Rolle spielen als in anderen Ländern. Die Assembleias zum Beispiel sind sozusagen überall. Wenn also die Fluidität der Übergänge und der Identitätsbildungen in Brasilien auch größer ist als woanders, so bleiben dennoch die von uns konstruierten Formationen auch für Brasilien aussagekräftig.

37 Janaina Garcia 2017; Solano, Ortellado und Moretto 2017a.

38 Gegen Ende der 1990er Jahre hielten sich etwa 87 % der Gläubigen verschiedener Assembleias und 95 % der IURD an die Wahlempfehlungen ihrer Kirchenleitungen.

6.2.1 JENSEITSHOFFNUNG: Nein zur Versuchung

Die Organisationen dieser Formation sind aufgrund der genannten Faktoren in Brasilien tendenziell leichter zur Teilnahme an Wahlen zu mobilisieren als woanders. Das heißt aber nicht, dass die Mitglieder über die Wahlbeteiligung hinaus politisch aktiv würden; und es heißt auch nicht, dass die Mobilisierung in allen Organisationen erwünscht ist. In diesem Sinne gehören die *Congregação Cristã* und *Deus é Amor* zum harten Kern dieser Formation. In der Ersteren lassen sich ähnliche Züge feststellen, wie wir sie in Guatemala für die Gruppen festgestellt haben, die ihre Kirche selbst als eine Vorbereitung auf die Entrückung erfahren; in der Letzteren findet sich exakt dieselbe Praxis, wie sie in den Exorzismus-orientierten Organisationen der Unterschicht auf dem ganzen Kontinent zu finden ist. Viele Gruppen der *Assembleias de Deus* unterscheiden sich ein wenig vom Profil des sozialen Erwachens, das wir für Guatemala rekonstruiert haben (oben, 5.2.1.3). Sie erwachen eher politisch.

6.2.1.1 Kirche als Ort Gottes: *Congregação Cristã*

Zwar wurde diese traditionelle Pfingstkirche von einem italo-amerikanischen Laien gegründet (1910), hat aber sonst bis heute keine Verbindungen ins Ausland. Sie breitete sich zunächst vor allem im Milieu italienischer Einwanderer aus und hatte dann erheblichen Missionserfolg in ganz Brasilien. Sie repräsentiert nach dem Zensus 2000 etwa 9 % der Protestanten in Brasilien. Ihr Glaubensbekenntnis entspricht dem Standard, betont aber die Notwendigkeit entschiedenster Disziplin, um nicht in der Hölle zu enden, sowie die Wiederkunft Christi vor dem Millennium. Diese Ausrichtung auf die Spitze treibend verbietet sie ihren Mitgliedern offiziell die politische Betätigung, was aber nicht verhindert, dass zwei Mitglieder der *Bancada* dieser Kirche angehören. Sie verteidigt darüber hinaus die Priesterschaft aller Gläubigen (erkennt also »Apostel« nicht an), lehnt den Zehnten ab (bringt sich also um eine wichtige Einnahmequelle) und ist auf Distanz zu Medien (betreibt also keinerlei medienbasiertes »*influencing*«). Entsprechend dieser asketischen Strenge sind ihre ca. 20.000 Kirchengebäude architektonisch normiert, grau gestrichen und in einem konservativen Baustil gehalten. Allerdings ist die ganze Organisation von Überalterung geprägt. In der Politik spielt sie auch als Wahlvolk kaum eine Rolle.

6.2.1.2 Wider die Dämonen: *Deus é Amor*

Die *Igreja Pentecostal Deus é Amor* (IPDA, Gott ist Liebe) ist eine der größten Pfingstkirchen in Brasilien und von weitgehend traditionellem Zuschnitt. David Miranda (1936-2015) – der Schwager des Gründers von *Brasil para Cristo* – hat 1962 die Gruppe durch ein Schisma von *Brasil para Cristo* gegründet. Heute repräsentiert die IPDA mit etwa einer Million Mitgliedern etwa 3 % des Protestantismus in Brasilien und ist weltweit aktiv. Ihr besonderes Profil ist eine klare soziale Orientierung an der informellen und formellen Unterschicht, verbunden mit einer religiösen Konzentration auf Exorzismus und Heilung sowie strengstem moralischen Rigorismus. Auch im Ausland werden diese Merkmale konsequent durchgehalten, etwa wenn die Organisation in Argentinien vor allem marginalisierte Einwanderer aus den Andenländern adressiert. Der moralische

Rigorismus verbietet nicht nur Alkohol, sondern betrifft auch Haartracht, Kleidung, Fernsehverbot, Abstinenz von Politik und Sport (kein Fußball und kein Strand in Brasilien!), das Sexualverhalten unter Ehepartnern und so weiter. Alles in Allem herrscht ein äußerst strenges Körperregime, das die Mitglieder radikal von der Außenwelt unterscheiden soll. Es ist die Grundlage für eine religiöse Praxis, die die sozialen Härten kompensieren soll. Der Webauftritt ist konservativ und auf religiöse Verkündigung konzentriert.³⁹ Die religiöse Praxis ähnelt derjenigen der Neopfingstkirchen der Unterschicht, deren Profil wir in Guatemala rekonstruiert haben. Heilung und Exorzismus stehen im Zentrum der religiösen Praxis. In der Zentralkirche in São Paulo stehen große Mengen von nicht mehr gebrauchten Krücken und Rollstühlen zur Ansicht, fast wie Votivgaben vor den katholischen Heiligenbildern. Angeblich soll der Kirchengründer auch Tote auferweckt haben. Im Gottesdienst peitschen professionelle Liturgen (einer von ihnen schaute während der »Ekstase« auf die Armbanduhr) die Emotionen hoch und führen kollektive Exorzismusrituale durch. Der Druck zu spenden ist zudem hoch, und es verwundert, wie dick die Bündel von Scheinen sind, die offensichtlich marginalisierte Mitglieder in die Spendenbeutel oder auf die Bühne legen. Nach Freston (2001, 15) hat die Organisation ein Wirtschaftsimperium aufgebaut. Das Kapital wäre da; aber der Aufbau muss in aller Stille geschehen sein. Eine größere Charity, Reviver (Wiederbeleben), setzt materielle Hilfe zu Missionszwecken ein. Ebenfalls strikt auf Mission ausgerichtet sind die Radio- und Internet-Programme der IPDA. Der starke Exklusivitätsanspruch, der schon durch das Körperregime zum Ausdruck kommt, wird zum einen im religiösen Feld geübt, indem Mitgliedern strengstens verboten wird, andere Kirchen zu besuchen. Zum anderen betrifft er das öffentliche Leben durch die Verbote, Militärdienst zu leisten und politisch zu agieren. Das schließt jedoch nicht aus, dass IPDA-Mitglieder sich gelegentlich in der Politik engagieren, wie z.B. im bäuerlichen Widerstand im Nordosten (Freston 2001, 34). Das ist allerdings die Ausnahme. Kurz, außer durch den Effekt, dass auch die politische Inaktivität der Ausgebeuteten politisch ist, wirkt die IPDA nicht politisch.

6.2.1.3 Politisches Erwachen: diverse Gruppen

Ähnlich wie in Guatemala gibt es auch in Brasilien traditionelle, auf rein religiöse Aktivitäten ausgerichtete Pfingstkirchen, die Wandlungen zum sozialen Engagement durchmachen und damit die reine Jenseitsorientierung aufgeben. Das Besondere in Brasilien ist, dass solche Wandlungen schneller zum politischen Engagement tendieren als in Zentralamerika. Diese Dynamik trifft auf viele Pfingstkirchen in der Unterschicht zu, die in ihren Wohnvierteln tagtäglich mit Not und Gewalt konfrontiert sind und sich zum Handeln herausgefordert sehen, beispielsweise zum Engagement für Drogenabhängige oder für Personen, die aus Kartellen aussteigen möchten. Diese Kirchen firmieren unter den verschiedensten Marken, nicht selten unter der stark diversifizierten *Assembleias de Deus*. Ein pfingstlicher Beobachter aus Brasilien berichtet, dass die Pastoren und Gruppen aus den Stadtviertelkirchen oft nicht nur sozial und politisch, sondern auch ökumenisch interessiert seien. Wir werden auf solche Gruppen kurz im Rahmen

39 www.ipda.com.br/ (Zugegriffen 28.05.2019).

der Formation WERTE DES REICHES GOTTES zurückkommen. Die Experten der Denominationen, so der Beobachter, seien allerdings im Unterschied zu lokalen Pastoren und Laien für Soziales und Ökumene nicht zu erreichen. Die Führungsspitzen seien allenfalls an Glaubenspropagation und offizieller Politik interessiert. Dementsprechend transformieren sich manche klassische Pfingstkirchen auch in Akteure der Formation MANAGEMENT. Das ist etwa der Fall beim Pastor Silas Malafaia – bekannt durch Hasspredigten gegen Homosexuelle und viele Andere –, der seine *Megachurch* Assembleia de Deus Vitória em Cristo zu einem veritablen Akteur der Formation MANAGEMENT gemacht hat.

6.2.2 MANAGEMENT: neoliberale Politik

Im Vergleich zu Guatemala ist diese Formation deutlich stärker in der formellen Politik vertreten. Dies liegt weniger daran, dass ihre Medien- und Dienstleistungsimperien deutlich größer sind als die ihrer guatemalteken Kollegen und derer in vielen anderen Ländern; auch die nicht-religiösen Wirtschaftsimperien in Brasilien sind deutlich größer als die zentralamerikanischen, so dass sich die jeweiligen nationalen Verhältnisse nicht prinzipiell unterscheiden. Die stärkere Verankerung der brasilianischen Kirchen in der offiziellen Politik liegt vermutlich eher daran, dass – wie gelegentlich schon erwähnt – die frühe Offenheit der Pfingstkirchen für die Politik es den Neopfungstkirchen leicht gemacht hat, politisches Engagement zu legitimieren und seit der Bildung der Bancada Evangélica dort mitzuwirken. Bei den charismatischen Transformationen konservativ-evangelikaler Gruppierungen – wie zum Beispiel der baptistischen Lagoinha-Kirche – ist dagegen noch Plausibilisierungsarbeit für politisches Engagement zu leisten. Zudem muss man sich vergegenwärtigen, dass in den neopfungstlichen Organisationen der Unterschied zwischen den Experten und Politikern unter den Mitgliedern auf der einen Seite und der restlichen Klientel auf der anderen Seite beträchtlich ist. Die religiösen Experten und die Politiker machen Politik, die Mitglieder laborieren an ihrem beruflichen und familiären Erfolg und stimmen bei den Wahlen ab.

Ähnlich wie in Guatemala werden wir einen politischen Synergieeffekt zwischen den Formationen MANAGEMENT und GESETZ feststellen. Dennoch sind die spezifisch religiösen Dispositionen der Gläubigen, der Diskurs der Experten und deren Strategien im Feld der Wirtschaft unterschiedlich. Der wohl wichtigste Unterschied im Blick auf die religiösen Dispositionen und Diskurse dürfte der Rückgriff vieler neopentekostaler *Megachurches* auf magische Elemente in ihren Praktiken sein. Magie wird besonders stark bei IURD betrieben.

6.2.2.1 Für Geld: Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)

»Das Geld ist für die Kirche, was das Blut für den Körper ist«. Dieser vielzitierte Satz des Führers der IURD bringt die Praxis dieser Organisation auf den Punkt. Sie ist vom *Prosperity*-Diskurs bis zu den Praktiken des Geldeintreibens, der Investitionen und Geldwäsche sowie der politischen Einflussnahme von der Logik materieller Akkumulation bestimmt. Ihr Führer, Edir Macedo, war vor der Gründung der Kirche 1977 Angestellter bei einer Lotteriegesellschaft, was ein spezielles Faible für Monetäres vermuten lässt.

Die Trennung von seinem Schwager Romildo Ribeiro Soares, mit dem er die Organisation gegründet hatte, erfolgte 1980 aufgrund einer vielsagenden Diskrepanz: Der Schwager wollte auf nationaler Ebene arbeiten mit dem Schwerpunkt auf Heilung und innerer Mission; Macedo wollte dagegen Exorzismus und *Prosperity* möglichst schnell international verkaufen. Der Schwager musste gehen, und Macedo baute die Organisation zu einem gewichtigen Akteur im religiösen, im ökonomischen und im politischen Feld aus. Laut dem Zensus von 2000 repräsentiert sie 8 % aller brasilianischen Protestanten. International ist sie mit über 6 Millionen Mitgliedern in deutlich mehr als 100 Ländern aktiv. Der Schwerpunkt liegt auf portugiesisch- und spanisch-sprachigen Ländern. In Europa ist die Organisation auf entsprechende Migrantengruppen beschränkt. Die interne Organisation ist hierarchisch: Bischöfe unterschiedlicher Aufgabenbereiche und Ränge, Pastoren und Mitglieder unterliegen Macedo in einer strengen Befehlskette.⁴⁰

Die Pastoren machen starken kommunikativen Druck zu spenden auf die Klientel in ihren Veranstaltungen, denn sie unterliegen einer monatlichen Zielvorgabe für Spendeneingänge. Sehr häufig operieren sie mit einem Kniff symbolischer Gewalt, indem sie die Alltagsprobleme, Krankheiten usw. ihrer Klienten auf dämonische Einflüsse zurückführen, die nur durch einen (magischen!) Tauschhandel mit Gott ausgetrieben werden können. Zu diesem Zweck wird gegebenenfalls magisches Merchandise wie Salböl, Brot oder Aluminiumringe verkauft.

Diese Techniken sind umso stärker mit Druck unterlegt, je niedriger die soziale Klasse der Klienten in der jeweiligen Lokalität. Während die IURD in den letzten Jahrzehnten eher auf ärmere Klientel ausgerichtet war, zielt sie nach Angaben eines brasilianischen Beobachters derzeit in ausgesuchten Vierteln von Wohlhabenden auf diese soziale Schicht. Es ist zu vermuten, dass hier der Diskurs entsprechende Veränderungen erfährt: vermutlich mehr Selbst-Management und weniger Exorzismus. Die *Prosperity*-Orientierung dürfte beibehalten oder verstärkt werden, aber die Objekte, auf die sie gerichtet ist, dürften sich verteuern und verfeinern. In den von mir beobachteten Veranstaltungen wurde den Anwesenden bei guter Führung (das heißt, bei reichlichem Spenden für die Kirche) die materielle Trinität der kleinen Leute versprochen: *carro, casa, loja* – Auto, Haus, Ladengeschäft. Für wachstumsorientierte Besitzer einer Supermarktkette dürfte das nicht attraktiv sein.

Die Website der IURD⁴¹ ist unpräntentiös und leicht erschließbar, sowohl für Desktop-Computer als auch für mobile Geräte. Der Stil ist ausgesprochen geschickt für ein breites Publikum angelegt. Eher mit einem Wiedererkennungswert für Personen aus der (gehobenen) Mittelschicht, ist der Stil dennoch unpräntentiös genug

40 Mein brasilianischer Kollege Leonildo Silveira Campos, der die Organisation schon seit Ende der siebziger Jahre aus der Nähe beobachtet, berichtete mir Folgendes, wofür ich allerdings keine Beweise finden konnte: Jeder der ranghöchsten Bischöfe unter Macedo müsste ihm ein notariell gesiegeltes Blanco-Papier unterschreiben, auf dem er bei Bedarf eintragen könne, was er wolle. Das entspricht den Notizen eines Insiders über das Gebaren der Organisation (<https://www.facebook.com/sergior.domingues.rodrigues.1/posts/110743456262546>, zugegriffen 30.05.2019, dort vor allem Punkt 4). Eigene Beobachtungen des Verfassers aus der Feldforschung in Brasilien weisen ebenfalls in Richtung auf Autoritarismus.

41 <https://www.universal.org/> (Zugegriffen 30.05.2019).

für Personen aus der Unterschicht (mit der Hoffnung, durch Wunder in die Mittelschicht aufsteigen zu können). Die Homepage eröffnet Ende Mai 2019 natürlich mit Macedo (Ehrenmedaille in Jerusalem), der internationalen Ausdehnung und dem religiös-politischen Machtanspruch der Organisation (Flaggenwechsel vor dem eigenen Salomo-Tempel unter Beteiligung von ausländischen Diplomaten), Eheberatung, Fasten und dem Hinweis auf die Serie »Jezebel« in TV Record. Auf der Nachrichtenseite erscheint erstaunlich wenig über Politik. Allerdings sind die Wahlen vorbei, und Politik wird über die hauseigene Partei PRB (Partido Republicano Brasileiro) und in der Bancada Evangélica gemacht. Serviceangebote erstrecken sich auf Programmhinweise für Radio und TV sowie Seelsorgegespräche online. Gelegentlich erscheint ein Hinweis auf geistliche Kriegführung, nun aber auf den »Krieg im Kopf« beschränkt, der einen vom Erfolg abhält. Blogs, Meinungskolumnen und Podcasts ergänzen das religiöse Unterhaltungsangebot. Selbstverständlich wird zum Spenden online aufgerufen, begleitet von Erfolgsmeldungen erfolgreicher Spender.

Eine Aktionslinie der IURD erscheint auf der Website nicht. Die IURD führt seit ihrer Gründung einen verbissenen Kampf gegen afroamerikanische Religionen und verurteilt sie als Magie, teuflisch und so weiter⁴² – obwohl sie, wie oben dargestellt, eine sehr kleine Minderheit im religiösen Feld darstellen. Vermutlich ist diese Abwertung aufgrund von Magie für die IURD ein diskursiver Trick, um die eigene magische Verwendung religiöser Merchandise-Produkte ihrerseits nicht in Magieverdacht kommen zu lassen. Aluminiumringe schützen vor der Gegenwart des Satans, heiliges Brot in Plastikbeuteln an die Wohnungstür genagelt saugt alles Böse aus der Wohnung auf, geweihtes Wasser und Salböl reinigen und stärken, und so weiter. Die Anwendung dieser Mittel und alle anderen Effekte der religiösen Veranstaltungen zielen auf eine doppelte Geldvermehrung: Die Gläubigen erhalten eine symbolische Geldvermehrung, insofern ihre Spenden eine hundertfältige göttliche Gegenleistung in der Zukunft in Aussicht stellen – ein Geschäft mit *Futures*, sozusagen. Die Organisation erhält die Spendengelder für göttlich gute Investitionen und akkumuliert schon einmal in der Gegenwart.

Das von den Pastoren eingetriebene Geld wurde von der IURD schon sehr früh in unterschiedliche Wirtschaftsunternehmen investiert. Zunächst wurden »kirchliche« Medienunternehmen gegründet: Radio und Fernsehen (TV Record, TV Universal, Rede Aleluia), Video und Musik (Univer Vídeo, Record Produções e Gravações, Line Records, Frame) sowie Printmedien (Unipro, Folha Universal). Darüber hinaus wird ein weites Firmennetz angelegt. Hier nur einige aus einer Studie von 2012: UniLine Datenverarbeitung, das Bankhaus Banco de Crédito Metropolitano, die Immobilienfirma Unimeetro Empreendimentos, die Verwaltungsfirma Cremo Empreendimentos, das Reisebüro New Tour, die Baufirma Unitec, die Maklerfirma Uni Corretora, die Versicherung Life Empresarial Saúde, die Investholding Limited und die Möbelfirma Ediminas S/A zur Herstellung von Kirchenbänken (Mariano 2012). Die Zusammensetzung der Firmen lässt auf ein geschlossenes System schließen, in dem sich die Elemente gegenseitig in der Akkumulation stützen. Die »ursprüngliche Akkumulation« (Marx) findet beim Spenden in den Veranstaltungen statt, also weitgehend als Produkt kommunikativer und symbolischer Gewalt. Das steuerfreie Geld wird teilweise in das Firmenimperium

42 Vgl. De Almeida 2009. Auch Schäfer 2013a, 4-5; 2013b, 9-10.

überführt, von dem mindestens ein Teil ebenfalls steuerfrei arbeitet. Der unternehmerischen Phantasie sind somit kaum Grenzen gesetzt. Und in der Tat: In einer tiefgreifenden Analyse über Geldwäsche wird die IURD als ein »high-profile case« bezeichnet (De Sanctis 2017, 40),⁴³ der die Verwicklungen des guatemaltekischen El Shaddai-Chefs Caballeros mit Kirchengeld im *Offshore Business* sicher deutlich übertreffen dürfte. Eine Kleinigkeit dürfte es in diesem Zusammenhang auch sein, dass kirchliche Verbindungen und Privatjets genutzt werden zu illegalem Devisen-Transfer (Folha Online, plus55 2016). Es sei gleich hier gesagt, dass unternehmerische Ausweitung des religiösen Geschäfts und wirtschaftskriminelle Disponiertheit nicht auf die IURD beschränkt sind. Auch das Führungspaar der Igreja Renascer wurde bei der Einreise in die USA mit etwa 50.000 USD im Familiengepäck verhaftet und wegen Geldwäsche sowie Schmuggels verurteilt.⁴⁴ Das Potenzial ist da, und die notwendigen Firmen zur Generierung von Überschüssen ebenfalls.

Das oben beschriebene Interesse der »Kirchen« an politischer und gesetzgeberischer Absicherung des engen Geflechts von religiösen und wirtschaftlichen Unternehmungen wird unmittelbar plausibel. Dass die IURD dazu die PRB kontrolliert und eine strenge Wählerdisziplin durchzusetzen sucht, ist nur ein besonders krasser Fall der Regel unter den religiösen Organisationen der Formation MANAGEMENT. Wir sehen hier ein orchestrierte Synergie zwischen religiöser Fokussierung auf materielles Kapital, wirtschaftlichem Unternehmertum mit religiös generierten Ressourcen und dem Versuch der politischen Absicherung dieser Praxis.

Es fehlt gewissermaßen die militärische Komponente, die das Zusammenspiel der Kräfte gegen anarchische Ausbrüche schwer kontrollierbarer gesellschaftlicher Bereiche – etwa der Marginalisierten in den Favelas – schützt. Diese wird zum einen von Bolsonaro geliefert. Zum anderen aber geht auch hier die IURD ihren »Schwesterkirchen« und sogar Bolsonaro voran, indem sie kirchlich-rituelle Praxis selbst militarisiert. Etwa 2015 wurde die militarisierte Jugendorganisation Gladiadores do Altar (Gladiatoren des Altars) gegründet und rief gleich Polemik hervor. Die Jugendlichen sollen der Kirche auf militärisch-disziplinierte Weise und in militärisch anmutender Uniform dienen; »der Kirche das ganze Leben zur Verfügung stellen«, wie es in einem Schwur heißt.⁴⁵ Alles hat den Anschein, dass die Organisation vor allem der Konditionierung der Jugendlichen dient und deren Bindung an die Interessen der Organisation. Die Parallelen, die in der öffentlichen Diskussion zu faschistischen Organisationen gezogen werden, sind

43 Hier ein Beispiel aus der IURD, welches auch gut illustriert, wie der Kauf von Medien finanziert werden kann. Der Schlüssel liegt immer bei den unkontrollierten Eingängen über Spenden. »Acting under the command of Bishop Macedo, the money raised in the services was supposedly transferred to companies Cremo and Unimetro that, in turn, remitted it to other two companies based in tax havens: Cabeinvest and Investholding. The money would then return to Brazil in the form of loans simulated in contracts between the two companies located in tax havens and intermediaries, members of the group charged. The repatriated funds would then be used to buy media companies such as TV Record« (De Sanctis 2017, 40).

44 Weitere Fälle in De Sanctis 2015.

45 Siehe Redação Notimérica 2015; und Santa Cruz 2018; auch: https://www.youtube.com/watch?v=yseg_LZA2EE (Zugegriffen 14.01.2021).

indes kaum von der Hand zu weisen, wenn man den militärischen Drill und das Auftreten der Truppe betrachtet. Die Homologien zwischen der Militarisierung des kirchlichen und des öffentlichen Raumes in Brasilien sind unübersehbar und dürften wohl für die zunehmenden Angriffe auf afroamerikanische Kultstätten mit-, wenn nicht gar hauptverantwortlich sein.

6.2.2.2 Für Geld und Nation: Heile unser Land

Der Name *Sara nossa Terra* wäre vollständig missverstanden, wenn man ihn mit »Heile unsere Erde« übersetzen und einen Aufruf zu ökologisch sinnvollem Verhalten dahinter vermuten würde. Gemeint ist hier die Nation, wie die gelegentliche homologe Verwendung der Phrase »Heile Brasilien« und – vielmehr noch – die religiösen und politischen Positionen der führenden Funktionäre zeigen: aggressives *Prosperity*-Gospel, aktive Unterstützung für Bolsonaro, harter Neoliberalismus und die Forderung nach dem Polizeistaat.

Die Organisation wurde 1992 gegründet, hat etwa eine Million Mitglieder und ist in den USA sowie in mehreren lateinamerikanischen und europäischen Ländern aktiv. Eine kurze Prüfung der europäischen Dependancen zeigt, dass es sich um kleinere Gruppen mit hohem brasilianischem Migrantenanteil handelt.

Wie in der Formation *MANAGEMENT* sehr häufig (und auch in der Formation *GESETZ* gelegentlich zu beobachten) ist die Gattin des Bischofs Robson Rodovalho, Lúcia Rodovalho, sozusagen naturwüchsig auch selbst Bischöfin. Mittlerweile ist sogar die Tochter (oder Schwiegertochter) Priscila Rodovalho Cunha Bischöfin. Einige Politiker sind Mitglieder. Der Großteil der Klientel der Organisation gehört der jungen, aufstrebenden Mittel- und oberen Mittelschicht der neueren Wirtschaftssektoren an.

Dem entspricht die Website:⁴⁶ Modern gestaltet (für Desktop und Mobil) und mit vielen Gesichtern der Familie Rodovalho, werden Familienprogramme, Stories über Heiraten, Wunder und die Eroberungen durch den Glauben propagiert. Auch ein bleibendes Hintergrundthema in dieser Formation wird auf der Homepage angesprochen: »Vererbte Flüche«,⁴⁷ eine dämonische Besessenheit für die man nichts kann, da sie durch die Vergehen der Vorfahren verursacht ist. Hilfe ist für eingetragene Mitglieder über die hauseigene Videoplattform »Sara Play« zu bekommen oder bei einer speziellen Veranstaltung zum »Brechen von Flüchen« (*Quebra de Maldições*). Ansonsten vermittelt die Site den Eindruck gelungenen Lebens in der oberen Mittelschicht. Ein Blick auf Videos von Veranstaltungen zeigt das übliche Bild rundherum affirmativer religiöser Unterhaltungsveranstaltungen mit hochwertiger Musikbegleitung und Lightshow: Alles ist möglich für Gott! Das Glaubensbekenntnis bringt nur evangelikale Basics und sagt, wie fast immer, nichts aus über die Praxis. Im Blick auf den religiösen Diskurs bietet sich das hundertfach wiederholte Bild dieser Formation: Prosperität, Management des Lebens und ein wenig Dämonenangst. Letzteres wird allerdings wesentlich

46 <https://saranossaterra.com.br/> (Zugegriffen 31.05.2019).

47 »Maldições hereditárias« <https://www.saraplay.com.br/video/1658/pr-pepe-ramnath-maldicoes-hereditarias-as-7-portas-mortais/> (Zugegriffen 31.05.2019). Wenn man so will, handelt es sich hier um eine pragmatische Dynamisierung der augustinischen Erbsündenlehre, die nicht nur katholisch okkupiert ist, sondern auch weniger wohlfeil für wiederkehrende Dämonenaustreibungen zu nutzen ist.

weniger geschürt als im Durchschnitt der IURD-Tempel oder auch bei Deus é Amor, was den gesellschaftlichen Klassenunterschieden geschuldet ist, wie wir bereits dargestellt haben. Politik kommt nur in Ausnahmefällen auf der Website vor.⁴⁸ Wie bei der IURD und anderen Organisationen dieser Formation in Brasilien dürfte das, wie schon gesagt, daran liegen, dass die religiösen Führer in Brasilien ihre Politik direkt im Parlament machen können.

Eine vorübergehende Parlamentsmitgliedschaft hat auch der Bischof Rodovalho von 2006 an genossen, bis er 2010 vom Wahlgerichtshof wegen des Vergehens der Wähler-täuschung durch Parteiwechsel (*Infidelidade Partidária*) des Parlaments verwiesen wurde. Das heißt nicht, dass er über Mitglieder und nahestehende Personen nicht Politik macht. Der ehemalige Finanzminister Henrique Meirelles etwa steht der Organisation nahe und hat von ihr im kirchlichen Fernsehen Unterstützung der geplanten Rentenkürzungen der Regierung Temer erhalten. Dafür hat das Kommunikationsbüro des Präsidenten mit Zahlungen in Höhe von insgesamt über einer Million Reais (BRL, ca. 250.000 EUR) an die Sara Nossa Terra-Foundation eine ungewöhnlich große Summe für Werbekosten überwiesen (I. Macedo 2018). Ab 2018 stieg der Bischof in eine lautstarke und unbedingte Unterstützung Bolsonaros ein.

6.2.2.3 Wiedergeboren zum Zahlen: Renascer

Die Organisation Igreja Apostólica Renascer em Cristo (Apostolische Kirche Wiedergeborenwerden in Christus) folgt demselben Muster. Die durchschnittliche Klassenposition ihrer Mitglieder dürfte etwas niedriger liegen als die von Sara Nossa Terra. Renascer wird als vermutlich drittgrößte Neopfingstkirche Brasiliens gehandelt und wird von »Apostel« Estevam Hernandes, seiner Frau, Bischöfin Sonia, und seiner Tochter, Bischöfin Fê, geleitet. Wir sehen ein florierendes Familienunternehmen, das über verschiedenste Medienfirmen verfügt. Nachdem das Apostel- und Bischofspaar 2006 in den USA wegen Devisenvergehen verurteilt worden war, wurde es bei der Rückkehr nach Brasilien gleich wegen Geldwäsche verhaftet. Eine zweite Anklage erfolgte wegen der Gründung von Scheinfirmen, um im Umfeld der Organisation Renascer illegale Immobiliengeschäfte durchzuführen (Donato 2019).⁴⁹ Der Sohn der beiden Heiligen wurde wegen desselben Vergehens ebenfalls verhaftet und wegen Betrugs (§ 171, brasilianisches Strafgesetzbuch) verurteilt. Die Organisation steht der IURD in krimineller Energie in nichts nach, ist aber weniger erfolgreich als jene.

Die Website der Organisation ist etwas weniger *fancy* als die von Sara nossa Terra, bietet den Damen aber immerhin Hautpflegetipps.

Interessanter für die Belange dieses Buches dürften Beobachtungen aus meiner Feldforschung in Alphaville sein, einer der ältesten *Gated Communities* der Welt (nahe São Paulo, April 2011). Das Kirchengebäude von Renascer liegt direkt gegenüber einer etwa 6 Meter hohen Schutzmauer des eingemauerten Wohnbereichs von Alphaville, und zwar außerhalb des geschützten Bereichs. Der Samstagsgottesdienst war dem Motto des Monats April gewidmet: Wiederherstellung! Was wurde der Klientel in Aussicht gestellt? Gott will dir alles das wiedergeben, was Satan und die von ihm gegen dich

48 Siehe 6.2.2.5, im Absatz über CONCEBAP.

49 Für Details siehe die finanzwissenschaftliche Analyse bei De Sanctis 2015, 59ff.

aufgehetzten Menschen dir genommen haben – und noch hundertfältig mehr. Er wird dir einen sozialen Aufstieg von der Mittelschicht zum Reichtum schenken. Erst einmal wird es ein schönes Haus geben und beste Versicherungsbedingungen. Viele werden auch etwas erben, noch im April.⁵⁰ Gott werde großzügige Spender reich belohnen. Der Teufel aber wolle die alten ererbten Flüche weiter wirken lassen. Jetzt komme aber der Heilige Geist herab und werde genau diesen Augenblick zum heiligsten Moment im Leben der Glaubenden machen. Zwischen Beschwörungen und Glossolie verkündete der Prediger, dass der Heilige Geist nun schon gesagt habe, dass er Spenden von 5.000, 10.000, ja 20.000 RS (2.100 bis 8.700 EUR zum Kurs von 4/2011) bekommen werde...

Was das Verhältnis des Apostels zum jetzigen Präsidenten betrifft, so hat Hernandes den Präkandidaten Bolsonaro öffentlich kritisiert wegen dessen Hetzreden auf dem Marsch für Jesus in São Paulo am 31.5.2018, ein Jahr nach dem bereits oben erwähnten Marsch. Etwas mehr »Liebe und Toleranz« seien schon nötig. Das hat einem guten Verhältnis jedoch keinen Abbruch getan. Obwohl der Präsident bei seinem Amtsantritt viele Kritiker rüde ausgeladen hat, war das Ehepaar Hernandes herzlich eingeladen. Dies geht vermutlich auf die Vermittlung des Pastors der neopfingstlichen Organisation Atitude zurück, der Bolsonaros Frau angehört. Man ist bestens vernetzt (Donato 2019).

6.2.2.4 Noch mehr zahlen: noch mehr »Kirchen«

Die Igreja Mundial do Poder de Deus (Weltkirche der Macht Gottes, 1998) des Apostels Valdemiro Santiago ist ebenfalls an *Prosperity* orientiert und eröffnet ihre Website mit der Verheißung des Unmöglichen sowie der Aufforderung durch eine Zahlung im großen Buch der Spendenrekorde aufgeführt zu werden. Auch diese Organisation – oder ihr Führer persönlich? – besitzt Medienfirmen. Umfangreiche Polemiken umschatteten sie; vor allem aber werden staatsanwaltliche Ermittlungen gegen sie geführt wegen Geldwäsche, Veruntreuung von Spendengeldern, dem Ankauf einer millionenschweren Viehzucht-Hazienda und vielem mehr. Also auch hier das für die Formation MANAGEMENT übliche Bild.⁵¹

In dieser Formation finden sich auch Organisationen aus evangelikal-charismatischer Tradition. Die Igreja Batista Atitude (Baptistische Kirche Attitude)⁵² ist eine hochmoderne, auf die legere obere Mittelschicht und Oberschicht der feinen Barra da Tijuca ausgerichtete Organisation. Die Website ist *fancy* und entwirft das Ambiente von lockeren Erfolgsmenschen. »Das sanfte Aroma unserer Anbetung ist das Wahrzeichen unserer Kirche.«⁵³ Eine perfekte religiöse Unterhaltungsshow und Angebote zum bes-

50 ...woraus man schließen könnte, dass Gott flugs viele Verwandte umbringen müsste.

51 Ein kurzer Bericht dazu in IstoÉ: Cardoso 2013; finanzwissenschaftliche Details in De Sanctis 2015. Aus dem Bereich der ungeprüften Anschuldigungen im Netz ein Video (<https://www.youtube.com/watch?v=gG9cOPMsfd0>, zugegriffen 14.01.2021) und ein Bericht (<https://www.ofuxicogospel.com.br/2017/11/mulher-denuncia-que-foi-agredida-na-igreja-mundial-do-poder-de-deus.html/>, zugegriffen 14.01.2021) von einer bzw. über eine Frau, die die Miete für ein »Gotteshaus« der Organisation kassieren wollte und brutal abgewiesen wurde.

52 »Atitude« kann mit »Einstellung«, »Haltung« oder »Attitude« übersetzt werden. Man kann davon ausgehen, dass die Assoziation der Attitude bewusst offengelassen wurde.

53 <https://igrejabatistaatitude.com.br/#/>(Zugegriffen 31.05.2019). »O aroma suave da nossa adoração, o louvor da nossa igreja!«

seren Management des Lebens der ganzen (jungen) Familie (Kindergarten, Berufswahl, Ehe- und Lebensberatung, Coaching für ein siegreiches Leben, Bibelkurse usw.) werden in distinguiertes Atmosphäre angeboten.

Die Gattin des Präsidenten, Michelle Bolsonaro, ist Mitglied der Organisation. Dementsprechend schreckte deren Führer nicht davor zurück, Bolsonaro vor der Wahl zu segnen und öffentliche Wahlwerbung für ihn zu machen, ganz ungeachtet des gesetzlichen Verbots (Portinari 2018).

Die Igreja Batista da Lagoinha (Baptistische Kirche Lagoinha) ist nach dem Stadtviertel Belo Horizontes bezeichnet, in dem sie 1957 gegründet wurde. Schon 1964 wurde sie aus der Baptistischen Konvention ausgeschlossen und hat sich zu einem harten Neopentekostalismus entwickelt. Es ist die Organisation, in der der Pastor Lucinho den »Capitão América« – also Bolsonaro – aufforderte, mit dem Hammer Politik zu machen, und die Polizei beschwor, verdächtigen Menschen rücksichtslos gleich ins Gesicht zu schießen.⁵⁴ Anders als alle von mir geprüften Organisationen dieser Formation hat Lagoinha eine Politische Aktionsgruppe (Grupo de Ação Política) mit einem Auftritt auf der Website.⁵⁵ Die Gruppe fordert auf, entgegen dem baptistischen Quietismus, politische Verantwortung zu übernehmen. Das betrifft unter anderem gerechte Gesetze, Wertschätzung der Armen und Verbot der Folter – eigentlich Selbstverständlichkeiten, aber deutlich in einer Spannung zur Unterstützung Bolsonaros und den Diskursen seitens eines wichtigen Vertreters der Organisation.

Die 1994 gegründete und von einem Apostelehepaar geleitete Igreja Apostólica Fonte da Vida (Apostolische Kirche Quelle des Lebens) gehört auf unauffällige Weise auch zu dieser Formation. Im Blick auf die religiösen Dispositionen fällt auf, dass die Organisation das Reich Gottes auf der Erde realisieren will als Restauration der Kirche in voller Christuserkenntnis – eine weiche Variante der Theokratie. Das bringt uns zum Thema der Apostel.

6.2.2.5 Verlorene Apostel

Es fällt auf, dass verschiedene Organisationen Wert auf den Apostelstatus ihrer Führer zu legen scheinen; oder vielleicht genauer: den Experten selbst scheint der Titel wichtig zu sein. Ebenso gibt es Versuche, Apostelvertretungen zu gründen. Die Föderation der Apostolischen Evangelischen Kirchen von Brasilien (CIEAB)⁵⁶ – der brasilianische Zweig der Globalen Koalition der Apostolischen Kirchen⁵⁷ – ist allerdings schlecht aufgestellt. Es steht nur eine magere Website mit der Information zur Verfügung, dass man es zu tun hat mit den »Gesandten Gottes selbst zur Rettung der Menschheit«⁵⁸,

54 Siehe 6.2.6.4. Auch De Lima 2018. Zu Pastor Lucinhos Propaganda und einer Beschwerde des Anwaltsvereins OAB vgl. auch das Video bei gospelmais: <https://noticias.gospelmais.com.br/video-pastor-lucinho-policiais-descarregar-revolver-bandidos-58846.html> (Zugegriffen 22.05.2019).

55 <https://www.lagoinha.com/ibl-vida-crista/cristao-e-politica-legado/> (Zugegriffen 31.05.2019).

56 www.cieab.com.br/quemsomos.html (Zugegriffen 06.05.2019), aktuell (19.12.2020) nicht mehr erreichbar. Es existiert ein sehr gering frequentierter Twitter Account (<https://twitter.com/cieaboficial>).

57 <https://www.facebook.com/Cieagbr/> (Zugegriffen 31.05.2019).

58 Die Organisation sei »um enviado do próprio Deus no resgate do ser humano«. www.cieab.com.br/quemsomos.html (Zugegriffen 06.05.2019, nicht mehr erreichbar).

ohne aber sonst viel Erhellendes zu den Gesandten und der Rettung zu finden. Ähnliches gilt auch für das Facebook der Föderation der Pastorenräte von Brasilien (CONCEPAB).⁵⁹ Diese (vermeintlichen) Dachverbände haben sehr viel weniger öffentliche und politische Wirkung als ihr guatemaltekkischer Counterpart. Innerhalb der Organisationen ist autoritäre Führung durch die habitualisierte Position der »*pastores presidentes*« ohnehin etabliert. In ihrer Außenrelation sind die Apostelvereinigungen Brasiliens ebenfalls weitgehend überflüssig, insofern als die politische Aktivität religiöser Akteure aus bereits genannten Gründen schon seit Langem eine Selbstverständlichkeit ist. Folglich ist die Bancada Evangélica die effektivste kollektive Aktionsplattform. Zudem haben einzelne *Megachurches* in Brasilien dominierenden Einfluss. Die Apostelvereinigungen fungieren eher als (schwache) Mittel, mit denen einzelne Führer andere für ihre politischen Ziele zu kooptieren suchen, wie beispielsweise Rodovalho mit seiner CONCEPAB. Zudem können die Vereinigungen zur Kanalisierung politischer Botschaften auf kirchliche Websites genutzt werden, ohne dass die Kirchen dadurch rechtliche Probleme bekommen. Dies könnte der Fall gewesen sein bei der heftigen Unterstützung von Sara Nossa Terra für die gegen Lula und die Arbeiterpartei gerichteten Ermittlungen des so genannten *Lava Jato*, die als eine Nachricht über eine Stellungnahme des Apostelrates daherkommt.⁶⁰ Als Kooptationsmechanismen und Tarnorganisationen fungieren die Räte dennoch nicht hinreichend.

Anstatt auf das verlorene Häuflein von Aposteln zu setzen, betreiben die mächtigen Akteure der Formation MANAGEMENT die Bancada Evangélica gemeinsam mit einigen wenigen – und weniger mächtigen – Akteuren aus der Formation GESETZ.

6.2.3 GESETZ: Erben des Autoritarismus

Diese Formation geht in Brasilien wie in ganz Lateinamerika auf den theologisch konservativen Evangelikalismus und das klassische Pfingstlertum zurück. Getreu der konservativ-evangelikalen Interpretation des Paulus (Röm. 13) gilt hier, dass jede (!) Regierung von Gott eingesetzt ist und Gehorsam verdient. Das hatte eine besondere Beziehung zum Militärregime zur Folge.

6.2.3.1 Das Erbe des Militärregimes

Der Militärputsch 1964 schadete sehr der Entwicklung eines ökumenisch offenen Protestantismus, der an Frieden und Gerechtigkeit orientiert ist, konnte sie aber nicht verhindern. Viele konservativ-evangelikale und pfingstkirchliche Akteure nutzten das Militärregime indes für ihre Interessen, indem sie den Druck der politisch-militärischen Repression für ideologische »Säuberungen« in ihren Organisationen einsetzen (Prien 1978, 834).⁶¹ Ökumeniker, sozial und politisch Engagierte sowie Kritiker fundamentalistischer Positionen wurden in großer Zahl als »Kommunisten« denunziert

59 <https://www.facebook.com/concepab/> (Zugegriffen 31.05.2019).

60 <http://saranossaterra.com.br/noticias/confederacao-de-conselhos-de-pastores-e-forum-evangelico-de-acao-politica/> (Zugegriffen 31.05.2019).

61 Vgl. auch die Dokumente von »Brasil nunca mais«. Arquidiocese de São Paulo 1985; 1986.

und gerieten so in die Fänge des Militärs. Zugleich verschwand unter den konservativen Evangelikalen der Gestus des Unpolitischen, der noch während des Aufbruchs der 1950er und frühen 1960er Jahre für sie bestimmend war. Einige Experten der *Convenção Batista Brasileira* (Brasilianische Baptistische Konvention, CBB) waren schon in die Vorbereitung des Militärputsches verwickelt. Nach dem Putsch formierten sie die Baptisten zu einer »Kirche in Uniform«. ⁶² Die theologische Ausbildung war ohnehin schon unter Kontrolle antikommunistischer Missionare der Southern Baptists. Die Zeitschrift *O Jornal Batista* wurde flugs auf Linie des Militärs gepolt und versorgte ihre Klientel sogleich mit Legitimationen des Militärputsches. Sie stellte die Militärregierung dar als Vereitelung eines gefährlichen Spiels des Präsidenten Goulart, als Rettung der Demokratie, als Respekt vor dem Willen des Volkes, denn der Brasilianer lehne ja totalitäre Regime ab, insbesondere den Kommunismus. Die Gläubigen wurden – wie immer – aufgefordert, für die »neue Regierung« zu beten und sich ansonsten auf die himmlische Heimat zu konzentrieren. Nicht anders verfuhr konservative presbyterianische, lutherische, methodistische und anglikanische Führungskräfte sowie Teile der Katholischen Kirche. Beispielsweise wurde eine große Zahl an Theologie-Dozenten von Personen der eigenen Kirchen zum Teil im Radio als Kommunisten denunziert. Missionare aus den USA waren federführend an der antikommunistischen Hetze beteiligt. Lanciert wurden die Aktionen über...

»Organisationen, die von den USA finanziert wurden, der Sozialdemokratischen Partei (PSD), der União Democrática Nacional (UDN) und der Katholischen Kirche, vor allem deren Hierarchie, die sich mit der Agitation gegen die Regierung [Goulart, HWS] gemein gemacht hat und, von den großen Pressehäusern gedeckt, die bekannten ›Märsche für Familie und Freiheit‹ veranstaltet hat.« (Arquidiocese de São Paulo 1986, 55) ⁶³

Wenn man sich dieses Erbe klar macht, werden Motivation und Methoden der Unterstützung aus konservativ-evangelikalen Kreisen für Bolsonaro plausibel. Nach Jahren von mehr oder weniger kritischer Aufarbeitung des Militärregimes rehabilitiert der demokratisch gewählte Präsident nun die Diktatur, und an seiner Seite sind all die früheren Kirchenführer und Mitläufer, die ohnehin der Auffassung sind, dass es »so schlimm ja gar nicht war«. Bolsonaro heißt nicht nur mit zweitem Vornamen »Messias«; er ist auch tatsächlich der Messias dieser Leute, ihr Erlöser: Er erlöst (in diesem Falle: religiöse) Denunzianten und Gewalttäter von ihrem möglicherweise schlechten Gewissen und von der öffentlichen Ächtung. Gewalt ist wieder legitim.

62 Gonçalves Dusilek, Fernandes da Silva, und Carvalho Castro (2017) nennen in ihrem Artikel »A igreja de farda« Ross und Reiter der Kooperation zwischen den Experten der CBB und dem Militär. Siehe beispielsweise im *Jornal Batista* (*Convenção Batista Brasileira* 1964, 3).

63 Die gesamte Zahl der Dokumente über die Verbrechen der Militärdiktatur mit etwa 900.000 Seiten ist digital für die Forschung erschlossen von der Iniciativa Brasil Nunca Mais (BNM): http://bnmdigital.mpf.mp.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=REL_BRASIL (Zugegriffen 20.07.2020) und <http://bnmdigital.mpf.mp.br/DocReader/docmulti.aspx?pesq=Brasil+nunca+mais&bib=bnm&pesquisa=Pesquisar> (Zugegriffen: 20.07.2020). Als PDF sind die Dokumente unter der folgenden Adresse zu bekommen: Projeto Brasil Nunca Mais: www.dhnet.org.br/memoria/nuncamais/index.htm (Zugegriffen: 20.07.2020).

6.2.3.2 Die Erben

Aus konfessionskundlicher Perspektive sind hier Heiligungskirchen zu nennen wie die Igreja de Deus, Anderson (Kirche Gottes, Anderson; ab 1923), die Igreja do Nazareno no Brasil (Kirche des Nazarener in Brasilien; ab 1958), die Aliança Cristã e Missionária Brasileira (Brasilianische Christliche und Missionarische Allianz; ab 1962) oder die Igreja Missionária Unida do Brasil (Vereinte Missionarische Kirche Brasiliens; ab 1955) und viele andere. Dazu kommen konservative Varianten von Historischen Denominationen wie die Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil (Fundamentalistische Presbyterianische Kirche Brasiliens; ab 1956) oder die Igreja Evangélica Luterana do Brasil, Missouri Synod (Evangelisch-Lutherische Kirche Brasiliens, Missouri Synode; ab 1904). Schließlich fallen auch verschiedene Assembleias de Deus und die Igreja do Evangelho Quadrangular (Four-Square-Gospel, ab 1951) unter diese Rubrik. Aber schon der Verweis auf die Assembleias zeigt, dass die konfessionskundliche Differenzierung nicht weit trägt, wenn es um religiös-politische Mobilisierung geht. Der Name bezeichnet ja vier große, theologisch unterschiedliche Blöcke,⁶⁴ die sich in der Innenrelation zusammensetzen aus mehr oder weniger lockeren Zusammenschlüssen von Kirchengemeinden oder -distrikten mit jeweils relativ autonom regierenden *Pastores presidentes* – gewissermaßen religiösen *caudillos*. Organisatorisch handelt es sich um eine Mischung von kongregationalen und episkopalen Strukturen. Und schließlich existiert keinerlei zentralisierte hierarchische Kontrolle über die brasilianischen Assembleias, von der die Assemblies in den USA und im hispanischen Lateinamerika weithin geprägt sind. Noch deutlich unübersichtlicher sind die ursprünglich auf legalistische Legitimation eingeschworenen Baptisten.

6.2.3.3 Begrenzte Diversität: Baptisten

Da jeder einzelne Baptist seine eigene Kirche ist, wie der Volksmund sagt, ist in jeder Hinsicht eine große Diversität zu erwarten. Dies zeigt (ähnlich wie in den USA) die Stellungnahme der Convenção Batista Brasileira zur Entscheidung der Gemeinde Batista do Pinheiro, im Staat Alagoas, Homosexuelle als Mitglieder zuzulassen. Die Konvention befand, dass das zwar nicht biblisch sei und in baptistischen Zirkeln auch nicht gern gesehen; aber letzten Endes müsse jede Einzelkirche autonom entscheiden. Dem Druck anderer Akteure der Formation GESETZ nachgebend, schloss die Convenção Batista do Pinheiro-Kirche im Juli 2016 allerdings doch aus. Das ändert aber nichts an der Unberechenbarkeit des Labels »Baptist«, wie es sich auch in der Bancada Evangélica zeigt: In der Legislaturperiode ab 2015 waren 7 Baptisten auf 6 Parteien des gesamten politischen Spektrums verteilt.

6.2.3.4 Disziplin und Politik: Quadrangular

Klar identifizierbar als religiös-politischer Akteur der Formation GESETZ ist die theologisch und politisch sehr konservative Pfingstkirche Igreja do Evangelho Quadrangular. Diese Kirche, die sich an formelle Unterschicht und untere Mittelschicht wendet und

64 Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB, 1930); Assembleia de Deus Vitória em Cristo (1959); Convenção da Assembleia de Deus no Brasil (2017); und Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil, Madureira (1988).

mit einer unpräzisen Website wirbt, legt Wert auf ein diszipliniertes Leben ihrer Mitglieder. Damit erst gar kein Zweifel in Sachen Disziplin entsteht, definiert sie in ihrem Glaubensbekenntnis – abweichend von den meisten anderen Kirchen – Himmel und Hölle. Der Himmel ist der künftige Wohnort der Gläubigen, die Hölle der Ort unauslöschlichen, ewigen Feuers für solche, die Christus ablehnen. Diese Differenz ist allerdings zuerst einmal religiös. In politischer Hinsicht hat die Treue zur faktischen Regierung Bekenntnisstatus. Jede Regierung ist von Gott eingesetzt, und die Gesetze müssen immer eingehalten werden, außer sie richten sich gegen den Willen Gottes – den vor allem die Quadrangular kennt.⁶⁵ Damit repräsentiert diese Organisation den Standard in der Formation GESETZ. Auf einer solchen Bekenntnisgrundlage würde man kaum einen »weichen Putsch« (*golpe blando*) gegen eine Regierungschefin legitimieren wollen. – Aber: just do it!

Die Quadrangular macht, gegen alle dogmatischen Festlegungen, in der Tat Politik (Freston 2001, 24, 30ff., 51-52). Wie auf dem ganzen Kontinent geschehen, beginnt das politische Engagement mit der Übernahme der Leitung von den US-amerikanischen Missionaren durch nationale Kräfte in den 80er Jahren. Es werden offizielle Kandidaten aus den Reihen der Organisation (Heilungsprediger, Pastoren, Funktionäre) zunächst in die verfassungsgebende Versammlung und dann in verschiedenste Kandidaturen geschickt. Deren Parteinahme ist durchweg konservativ. Im Wahlkampf Collor de Melo gegen Lula da Silva (1989) predigte die Quadrangular gegen »atheistischen Marxismus«, und in der Stichwahl propagierte sie öffentlich Collor. Politisch bleibt die Organisation am Ball und bringt – anders als Andere – Top-Funktionäre in Kandidaturen und hohe politische Positionen. Bei der Suche nach Kandidaten spielt in dieser pfingstlichen Organisation natürlich auch die Legitimation durch Charisma zusätzlich zur institutionellen Macht eine Rolle. Die typischen Quadrangular-Politiker, »young men, healed the blind, raised the dead and sometimes got jailed«, verwandeln ihr religiöses Kapital in politisches (Freston 2001, 52). In der Legislaturperiode nach 2015 saßen vier Abgeordnete im Parlament. Ihr Wahlverhalten richtete sich gegen die gewählte Präsidentin Dilma Rousseff und unterstützte den später durch einen parlamentarischen Putsch an die Macht gekommenen Übergangspräsidenten Michel Temer gegen eine Korruptionsuntersuchung.

Alles in Allem bestätigt der Befund in Brasilien den in Guatemala. Da man keinesfalls die gewohnten konfessionellen Kategorien auf öffentliche und politische Praxis eines religiösen Akteurs zurechnen kann, erweist es sich wieder als sinnvoll, Formationen zu bilden. Darüber hinaus zeigt sich die Unterscheidung einer Formation MANAGEMENT von einer Formation GESETZ auch für Brasilien als hilfreich. Ein Unterschied zu anderen lateinamerikanischen Ländern besteht allenfalls darin, dass die Formation GESETZ in Brasilien im Verhältnis zur Formation MANAGEMENT viel schwächer ist als in einer großen Zahl anderer Länder. Sehr ähnlich sind aber die Synergieeffekte und Kooperationen bei verteilten Rollen. GESETZ sorgt für sozialmoralischen Rigorismus

65 <https://quadrangular.com.br/> (Zugegriffen: 01.06.2019) »Die bürgerliche Regierung ist von Gott eingesetzt, und den bürgerlichen Gesetze muss immer Folge geleistet werden außer in den Dingen, die dem Willen Gottes entgegenstehen.«

und restriktive Pietät; MANAGEMENT sorgt für Geld, Industrielle und neoliberales Know How.

6.2.4 Machtpolitik: Management trifft Gesetz

Ähnlich wie in Guatemala und in anderen lateinamerikanischen Ländern lässt sich auch in Brasilien eine Synergie dieser Formationen in der politischen Praxis feststellen. Auch wenn die religiösen Dispositionen und Formen der Legitimation sich unterscheiden, fallen doch die politischen Interessen weitgehend zusammen. In Brasilien vermittelt sich dies vor allem in parlamentarischer Arbeit und in Wahlkämpfen. Da wir auf diese Aktivitäten bereits einen Blick geworfen haben, teilen wir im Folgenden nur noch wenige Beobachtungen mit.

6.2.4.1 Synergie gegen sozialen Frieden

Das Zusammenspiel von sozialmoralischer Restriktion auf patriarchale Werte, Kleinfamilie und rigoristischen Legalismus auf der einen Seite mit der Propagation von *Prosperity*, Besitzindividualismus, sozialen Exklusionsstrategien (Dämonen) und absolutem Wahrheitsanspruch andererseits ist bereits mehrfach deutlich geworden. Da es sich um das wichtigste Muster politisch machtorientierter Agitation protestantischer Akteure in ganz Lateinamerika handelt, sei es an dieser Stelle noch einmal knapp exemplifiziert.

Eine komparative medienwissenschaftliche Analyse zweier konfessioneller Zeitungen – des *Mensageiro da Paz* der Assembleias⁶⁶ (GES) und der *Folha Universal* der IURD (MAN) – kommt zu folgendem Ergebnis: Der *Mensageiro* vertritt eine im Innenverhältnis der Organisation sehr hierarchische Stimme und behandelt nahezu exklusiv Themen privater Moral und sexueller Reproduktion. Typisch für die Formation GESETZ ist, dass in der auf die Wahlen bezogenen Nachrichtenrubrik des *Mensageiro* die Teilnahme an den Wahlen als eine unumgängliche Konzession an die Verhältnisse dieser Welt vermittelt wird. Die *Folha Universal* propagiert für eine breite Leserschaft weit über die Mitglieder der IURD hinaus den politischen Einfluss dieser Organisation ohne jede Einschränkung, bestimmt die inhaltliche Linie durch *Prosperity*-Doktrin und fordert die Leser zu aktivem politischen Engagement in diesem Sinne auf (Lima und Werneck 2012, 243).

Der durch diese Arbeitsteilung entstehende differenzierte Synergieeffekt auf das politische Feld ist kaum besser pointiert worden als von dem Bolsonaro-Verehrer Robson Rodovalho: Er werde im Wahlkampf für den Kandidaten arbeiten, der »ökonomischen Liberalismus und traditionelle Familienkonzepte miteinander verbindet«.⁶⁷

66 Genauer: die traditionsreiche, konservative Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), die 2015 mit dem Versuch einer eigenen Partei, des Partido Republicano Cristão (PRC), ins politische Feld eingetreten ist.

67 <https://www.jmnoticia.com.br/noticia/confederacao-de-pastores-do-brasil-deve-apoiar-candidatos-com-politicas-economicas-liberais/9416> (Zugegriffen 10.05.2019). Siehe auch Caram und Fernandes 2018.

Damit ist er nicht allein.⁶⁸ Kollegen beider Formationen befließen sich der gesetzlich verbotenen Wahlwerbung. Da wird etwa eine Erinnerungsfeier zur Gründung einer Gruppierung der Assembleias in São Paulo am 1.10.2018 genutzt, um Tausende auf Bolsonaro einzuschwören; oder es wird Werbung über Videos mit Würdenträgern der Assembleias und baptistischem Urgestein geschaltet.⁶⁹ Um nach außen symbolisches Kapital zu generieren und nach innen die Wahlstrategien mit Selbstvertrauen zu unterlegen, wird der steigende protestantische Bevölkerungsanteil gern als Wählerpotenzial gedeutet. Alte Seilschaften werden aktiv, wie beispielsweise die zwischen Malafaia (AdD) und Bolsonaro aus dem Kampf gegen das Verbot der Homophobie; und Tipps für eine bessere Anpassung des Diskurses an den Bedarf der Formation GESETZ werden gegeben. Selbstverständlich wird die Wahlhilfe inhaltlich angereichert mit dem sozialmoralischen Diskurs gegen »Gender-Ideologie«, Geburtenregelung, Homosexualität und partielle Straffreiheit des Drogenkonsums. Und schließlich werben viele – nicht alle – Bolsonaro-Unterstützer nach US-amerikanischem Modell für die freie Bewaffnung der Bevölkerung.

Und schließlich tritt niemand blütenreineres als der Senator Magno Malta (Baptist) auf, um mit dem bekannten ideologischen Trick der Negation die Radikalität Bolsonaros einfach in Abrede zu stellen und Bolsonaro-Gegnern Straftaten zu unterstellen. »Ich finde, dass es radikaler ist als Bolsonaro, wenn man Korrupte unterstützt; das heißt die im Lava Jato verwickelt sind« (Caram und Fernandes 2018). Wenn Malta von Korruption redet, sollten als Erstes er selbst und die Bancada Evangélica gemeint sein.

6.2.4.2 Korruption

Der allgemein gehaltene Diskurs gegen »die Korruption« ist auch in Brasilien ein beliebter ideologischer Operator der religiös-politischen Mobilisierung, und zwar hier vor allem bei Wahlkämpfen. Was der frommen Klientel und dem weiteren Wahlvolk selbstverständlich vorenthalten wird, ist die Verwicklung der tapferen parlamentarischen Kämpfer für politische Reinheit in Korruption – und dies in einem höheren Maße als der Durchschnitt der Abgeordneten.⁷⁰ Das hat Geschichte. »Time-serving, vote-selling and even straightforward corruption have characterised Protestant politics since 1986 and are closely related to the model of official candidates« (Freston 2001, 35-36). Bereits 1993 wurde der Favorit der Bancada, Präsident Collor de Melo, wegen Korruption des Amtes enthoben. Es folgten Korruptionsanklagen gegen protestantische Parlamentarier, Kirchenführer, Hilfsorganisationen und Dachverbände (Freston 2001, 35-36).

68 Zu der folgenden Sammlung vgl. Dolce 2018; Bittar 2018; <https://www.oantagonista.com/brasil/oque-liderancas-evangelicas-dizem-de-bolsonaro/> (Zugegriffen 01.06.2019).

69 Sebastião Rodrigues de Souza, Erster Vize-Präsident der Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil; Átila Brandão de Oliveira, Präsident des Ministério Internacional Batista Caminho das Árvores, der seine Unterstützung für Bolsonaro »Im Namen Jesu« gelobte. Siehe <https://www.youtube.com/watch?v=mxz4VveS6KU> (Zugegriffen 14.01.2021).

70 So bewertet es jedenfalls der Spezialist für brasilianischen Protestantismus und Politik Paul Freston (Forster und Freston 2016).

2013 sind, nach Angaben von Transparência Brasil,⁷¹ die Mehrheit (57 %) der Abgeordneten der Bancada angeklagt vom Wahlgericht oder dem Bundesgerichtshof wegen Verbrechen im Amt wie Unterschlagung, Untreue, Steuerhinterziehung, Bildung krimineller Vereinigungen, und so weiter. Manche Abgeordnete kommen auf bis zu zehn Verfahren auf einmal. Von 24 Abgeordneten der Assembleia sind 11 angeklagt; es folgen Presbyterianer, die IURD, Quadrangular, Igreja Mundial, Sara Nossa Terra und Viele mehr. Ich verzichte auf die Aufarbeitung einzelner Fälle und verweise nur auf den Abgeordneten Eduardo Cunha, Mitglied von Sara Nossa Terra, der im Parlament der Hauptagitator des Impeachments gegen Präsidentin Rousseff war und später wegen Stimmenkaufs und Korruption in Höhe von 35 Millionen USD verhaftet wurde.

6.2.4.3 Grenzen des Erfolges

Das Zusammenspiel von MANAGEMENT und GESETZ ist für beide Formationen politisch effektiv und vorteilhaft für die Mobilisierung. Es folgt mit der Kombination von sozial-moralischer Rigidität, Gewaltbereitschaft, besitzindividualistischer Wirtschaftspraxis und Bereitschaft zur Korruption den Modellen des national-kapitalistischen Populismus', wie er derzeit weltweit sich an verschiedensten Stellen entwickelt – nur dass dieser politische Ansatz religiös legitimiert und dadurch tendenziell noch verabsolutiert wird. Das garantiert allerdings nicht den Applaus des gesamten Publikums.

Gerade der Ruf der religiösen Politiker aus den Formationen GESETZ und MANAGEMENT unter der nicht-protestantischen Bevölkerung und unter Protestanten der Formation WERTE DES REICHES GOTTES ist alles andere als gut. Paul Freston sagt, viele dächten beim Stichwort Bancada Evangélica nur an

»Korruption, mangelnde Ausbildung, Unfug redende Leute, deren Gesetzgebungsvorhaben nur zu ihrem persönlichen Vorteil oder dem der evangelikalischen Gemeinschaft konzipiert sind.« (Forster und Freston 2016, 3)

Dementsprechend formiert sich Opposition. Gegen den Wahlkampf der religiösen Rechten für Bolsonaro setzten sich über tausend protestantische Geistliche mit einem Communiqué zur Wehr (vgl. M. Lopes 2018). Dies ist nur eines von sehr vielen Beispielen, von denen einige unten noch zur Sprache kommen werden. Selbst Bolsonaro-Befürworter fühlen sich angehalten, zur Mäßigung aufzurufen. Der Präsident der Convenção Batista Brasileira warnte im Wahlkampf, dass Bolsonaro durch seinen Radikalismus im Parlament viele Stimmen einbüße, »da unter den Evangeli-

71 Vgl. Transparência Brasil: <https://www.transparencia.org.br/> (Zugegriffen 20.05.2019). Zur Überprüfung einzelner Fälle steht die Website Jusbrasil (<https://www.jusbrasil.com.br/home>) zur Verfügung mit der »Consulta Processual«, hier z.B. in Bezug auf Hidekazu Takayama (<https://processual.trfi.jus.br/consultaProcessual/processo.php?proc=312945120044013400&secao=DF&nome=Hidekazu%20Takayama&mostrarBaixados=N>). [Reiter »Partes«]). Mit einer genauen Auflistung der Anklagen und Zugang zu den Daten des Justizsystems siehe P.R. Lopes 2012. Aus anderer (evangelikaler) Quelle mit leicht variierenden Zahlen vgl. Chagas 2012. Die Bearbeitung von einzelnen sehr wichtigen Fällen siehe in *Veja*, von G. Castro und Mattos 2013. Siehe zusätzlich bei Paul Freston (Forster und Freston 2016; Freston 2001: 35-36).

schen ein starker pazifistischer Einfluss herrsche.«⁷² Der ist allerdings vor allem, wenn nicht gänzlich, in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES zu finden.

6.2.5 WERTE: für Diversität und soziale Ökumene

Diese Formation kann auch für Brasilien problemlos rekonstruiert werden. Die Ähnlichkeit der religiösen Praxis und der theologischen Diskurse der hier untersuchten Akteure mit denen der Formation WERTE in Guatemala ist – trotz aller kontextuellen Differenzen – erstaunlich groß; und die Unterschiede zwischen dieser Formation und den anderen sind ähnlich klar markiert wie die in Guatemala. Ebenfalls gemeinsam ist den Akteuren dieser Formation in beiden Ländern, sowie auch sonst in Lateinamerika, dass sie soziale Probleme sozialanalytisch angehen und theologische Empfehlungen (meist) in einem rationalen ethischen Diskurs vermitteln – anstatt vorgefertigte religiöse Ursachenmuster und Scheinlösungen im Eigeninteresse zu propagieren, wie dies bei den Formationen GESETZ und MANAGEMENT häufig der Fall ist.

Neben den Gemeinsamkeiten mit Guatemala liegt einer der Unterschiede im Einfluss der großen lutherischen Einwandererkirche Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB, Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien). Als eine der wichtigsten Historischen Kirchen ist sie weitgehend eine ethnische Gemeinschaft deutscher Einwanderer. Diese Tatsache verleiht ihr institutionelle Stabilität und einen Mitgliederstamm in der traditionellen Mittelschicht, reduziert allerdings auch ihre Fähigkeit zur öffentlichen Mobilisierung und ihren politischen Einfluss.

Ein zweiter Unterschied zur Formation WERTE in Guatemala ist die Verankerung eines großen Teils der brasilianischen Akteure in nationalen und internationalen ökumenischen Netzwerken sowie ein lange währendes Engagement in der Politik. Beide Faktoren tragen dazu bei, dass es in Brasilien eine wesentlich breitere, in sich diversere und progressivere Mobilisierung der Zivilgesellschaft gibt. Die entsprechenden religiösen Gruppen opponieren gegen die verhärteten Klassenstrukturen und deren kulturellen Äquivalente, wie Rassismus oder Homophobie, und bauen oft auch Gegenprojekte auf, wie etwa Kirchen für Homosexuelle. Die Initiativen lassen sich im Blick auf ihre religiöse Praxis nur unzureichend kategorisieren. Eine unmittelbare Wirkung auf die offizielle Politik im Parlament, wie etwa die Bancada, haben sie in der Regel nicht. Aber sie bilden eine ökumenisch inspirierte Gegengesellschaft von unten, die sich bemerkbar macht.

6.2.5.1 Historischer Protestantismus: Sozialreform und Ökumene

Im Folgenden soll die soziale Entwicklung in den Blick genommen werden, die zur Verankerung des progressiven Historischen Protestantismus' Brasiliens in der weltweiten Ökumene und zu dessen mehrheitlich sozialdemokratischen bzw. demokratisch-sozialistischen Engagement geführt hat. Deshalb sei hier zunächst knapp die Entstehung von ISAL (Igreja e Sociedade em América Latina) skizziert, einer ökumenischen Initiative

72 Siehe <https://www.oantagonista.com/brasil/o-que-liderancas-evangelicas-dizem-de-bolsonaro/> (Zugegriffen 01.06.2019).

sozialer Verantwortung, die für den ökumenischen Protestantismus in ganz Lateinamerika große Bedeutung erlangt hat. Danach wird anhand der lutherischen IECLB als Zentralbeispiel das Profil der Historischen Kirchen in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES herausgearbeitet und schließlich einige weitere Organisationen dieses Profils knapp vorgestellt. Alle diese Kirchen und Organisationen gehören übrigens den transnationalen ökumenischen Netzwerken wie dem World Council of Churches (WCC) und/oder dem Lateinamerikanischen Kirchenrat (Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI) sowie den jeweiligen denominationalen Dachorganisationen auf der Ebene des Kontinents sowie weltweit an. Neben der sozio-historischen Konstellation, die diese Formation mitbestimmt, sollte man auch die aktuelle Herausforderung durch die Regierung Bolsonaro und ihre enge Verbindung von Agrar-, Militär- und religiösen Interessen im Kopf haben, wenn man die Akteure dieser Formation beschreibt. Bolsonaro agiert hart und in Anlehnung an Methoden der vergangenen Diktatur gegen sozialistische und sozialdemokratische Bewegungen und droht, die Arbeiterpartei PT zu vernichten. Das mögen leere Drohungen sein, wenn man von einem passablen Funktionieren des parlamentarischen Zwei-Kammer-Systems ausgehen kann. Es sind allerdings keine leeren Drohungen für die sozialen, zivilgesellschaftlichen Bewegungen, mit denen die Akteure der Formation WERTE zusammenarbeiten. So bezeichnet Bolsonaro beispielsweise die Bewegung der landlosen Bauern, die *Sem Terra* – in der Tat die Ärmsten der Armen –, schlicht als Terroristen und legitimiert härtestes Vorgehen gegen sie seitens der Polizei und, natürlich, seitens der Großgrundbesitzer und ihrer Privatmilizen. All dies erinnert an die Zeit in den 50er und 60er Jahren.

Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika (ISAL) In jener Zeit nahm die Bewegung für Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika (ISAL, Igreja y Sociedade em América Latina) ihre Arbeit auf. Calvani bilanziert die Gegenwart im Vergleich zu den Jahrzehnten in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts wie folgt.

»In recent years, Protestant churches in Brazil have become intolerant to pluralism, opposed to ecumenism and immune to theological criticism. The profile of the current leadership of Brazilian Protestant churches in no way resembles the generation of Protestant intellectuals from the 30's to the 50's and even less the generation of ecumenical and revolutionary Protestants of the 60's and 70's. These two generations, within their limits and possibilities, helped build in Brazil a kind of Protestantism that, in spite of being a minority group, brought many contributions not only to their churches, but also to society.« (Calvani 2015, 1896)

Die Wurzeln des ökumenischen Protestantismus in Brasilien reichen weit zurück an den Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Er hatte zunächst Einfluss auf die in Brasilien wichtige presbyterianische Kirche, und zwar über die Verbindung zur Missionskonferenz in Panamá 1916 durch den bedeutenden Kirchenmann Erasmo Braga.⁷³ Impulse aus der ökumenischen Bewegung (aus den Arbeitsgruppen »Mission and Evange-

73 Vgl. zum Folgenden einen Vortrag von der 12. Nationalkonferenz der Associação Brasileira de História Oral (Brasilianischen Gesellschaft für Oral History, ABHO, <https://historiaoral.org.br/>): Ferreira Vilela 2012. Außerdem Prien 1978; Schilling 2016, 69ff., ganz ausgezeichnet zur Verbindung zum

lism« und »Life and Work« lange vor der Gründung des Weltkirchenrates [WCC]) waren somit auch für die um 1938 entstandene Jugendbewegung der Kirche nicht fremd, ebenso wenig wie dem seit 1934 bestehenden Dachverband *Confederação Evangélica do Brasil* (CEB) mit seinem Geschäftsführer Waldo César. Zusätzlich spielten Einflüsse aus der Studenten- und der Gewerkschaftsbewegung eine Rolle, wenn in der Zeitschrift *Mocidade* (Jugend) Anfang der 1950er Jahre immer mehr kapitalismuskritische Artikel erschienen. Dazu kommen einflussreiche theologische Publikationen aus der Feder des presbyterianischen Missionars und Professors Richard Shaull, die das Denken Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers propagierten; unter anderem der 1953 von der *União Cristã dos Estudantes* (Christlichen Studentennunion) veröffentlichte Titel *O Cristianismo e a Revolução Social* (Christentum und soziale Revolution). 1953 organisierten César, Shaull, der baptistische Geistliche Lauro Bretones und Andere einen ökumenischen Arbeitskreis über soziale Verantwortung der Kirchen – im selben Jahr, in dem der 1948 gegründete Weltrat der Kirchen in Genf die Arbeitseinheit »Kirche und Gesellschaft« ins Leben rief. Vor allem die Generalversammlung des WCC 1954 in Evanston machte einen starken Eindruck auf die brasilianischen Aktivisten und vermittelte wichtige Impulse. Ein weiterer ökumenischer Impuls kam von der Konsultation des WCC im November 1955 in São Paulo zum Thema der christlichen Gesellschaftsverantwortung. Im Anschluss an dieses Treffen organisierten Waldo César und Benjamin Maraes 1955 die *Comissão Igreja e Sociedade* (Kommission für Kirche und Gesellschaft), die 1956 in den Dachverband CEB als *Setor de Responsabilidade Social da Igreja* (Sektor für Soziale Verantwortung der Kirche) eingegliedert wurde. Der »Sektor« definierte drei soziale Arbeitsgebiete: Politik, Probleme auf dem Land, Industrie und Arbeiterschaft, und er verabredete engere Kooperation mit dem WCC.⁷⁴ Eine weitere Konsultation in Brasilien, 1957, über raschen sozialen Wandel half, einen weißen Fleck im Bewusstsein der meisten Kirchenleute zu lokalisieren, und weckte Interesse an Fragen der öffentlichen Verantwortung von Kirchen. Eine folgende Konsultation 1957 in Montevideo über »Rapid Social Change in Argentina, Chile und Uruguay« wandte den brasilianischen Ansatz auf den *Cono Sur* an. Die Konferenzen übten Selbstkritik an der protestantischen Flucht aus der Verantwortung hinter einen puren Moralismus und sie bearbeiteten sozialstrukturelle Probleme in ethischer Hinsicht. Das Interesse an diesem Ansatz in den Kirchen des spanischsprachigen Lateinamerika lässt sich unter anderem daran ablesen, dass eine Informationsschrift über die Konferenzen mit dem Titel *Iglesia y Sociedad* schon nach wenigen Wochen vergriffen war. Diese Dynamik – übrigens zur selben Zeit, in der in Zentralamerika die Bekehrungskampagnen des In-Depth-Evangelism liefen – führte zur Gründung des Lateinamerika-weiten Verbandes *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL) als Reaktion auf Impulse seitens der zweiten Evangelischen Konferenz in Lateinamerika (*Conferencia Evangélica Latinoamericana, CELA II*) 1961 in Huampaní

Weltrat der Kirchen; Sinner 2012, 58–59; Conrado 2008; Calvani 2015; *Redação Ultimato* und César 2007; Da Silva 2017; Barreto Jr 2010; Lienemann-Perrin und Lienemann 2006.

74 Da zahlreiche Mitglieder des »Sektors« Methodisten waren (Julio de Santa Ana, José Míguez Bonino, Oscar Bolioli u.A.), wurden ab 1960 Studienprogramme mit dem Instituto Metodista in São Paulo entwickelt und die Arbeit auf breitere akademische Füße gestellt.

bei Lima. ISAL wurde 1962 in São Paulo gegründet und gab ab 1963 mit *Cristianismo y Sociedad* eine Zeitschrift heraus, die für die in der sozialen Frage engagierte ökumenische Bewegung in Lateinamerika bis 2000 von zentraler Bedeutung sein sollte. Die Einstellung der Zeitschrift gibt indes den Blick frei auf die aktuellen finanziellen Schwierigkeiten des sozial engagierten Christentums in Lateinamerika. Die Arbeit des »Sektors« entwickelte sich konsequent weiter mit vier Konsultationen zwischen 1955 und 1962. Die letzte – bekannt als Conferência do Nordeste (Konferenz des Nordostens) mit dem Thema »Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro« (Christus und der brasilianische revolutionäre Prozess) – wurde in Recife gehalten, um die verzweifelte Lage der Bauern unter der Herrschaft der Grundherren ins Bewusstsein zu rücken.⁷⁵ Im selben Jahrgang ging Richard Shaull zurück in die USA. Währenddessen traf die Politik João Goularts, die den Gerechtigkeitsforderungen benachteiligter Schichten tendenziell nachkam und die Gesellschaft auch kulturell liberalisierte – Bossa Nova, die Architektur Niemeyers usw. –, auf immer stärkere Ablehnung bei konservativen Kreisen.

1964 putschte das Militär gegen Goulart, und General Castello Branco ging mit harter Hand und Kommunismusvorwürfen auch gegen die kirchlichen Anwälte sozialer Gerechtigkeit vor. Die Konservativen in den Historischen Kirchen sahen ihre Zeit gekommen, begrüßten den Militärputsch als Stunde der Demokratie und beteiligen sich an der Hetzjagd auf »Kommunisten« unter anderem damit, dass sie »Verdächtige« aus den Reihen der eigenen Kirchen denunzierten. Zwar gingen viele kirchliche Aktivisten ins Gefängnis oder ins Exil. Andere organisierten allerdings im Rahmen des Möglichen auch Widerstand (Da Silva 2017, 142ff.). Eine Gruppe um den presbyterianischen Pastor Zwinglio Dias und den Methodisten Claudis Ceccon gründeten 1965 das Ökumenische Informationszentrum (Centro Ecumênico de Informação) und publizierten die Zeitschrift *Tempo e Presença* (Zeit und Gegenwart) mit kritischen religiösen Reflexionen über die politische Lage. Das Unternehmen blieb nicht ohne Verfolgung durch das Regime. Waldo César gab die Zeitschrift *Friede und Land* (*Paz e Terra*) mit einer ökumenisch-humanistischen Position heraus. Er wurde 1967 für ungefähr zwei Jahre ins Militärgefängnis geworfen und musste danach ins Exil gehen. Einige der Aktivisten, unter anderem Paulo Wright, gingen zur Guerilla. Eine besondere Leistung im Widerstand war 1973 die Gründung der Entwicklungsorganisation Ökumenische Koordination von Diensten (Coordenadoria Ecumênica de Serviço, CESE),⁷⁶ die bis heute erfolgreich arbeitet. An der Gründung waren die katholische Bischofskonferenz, eine episkopale, eine methodistische Kirche, eine presbyterianische Kirche sowie die Pfingstkirche Brasil para Cristo beteiligt.⁷⁷ Ein besonderer Coup des Widerstandes gelang der Organisation schon 1973 anlässlich des 25. Jahrestages der Verkündung der UN-Charta für Menschenrechte. CESE stellte Sonderdrucke der Menschenrechtserklärung her, verteilte sie und rief auf, den Text auf die nationale Lage anzuwenden. Zwischen 1979 und 1985 führten CESE, Jaime Wright, der katholische Bischof Paulo Evaristo Arns und der Rabbiner Henry Sobel

75 Siehe dazu die Einführungsrede von Almir dos Santos: www.metodistavilaisabel.org.br/artigo-sep-publicacoes/descricao-colunas.asp?Numero=1971 (Zugegriffen 03.05.2019).

76 <https://www.cese.org.br/> (Zugegriffen 06.05.2019).

77 Die Lutherische Kirche blieb in der Frühphase bei ihrer eigenen Organisation Diaconia, stieß aber später dazu.

(mit finanzieller Unterstützung durch den WCC) klandestin eine Dokumentation von Folter und anderen Menschenrechtsverletzungen durch: *Brasil Nunca Mais* (siehe oben, 6.2.3.1). Diese Dokumentation erlangte große Bedeutung in der Aufarbeitung der Diktatur und wurde ähnlich auch in Argentinien, Chile und Guatemala durchgeführt. Ein letztes Beispiel für den Widerstand sei der presbyterianische Pfarrer João Dias de Araújo, der im Nordosten 1982 noch unter der Diktatur eine Theologie der Erde (besser: der Landfrage, *Teologia da Terra*) entwickelte, die Ökumenische Kommission für Landrechte (Comissão Ecumênica dos Direitos da Terra, CEDITER) gründete, mit Bauergewerkschaften arbeitete und mit dem bekannten katholischen Bischof Dom Hélder Câmara kooperierte. Durch diese Leistungen im Widerstand hat sich der ökumenisch orientierte Protestantismus über die Diktatur hinweg in Brasilien halten können und hat heute eine deutlich stärkere Rolle als etwa in Zentralamerika, Kolumbien, Peru oder Chile.

Unterdessen wurde die Arbeit von ISAL auf lateinamerikanischer Ebene mit einer zweiten Konferenz fortgesetzt, die im Januar 1966 in Tabo, Chile, stattfand.⁷⁸ In Genf fand im Juli 1966 die WCC-Konferenz über Kirche und Gesellschaft statt, in der Shaull mit einem Keynote-Vortrag über *Theologie der Revolution* die Verbindungen nach Lateinamerika festigte und zugleich mit seiner Handschrift zu versehen suchte. ISAL wurde im Laufe der Zeit zur zentralen Vermittlungsinstanz im lateinamerikanischen Protestantismus, wenn es um soziales Engagement der Kirche, die Zusammenarbeit mit dem WCC und den Dialog mit nicht-ökumenischen Kirchen geht. Anfang der 1970er Jahre war ISAL zuständig für kommunikative Vernetzung von Kommissionen für Kirche und Gesellschaft aus Argentinien, Bolivien, Brasilien, Chile, Cuba, Mexiko, Puerto Rico sowie Uruguay. Außerdem baute ISAL Kontakte zu Forschungseinrichtungen auf und führte Programme mit Laien durch. Die qualifizierte Analyse der schnellen gesellschaftlichen Veränderungen auf dem Subkontinent verschaffte den beteiligten Kirchen eine wesentlich bessere Grundlage für ethische Entscheidungen als es die zeitlose Moralistik der konservativen Evangelikalen und Pfingstler vermag.

Annegreth Schilling unterscheidet drei Phasen in der Entwicklung der Organisation: Verantwortung, Revolution und Befreiung (Schilling 2016, 100). In der Konferenz von El Tabo, 1966, ging es bereits um die Teilnahme an revolutionären Veränderungen und ab 1968 (Piriápolis) um »Befreiung«. Damit thematisierte ISAL das zentrale Stichwort der protestantischen und katholischen Theologie der Befreiung. Aus diesem Ansatz heraus wurde Paulo Freires partizipatives Bildungsprogramm übernommen. Anfang der 1970er Jahre verschärfte sich allerdings die Repression gegen ISAL in Uruguay, wo die Zentralbüros lagen; dies nicht zuletzt mit einem Anschlag auf das Privathaus von Julio de Santa Ana, dem Generalsekretär der Organisation. Mit zunehmender Repression in verschiedenen Ländern wurde ISAL 1975 gezwungen, die Arbeit zu beenden.

Ökumenische Theologie der Befreiung Schaut man auf die theologische Reflexion, die religiösen Diskurse sowie die Ziele und Strategien dieser Akteure, so bewegt man sich zwar im Protestantismus, aber in einer vollkommen anderen Welt als der der restlichen religiös-politischen Formationen.⁷⁹ Von besonderer Bedeutung ist die enge Verbundenheit

78 Zu ISAL vgl. Schilling 2016, 91ff.; sehr knapp auch Bastian 1990, 227ff.

79 Zum Folgenden vgl. Schilling 2016, 94-95, 106ff.

der theologischen Arbeit mit der in Brasilien entwickelten »Pädagogik der Unterdrückten« Paulo Freires. Dieser pädagogische Ansatz ermöglichte es sozial marginalisierten Bevölkerungsgruppen, ihre Probleme darzustellen und zu reflektieren, um so aus der Analyse des sozialen Kontexts heraus Lösungsansätze und Strategien zu entwickeln. Damit wurde die theologische Reflexion auf diese Erfahrungen gerichtet und fungierte als praktischer Operator für die Transformation der sozialen Lage. Dementsprechend waren die Themen auf einer Konferenz des »Sektors« nicht etwa »die Kraft des Heiligen Geistes«, »Wunder« oder »die Zehn Gebote«; vielmehr ging es um »Probleme auf dem Land« und »Industrie und Arbeiterschaft« als Gegenstände soziologischer Analyse und theologischer Reflexion für ethische Empfehlungen. Diese Arbeitsweise wurde später in der protestantischen und katholischen Theologie der Befreiung als »hermeneutischer Zirkel« von Sehen, Urteilen und Handeln bezeichnet. Mit Annegreth Schilling kann der religiöse Diskurs, wie er die Gründungsversammlung von ISAL prägte, hier knapp skizziert werden. Gott sei nicht jenseitig und aus dieser Welt abwesend, sondern im »Hier und Jetzt« konkreter historischer Situationen anwesend. Ausgehend von der Analyse historischer Lagen von Ungerechtigkeit, Gewalt und Unfreiheit sei es notwendig, dass die Kirche prophetisch an der strukturellen Veränderung solcher Lagen und, vor allem, ihrer gesellschaftlichen Ursachen teilnimmt. Ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal von den anderen Formationen ist die theologische Selbstkritik. Anstatt Präsenz und Wahrheit Gottes a priori für die eigene Position zu reklamieren, wie dies insbesondere bei der charismatischen Legitimation in der Formation MANAGEMENT der Fall ist, wird der Akzent darauf gelegt, dass es nicht immer klar sei, wo Gott handle und wie man im konkreten Handeln Gottes Willen erfüllen solle. Dadurch greift nicht nur Selbstkritik, sondern vor allem auch Offenheit für Dialog und Kritik – auch seitens nicht-christlicher Akteure, die sehr wohl Kritik an der ethischen Vermittlung theologischer Urteile üben können und sollen. Der ethischen Vermittlung gesellschaftsrelevanter religiöser Überzeugungen entspricht auch die Auffassung, die Kirche als Institution dürfe sich nicht in die offizielle Politik einmischen. Der Anschein der Identifikation mit einer politischen Partei beeinträchtigt das Zeugnis der Kirche für den Glauben und die befreiende Praxis. Das trifft in besonderem Maße auf die Gründung »christlicher« Parteien zu, was in der gesamten Formation WERTE nicht als Alternative politischen Handelns gesehen wird. Die einzelnen Christen hätten allerdings sehr wohl die Verpflichtung, sich in der Politik zu engagieren. Unter diesen theologischen Denkvoraussetzungen und aufgrund einer Lageanalyse kam die Konsultation von Huampani zu einigen Empfehlungen für das politische Handeln der Christen. Diese sollten aufstehen gegen Korruption – vom Wortlaut her identisch mit den Formationen GESETZ und MANAGEMENT, aber nicht in der Sache –, Diktaturen, Militarismus, Klerikalismus sowie gegen den Imperialismus der USA und der Sowjetunion. Das zentrale theologische Konzept sei die biblische Auffassung sozialer Gerechtigkeit, die die Richtung weise für die Abschaffung aller Unterdrückung und Sklaverei sowie in eine Welt, in der die Würde eines jeden Menschen voll anerkannt werde.

In der Gründungszeit der ökumenischen Netzwerke in Lateinamerika spielten die Theologien von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer eine besondere Rolle – also ein reformierter und ein lutherischer Ansatz, die beide durch eine Auseinandersetzung mit dem Denken der Aufklärung hindurchgegangen sind. Europäische Theologie ist für den

größten Teil der Akteure der Formation WERTE DES REICHES GOTTES bestimmend geliebt. Im Blick auf politisches Engagement schlägt sich dies besonders in der Weigerung nieder, die eigene religiöse Position (oder gar die eigene ethische Orientierung) für unmittelbar durch Gott gestiftet zu halten, wie dies in den Formationen MANAGEMENT und GESETZ die Regel ist. Sehr knapp zusammengefasst: Religiöse Überzeugungen sind eine Sache der Gewissheit (*certitudo*) des Glaubens und nicht des sicheren Tatsachenwissens (*securitas*); Maximen gesellschaftlichen Handelns sollten religiös begründet sein, müssen aber rational mit Nicht-Christen diskutierbar sein.

Lutheraner Die Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) ist eine Kirche deutscher Immigranten mit sozialer Basis in der bürgerlichen Mittelschicht und im Kleinbaurntum (vgl. vor allem Sinner 2012, 198ff.).⁸⁰ Sie wurde kulturell quasi gewaltsam »brasilianisiert« durch das Verbot der deutschen Sprache und deutscher Organisationen während des Zweiten Weltkriegs. Während der 1950er und 1960er Jahre hat sich die Kirche der progressiven Confederação Evangélica do Brasil (Evangelischer Bund von Brasilien) sowie den weltweiten ökumenischen Körperschaften Weltkirchenrat und Lutherischer Weltbund angeschlossen; außerdem wurde die Kirchenstruktur zentralisiert, um die große innere Vielfalt der Positionen zusammenzuhalten. 1967 gehörte die IECLB zu den Gründern der oppositionellen Hilfsorganisation Diaconia. Nach der Genfer Konferenz über Church and Society, 1966, veröffentlichte die Kirche eine erste, vorsichtige Stellungnahme unter der Diktatur. Sie wandte sich gegen Korruption und trat ein für Landreform sowie eine wirkliche Opposition. Eine kirchliche Konferenz in Curitiba (1970) brachte weitere Impulse zu einem stärkeren Engagement gegen die Effekte der Diktatur. Das *Curitiba Manifesto* forderte die Garantie der Menschenrechte, insbesondere ein Folterverbot; einen Verzicht auf die Ersetzung des christlichen Religionsunterrichts durch moralische und zivile Indoktrination; und Freiheit des Gottesdienstes von nationalen Symbolen. Seit der Curitiba-Konferenz hat sich die Kirche regelmäßig, wenn auch nicht allzu häufig, zu Fragen des öffentlichen Lebens geäußert und entwickelte immer progressivere Positionen. Immerhin waren die brasilianischen Lutheraner nach Ansicht von Paul Freston (2001, 15) die stärkste protestantische Kraft gegen die Militärdiktatur, noch vor der pfingstlichen Brasil para Cristo, die seinerzeit Mitglied des WCC war. In diesem politischen Kontext diente die Theologische Hochschule der IECLB in São Leopoldo (Escola Superior de Teologia, EST) als eine qualifizierte Stätte theologischer Reflexion und der Ausbildung kompetenter Theologinnen und Theologen. Nach Selbstauskunft der Generalversammlung 2004 sieht sich die Kirche wie folgt:

»Wir haben unseren Weg gemacht, indem wir uns eingesetzt haben für Frieden, Gerechtigkeit und die Integrität der gesamten Schöpfung, indem wir in unseren Gemeinden die Mission praktizieren, die Diakonie und die öffentliche Verantwortung für die soziale Inklusion und die Überwindung von Armut und Elend.«⁸¹

80 Sehr interessant ist die knappe Geschichte der IECLB aus der Sicht eines Pastors: Zwetsch 2010.

81 www.luteranos.com.br/conteudo_organizacao/concilio/mensagem-do-xxiv-concilio-da-igreja-sao-leopoldo-rs, zugegriffen 02.05.2019); vgl. Sinner 2012, 213.

Nicht unerheblich ist das Eintreten der Kirche für eine Landreform, eine für Lateinamerika seit den Zeiten der Kolonie notwendige Umstrukturierung, die nur in seltenen Fällen (wie Kuba, Nicaragua, Venezuela oder Bolivien) ganz oder teilweise und meist nicht dauerhaft durchgesetzt werden konnte. Des Weiteren tritt die Kirche in verschiedensten Statements für soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte ein. Dabei wird besondere Aufmerksamkeit der Gender-Frage und den ethnisch diskriminierten Bevölkerungsgruppen der Schwarzen und der Indigenen gewidmet. Im Falle der Homosexualität gelingt es der Kirche allerdings nicht, Einigkeit zu erzielen. Deshalb bleibt die Sache unentschieden und weiterhin offen für Dialog. Praktizierende Homosexuelle werden allerdings nicht zum Pfarrberuf zugelassen. Das Problem der kriminellen Gewalt wird auch mit kritischem Blick auf die Rolle der Polizei diskutiert: mangelnde Ausbildung in Deeskalation, Korruption und geringe Vertrauenswürdigkeit für die Bevölkerung. In internationaler Perspektive spricht sich die Kirche gegen den Einsatz von Landminen aus. Von besonderer Wichtigkeit im brasilianischen Kontext ist, dass die IECLB sich schon seit den 1970er Jahren – wie auch der WCC – in der Öffentlichkeit gegen den Raubbau an der Natur stark macht und für ökologische Politik eintritt.

Theologisch setzt die IECLB, wie alle lutherischen Kirchen, zentral auf die Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen durch Gott und auf die daraus resultierende Freiheit der Glaubenden gegenüber den Zwängen der Welt. Allerdings: »Frei sein heißt nicht, Egoist zu sein«, wird auf der Website konstatiert. Die Lutheraner beschreiben ihre kirchliche Arbeit, ganz im Sinne der ökumenischen Bewegung, als Teilhabe an der Mission Gottes (*Missio Dei*) in der Welt, mit der die Werte des Reiches Gottes durch das Engagement der Kirche für eine gerechte Welt punktuell realisiert werden sollen. Konkret heißt das: Verkündigung und Leben gemäß dem Evangelium, um so »Frieden, Gerechtigkeit und Liebe in der brasilianischen Gesellschaft und der Welt zu fördern«. ⁸² Die Mission Gottes gelte für alle Lebensbereiche und motiviere zu verantwortungsvollem Handeln. Das zentrale Stichwort dieses Engagements ist »Dienst«, nicht Herrschaft, Sieg oder Disziplin wie in den Formationen MANAGEMENT und GESETZ. Die Botschaft vom Reich Gottes wird – spezifisch lutherisch – im Blick auf ethische Urteile durch die so genannte Zwei-Reiche-Lehre dahingehend relativiert, dass »göttliche Gesetze« nicht ohne ethische Vermittlung auf die menschliche Gesellschaft angewendet werden sollen. In diesem Rahmen hat die Kirche eine »prophetische Aufgabe«. Diese zielt allerdings auf ethische Vermittlung und nicht auf religiöse Dekrete.

Organisatorisch hat die Lutherische Kirche eine hohe Komplexität erreicht. Sie hat nichts von charismatischer Führerschaft und Autokratie, wie sie in der Formation MANAGEMENT üblich und in den anderen Formationen verbreitet sind. Ein synodales System und klar verteilte Leitungskompetenzen garantieren ein demokratisches Funktionieren der Organisation. Dazu kommt eine formalisierte theologische Ausbildung der Kleriker an der Escola Superior de Teologia, einer theologischen Hochschule von hoher akademischer Qualität. Dies ist bei den anderen historisch-protestantischen Kirchen dieser Formation ebenso der Fall und zeichnet bekanntlich die Organisationsform der Denomination gegenüber der der Sekte aus. Dementsprechend werden auch Statements zu gesellschaftlichen und politischen Problemen nicht mit usurpierter »geist-

82 Erklärung zur Wahl 2018, vgl. Florentin 2018a.

licher« Autorität übers Knie gebrochen, sondern als sorgfältig reflektierte und abgestimmte offizielle Erklärungen publiziert.

Politisch lassen die Kirchenleitung und ein großer Teil der Mitglieder der IECLB mit dem sozialen Programm eine gewisse Affinität zur PT erkennen. Diese führt allerdings nicht zu einer Wahlwerbung, die über die Mahnung hinausgeht, Kandidaten sollten moralisch integer sein und sich für soziale Gerechtigkeit einsetzen.⁸³ Die Analyse der brasilianischen Problemlagen konzentriert sich auf die folgenden Punkte: Korruption und Glaubwürdigkeitsverlust der Regierungen, Hass als Motor politischer Konfrontation, Anspruch auf absolute Wahrheit, Diffamierung und Missbrauch der Bibel. Hass greife auch in Kirchen um sich. Um die komplexe Wirklichkeit zu verstehen, brauche es aber selbstkritisches Denken, und die Aufgabe der Kirche sei es, der Intoleranz und dem Hass entgegenzutreten. Die IECLB habe sich gegen die Logik des Hasses positioniert durch ihr Zeugnis für die Liebe Gottes, menschliche Würde, Respekt vor der Schöpfung, ein sicheres Leben für alle Geschlechter (*todos y todas*) und für ethnische, kulturelle, soziale, theologische und politische Pluralität. Die Leidenschaft der IECLB gelte der »Mission Gottes, der Gerechtigkeit und der Ethik«. Unter Bezug auf Wahlkampfhinweise aus den Jahren 2010 und 2014 verweist der Kirchenpräsident auf einige Prinzipien Luthers; unter anderem, dass Regierungen die Armen nicht bedrücken, ihre Macht nicht für Ungerechtigkeit und Gewalt missbrauchen und das Gemeinwohl beachten sollen. Ganz anderes als die Akteure der Formationen MANAGEMENT und GESETZ, die im Wahlkampf Partei ergreifen sowie Emotionen und durchaus auch Hass schüren, tritt die IECLB gewissermaßen einen Schritt zurück und sucht rationale ethische Kriterien für einen fairen Wahlkampf und eine dem sozialen Frieden förderliche Positionierung zu etablieren.

Die Kirchenleitung greift auch das Thema des laizistischen Staates auf, indem sie eindringlich vor einer »Vermischung von Religion und Politik« warnt, wie sie in den Formationen MANAGEMENT und GESETZ sowie in der Bancada geradezu programmatisch betrieben wird. Für die Mitglieder der lutherischen Kirche gelte, dass die Parteien und die Stimmabgabe legitimer Ausdruck demokratischer Staatsform seien. Deshalb sollen die Mitglieder wählen im Interesse von Frieden und Gerechtigkeit und sich gegen Stimmenkauf verwahren. Es reiche nicht, dass ein Kandidat von sich behauptet, Christ zu sein. Vielmehr müsse sein Programm die soziale Gerechtigkeit fördern. Für die Amtsträger gelte Zurückhaltung, um die Meinungsbildung der Mitglieder nicht zu präjudizieren. Kurz: Die Bürgerschaftlichkeit der Kirche und ihrer Mitglieder wird kommunitaristisch und parlamentaristisch verstanden »ausgehend vom Lebenszusammenhang der Gemeinschaft«, also von gegenseitiger Verantwortung – nicht als »christliche Nation« bzw. Theokratie.

Die Website⁸⁴ hat eine konservative Anmutung und begrüßt mit Kacheln, die Bibelverse oder Worte Luthers zitieren. Sie ist in keiner Weise personalistisch auf einen Führer angelegt, sondern reflektiert eine zur Verantwortung verpflichtende Gemeindefrömmigkeit. Als Werte, mit denen sich die Kirche identifiziert, werden unter anderem genannt: Gemeinschaft, Engagement, Würde, Ökumene, Dankbarkeit und Frei-

83 Vgl. die Erklärung zur Wahl 2018: Florentin 2018a.

84 www.luteranos.com.br/(Zugegriffen: 06.06.2019).

heit. Unter dem Reiter »Diversität« verbirgt sich eine große Bandbreite kirchlichen Engagements. Nachrichten über kirchliche Events alternieren mit solchen wie über den »Welttag der Umwelt«, »Gewalt gegen Frauen und Diakonie« und Predigten zum Download. Arbeitsbereiche der Kirche erstrecken sich von den üblichen kirchlichen Gruppen wie Kinder, Jugendliche usw. bis zu »Bewahrung der Schöpfung«, »Gemeinwesenarbeit« und indigene »Ethnien«.

Der Einsatz für eine sinnvolle Klimapolitik beschwört nicht Marktimpulse oder verweist auf Innovation. Die Lutheraner identifizieren sich hingegen mit der »Erklärung zur weltweiten Biodiversitätskrise und zu einem dringend erforderlichen Strukturwandel« des Exekutivausschusses des WCC vom 27.5.2019.⁸⁵ Hier wird aus der Auseinandersetzung mit dem neuen *Globalen Zustandsbericht* des Welt-Biodiversitätsrates (IPBES) die Ursache der Klima- und Biodiversitätskrise in der »alternativlosen« Wachstumsorientierung der Wirtschaft und dem obsessiven Drang nach Wohlstand – man könnte auch sagen »Prosperität« – verortet. Die Schäden betreffen nicht nur die Natur, sondern vertiefen auch den Gegensatz zwischen Arm und Reich. Angesichts dieser Krise sei ein struktureller und transformativer Politikwechsel vonnöten, der ökologische und soziale Politik miteinander verbindet und nicht mehr kritiklos dem kapitalistischen Akkumulations- und Wachstumsmodell folge. Kurz: Deutlicher könnte der Gegensatz zu Bolsonaros Politik der ökologischen Verwüstung und sozialen Ungleichheit kaum sein.

Dazu passt das Thema des Jahres 2019: »Kirche, Wirtschaft, Politik«⁸⁶ – nicht »Sieg«, »Reichtum und Gesundheit« oder »Jahr des Wohlstandes« wie bei Organisationen der Formation MANAGEMENT. Die Kirche versteht die von Luther favorisierten drei Lebensbereiche als interdependent und zugleich konzentriert auf die Erzeugung und Erhaltung von Frieden. »Wenn die Wirtschaft das Leben fördert, existiert Frieden. Wenn die Politik die Gerechtigkeit fördert, existiert Frieden. Wenn die Kirche das Wort Gottes lebt, existiert Frieden.«⁸⁷ Kurz: die Förderung von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung ist ein wichtiges Ziel der Arbeit dieser Kirche.

Schließlich sei hervorgehoben, dass die ökumenische Zusammenarbeit mit der Katholischen Kirche und dem brasilianischen Kirchenrat (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, CONIC,) für die IECLB einen hohen Stellenwert genießt. Zwei weitere Mitgliedskirchen des CONIC haben ein ähnliches religiöses und politisches Profil wie die IECLB.

Anglikaner Die Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (Episkopal Anglikanische Kirche Brasiliens) arbeitet seit 1819 in Brasilien und ist seit 1962 unabhängig von der US-amerikanischen Mission. Sie versteht sich als lateinamerikanische Kirche in der Tra-

85 www.luteranos.com.br/conteudo/erklarung-zur-weltweiten-biodiversitatskrise-und-zu-einem-dringend-erforderlichen-strukturwandel(Zugegriffen 05.06.2019); auf Spanisch: Declaración sobre la crisis global de la biodiversidad y la necesidad acuciante de un cambio estructural, www.luteranos.com.br/conteudo/declaracion-sobre-la-crisis-global-de-la-biodiversidad-y-la-necesidad-acuciante-de-un-cambio-estructural (Zugegriffen 05.06.2019).

86 www.luteranos.com.br/tema-ano/2019 (Zugegriffen 05.06.2019).

87 www.luteranos.com.br/tema-ano/2019 (Zugegriffen 05.06.2019).

dition des *Mainline* Protestantism, was nicht nur liberale Theologie, sondern auch Nähe zur Befreiungstheologie beinhaltet.

Der Stil ist hochkirchlich, demokratisch organisiert als Denomination und auf eine etablierte (obere) Mittelschicht ausgerichtet.⁸⁸ Das kirchliche und politische Profil ist liberal und demokratisch. Frauenordination und homosexuelle Lebensgemeinschaften sind erlaubt.

Im Blick auf Landreform, soziale Ungleichheit, Klima, Rassismus und andere politische Themen vertritt die Kirche sozialreformerische Positionen ähnlich wie die IECLB. Die Abtreibungsfrage wird mit einem Plädoyer für den Lebensschutz ab Befruchtung beantwortet.

Diese Positionen kommen zum Ausdruck in einer öffentlichen Erklärung der Erzdiözese Belo Horizonte vom 17.10.2018 zu den Wahlen (Oliveira de Azevedo 2018). Angesichts eines von »Intoleranz, Extremismus, Polarisierung und Diskrimination« geprägten Wahlkampfes ruft die Kirche zu einer Mobilisierung für Demokratie und das Wohlergehen der Ärmsten auf. Bei der Wahlentscheidung sei auf Lebensschutz, Schutz der Armen, Friedenspolitik auf allen Ebenen, Klimaschutz, Schutz der kulturellen Diversität, Kampf gegen Gewalt und Korruption sowie den Erhalt des laizistischen und demokratischen Rechtsstaats zu achten.

Methodisten Die Igreja Metodista do Brasil (Methodistische Kirche Brasiliens) ist eine historisch-protestantische Kirche. Sie ist seit 1867 in Brasilien tätig, seit 1930 unabhängig und demokratisch organisiert. Getreu den Prinzipien des ursprünglichen Methodismus spielt die Frage der sozialen Ungleichheit eine große Rolle in der Praxis dieser Organisation. Auf einer unpräntösen, klaren und kaum personalisierten Website zeigt sich dieser Schwerpunkt theologisch und diakonisch.⁸⁹ Auch die Methodistische Kirche versteht ihr Wirken als Teilnahme am Wirken Gottes an der Rettung der Welt (der *Missio Dei*),⁹⁰ wobei diese Rettung nicht nur jenseitsbezogen, sondern auch integral und gegenwartsbezogen verstanden wird. Auf sehr methodistische Weise sind 4 der 6 Missionsziele auf Dienst, Integrität der Umwelt, die sozialen Probleme der Städte sowie auf afroamerikanische *Affirmative Action* ausgerichtet.

Politisch engagiert sich die Kirchenleitung bei Wahlen schon seit 1989 (Freston 2001, 41) in klassischer Weise, indem sie das Gewissen der Gläubigen schärft für Gerechtigkeit und Frieden, ohne aber konkrete, personelle Optionen aufzuzeigen. Im Zusammenhang der Wahlen 2018 hat es aufgrund des Verzichts auf die offizielle Option für einen bestimmten Kandidaten zwar eine Meinungsverschiedenheit gegeben. Allerdings war auch für die konservative Seite klar, dass jegliche Form von Gewalt, Respektlosigkeit

88 www.ieab.org.br/(Zugegriffen 06.06.2019).

89 www.metodista.org.br/home (Zugegriffen 06.06.2019).

90 www.metodista.org.br/quem-somos (Zugegriffen 06.06.2019), »Participar da ação de Deus no Seu propósito de salvar o mundo«. Affirmative Action der afroamerikanischen Mitglieder: <http://igrejametodista3re.wixsite.com/3remetodista/aa-afro> (Zugegriffen 06.06.2019).

und Korruption gegen die methodistischen Prinzipien stehen.⁹¹ Sie stehen auch gegen presbyterianische Prinzipien.

Presbyterianer Unter den presbyterianischen Kirchen in Brasilien ist die Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (Vereinigte Presbyterianische Kirche Brasiliens, IPUB) eine Neugründung von 1978, die der Formation WERTE am meisten entspricht, vielleicht etwas besser als ihre Partnerkirche Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (Unabhängige Presbyterianische Kirche Brasiliens, IPIB) mit ihrer Faculdade de Teologia de São Paulo (Theologische Fakultät von São Paulo).⁹² Aufgrund einer zu großen Nähe presbyterianischer Kirchenleitungen zur Militärregierung gründete sich die IPUB 1978 als ein lockerer Gemeindeverband von heute etwa 50 Gemeinden. Der gesellschaftliche Einfluss durch Intellektuelle wie den Befreiungstheologen Ruben Alves und Andere ist trotz dieser relativ kleinen Zahl von Gemeinden nicht gering. Eine konservative liturgische Praxis in reformiertem Stil verbindet sich in dieser Kirche mit progressiven theologischen und politischen Positionen. Die Theologie der Befreiung verbindet die kirchliche Praxis mit der Idee, die Werte des Reiches Gottes in der Welt in der Weise eines punktuellen Vorgriffs präsent werden zu lassen. Das hat weitreichende Konsequenzen, die vom Eintreten für soziale Gerechtigkeit und Demokratie über interreligiöse Anerkennung und Dialog bis hin zur ökumenischen Partizipation und Frauenordination reichen. Homosexualität wird akzeptiert, aber keine Eheschließung homosexueller Paare durchgeführt. Mit Bezug auf die Atmosphäre, die von rechten Aktionsgruppen und Politikern bei den Wahlen 2018 provoziert wurde, äußerte die Kirche in einem öffentlichen Communiqué ihre Ablehnung von »physischer oder verbaler Gewalt, Rassismus, Machismus, Misogynie, Homophobie und allem, was der Menschenwürde, den Menschenrechten und der vollen Ausübung der Demokratie zuwiderläuft.«⁹³

Baptisten Im höchst unübersichtlichen Kontext baptistischer Kirchen lässt sich die Allianz von Baptisten Brasiliens (Aliança de Batistas do Brasil) identifizieren als eindeutig zugehörig zur Formation WERTE.⁹⁴ Dieser 2005 gegründete Gemeindeverband vertritt eine klare Trennung von Kirche und laizistischem Staat. Das religiöse Bekenntnis ist in Form einer Selbstverpflichtung gehalten. Neben den üblichen baptistischen Inhalten lassen sich folgende Besonderheiten festhalten: Der individuellen Bibellektüre zur Wahrheitsfindung wird die Empfehlung ökumenischer Re-Lektüre mit Geschwistern anderer Konfessionen hinzugefügt. Die Allianz bietet Orte des Willkommens an für Menschen, die von der Kirche verletzt und enttäuscht sind. Sie tritt ein für die Sache der arm Gemachten und Exkludierten sowie für die Sache der Gerechtigkeit für

91 Vgl. das *Comunicado aos metodistas na 1ª Região sobre as eleições* vom 16.10.2018: <https://www.metodistaire.org.br/2018/10/16/comunicado-aos-metodistas-na-1a-regiao-sobre-as-eleicoes/> (Zugegriffen 06.06.2019).

92 <https://www.ipib.org/> (Zugegriffen 06.06.2019); <http://fatipi.edu.br/> (Zugegriffen 06.06.2019).

93 Carata Aberta a sociedade brasileira, 26.09.2018 (<https://www.facebook.com/IgrejaPresbiterianaUnida/photos/a.1537838036477792/212357747903815/?type=3&theater>, 06.06.2019, überprüft 20.11.2020).

94 <http://aliancadedebatistas.org/> und <http://aliancadedebatistas.org/quem-somos/> (Zugegriffen 06.06.2019, erneuert 20.12.2020).

die Unterdrückten und für einen gerechten Frieden. Sie verpflichtet sich zu aktivem Umweltschutz. In die Wahlen 2018 griff die Organisation mit einem klaren Statement gegen Bolsonaro ein. Brasilien sei nur ein Beispiel für eine weltweite Krise der Demokratie und eine Wiederkehr von Autoritarismus und Faschismus. Wer also einen demokratischen Rechtsstaat, Friede und Gerechtigkeit wolle, müsse Haddad von der Arbeiterpartei wählen.

6.2.5.2 Ökumenische Kooperation und Dachverbände

Anders als in Guatemala hat vermutlich aufgrund der bereits fortgeschrittenen Verankerung des Protestantismus in Politik und Gesellschaft die zerstörerische Kraft der Diktatur eher dazu beigetragen, dass weiterer Fortschritt in ökumenischer Kooperation erzielt werden konnte. Wie bereits erwähnt, hat die Zerschlagung der Conferência Evangélica Brasileira (CEB) ein Vakuum hinterlassen, das durch die Kooperation oppositioneller christlicher Kräfte in der Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE, Ökumenische Koordination der Dienste) und dem Kirchenrat Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) schon zu Zeiten der Diktatur mehr als aufgefüllt wurde. Die 1994 gegründete Organisation Koinonia vertieft diese Arbeit vor allem in der interkulturellen Dimension. Die Associação Evangélica do Brasil (Evangelische Vereinigung Brasiliens, AEB, 2010) ist darüber hinaus ein Versuch, evangelikalen Kirchen einen Dachverband zu bieten. Sie entspricht allerdings nur bedingt der Formation WERTE und wird in den weiteren Ausführungen nicht berücksichtigt. Auch in Bezug auf diese Formation können nur exemplarisch die Aktivitäten der wichtigsten Organisationen genannt werden.

Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) *Ökumene und Bürgerschaftlichkeit (Ecumenismo e Cidadania)* heißt der Titel des Buches zum 40-jährigen Jubiläum der Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE),⁹⁵ die 1973 in der Diktatur als ein Zentrum christlichen Widerstandes gegründet wurde. Die Besonderheit der Ökumenischen Koordination der Dienste liegt nicht darin, dass sie alle der bisher in dieser Formation genannten Kirchen und die Katholische Kirche zusammenschließt – was ja allein schon nichts ist. Das Besondere besteht vielmehr darin, ein kirchliches Programm zu Förderung der nicht-kirchlichen Zivilgesellschaft ins Werk zu setzen, mit besonderer Berücksichtigung marginalisierter Akteure, die für politische, ökonomische und soziale Transformation der brasilianischen Gesellschaft kämpfen – also genau das Gegenteil von der Politik der Selbststeigerung durchzuführen, die von den Organisationen der anderen Formationen verfolgt wird. Ziel der Arbeit ist nicht Mitgliedenzuwachs und Einfluss auf die offizielle Politik, sondern Stärkung zivilgesellschaftlicher Akteure mit dem Interesse an Demokratie und sozialer Gerechtigkeit, den zentralen ethischen Kriterien der Organisation.

Mit der Unterstützung großer internationaler Hilfswerke und gelegentlich auch der Europäischen Union werden Initiativen vor allem in den folgenden Bereichen gefördert: Recht auf Arbeit und Einkommen, urbane Lebenswelt, Identität in der Diversität; und speziell auf Land die Arbeitsbereiche Wasser und Territorium. Damit verbunden sind Schulungen in Mobilisierung, um zivilgesellschaftliche Gruppen instand zu setzen, ihre

95 <https://www.cese.org.br/> (Zugegriffen 06.05.2019). Auch Sinner 2003.

Forderungen zu artikulieren. 2017 – nach dem Putsch gegen Dilma Rousseff – ist ein Programm zur Stärkung des demokratischen Widerstandes und gegen die Kriminalisierung von sozialen Bewegungen hinzugekommen, das mit einer größeren Zahl von zivilgesellschaftlichen Zusammenschlüssen koordiniert und von der Europäischen Union finanziert wird.⁹⁶ Im Sinne kirchlichen Potenzials für gerechten Frieden kann man CESE als Erfolgsmodell bezeichnen. Ganz ähnlich verhält es sich bei einem anderen Zusammenschluss.

Koinonia Koinonia⁹⁷ ist eine ökumenische Organisation mit einem breiten Spektrum an Unterstützungsangeboten für bürgerschaftliches Engagement insbesondere aus der Perspektive der schwarzen Bevölkerung – also mit genau den Aktivitäten, die die Regierung Bolsonaro zu unterdrücken sucht. Die Organisation geht zurück auf den Widerstand gegen die Diktatur. 1965 wurde von ehemaligen Aktivisten der Confederação Evangélica do Brasil (CEB) das Centro Evangélico de Informação (Evangelisches Informationszentrum) gegründet. 1974 wurde das Zentrum um katholische Aktivisten erweitert und als Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Ökumenisches Zentrum für Dokumentation und Information, CEDI) institutionalisiert. Die Aufgabe des Zentrums war, im Rahmen der Möglichkeiten, Aufklärungsarbeit über die Machenschaften der Diktatur in Brasilien und im Ausland. Die Pastoren Domício Pereira de Mattos und Jether Ramalho sowie Ruben César Fernandes (ein Sohn von Waldo César) schmuggelten 1969 Beweise für die Folterungen in die USA und kontaktierten damit den National Council of Churches (NCC). Daraus ging das Engagement des NCC gegen die Diktatur in Brasilien hervor, unter anderem durch die Gründung des American Committee for Information on Brazil. Nach dem Ende der Diktatur gingen mehrere Organisationen aus CEDI hervor, 1994 Koinonia. Auf diese Vorgeschichte der Organisation dürfte es zurückzuführen sein, dass sie auf ihrer Webpräsenz eine eigene Seite über »Protestanten, Diktatur, Demokratie« unterhält.⁹⁸

Das Team dieser Nicht-Regierungs-Organisation setzt sich zusammen aus Menschen verschiedenster Konfessionen; auch Pfingstler und Pfingstlerinnen wie Yara Monteiro arbeiten mit. Die Arbeit zielt darauf ab, Kirchen, religiösen Gemeinschaften und sozialen Bewegungen eine möglichst effektive Unterstützung bei der Selbstorganisation im Sinne einer integralen ökumenischen und zivilgesellschaftlichen Diakonie zu bieten. Eine unprätentiöse, informative und auf Arbeitsbereiche – nicht auf Personen – zentrierte Website sucht, die Arbeit der Organisation für mögliche Interessierte umfassend darzustellen. Koinonia etabliert zwei Arbeitsfelder: in sozialer Hinsicht werden die Leistungen für verwundbare Bevölkerungsgruppen – traditionelle schwarze Gemeinschaften, Kleinbauern und Landlose, städtische und ländliche Jugend – sowie die Allianzen mit sozialen Bewegungen verstärkt; in religiös-ökumenischer Hinsicht wird daran gearbeitet, kirchliche Initiativen zu unterstützen und den Beitrag ökumenischer Kirchen und Organisationen zur Gestaltung der brasilianischen Gesellschaft

96 <https://www.cese.org.br/3a-chamada-publica-de-selecao-de-projetos-sociedade-civil-construindo-a-resistencia-democratica/> (Zugegriffen 06.06.2019).

97 Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, www.koinonia.org.br (Zugegriffen 06.06.2019).

98 <http://koinonia.org.br/protestantes/> (Zugegriffen 07.06.2019).

bekannter zu machen. Generell gilt, dass die Arbeit an sozial relevanten Problemen in Kooperation mit Kirchen und sozialen Bewegungsorganisationen durchgeführt wird. Sie konzentriert sich auf folgende Bereiche: Überwindung religiöser und geschlechtsspezifischer Intoleranz durch Kooperation verschiedener christlicher Konfessionen; Allianzen mit sozialen Akteuren, die »Gerechtigkeit, Friede und das Gemeinwohl« fördern; sowie interreligiöser Dialog. Der erste Arbeitsbereich betrifft insbesondere die Rechte von Frauen und LGBT-Personen. In der Sozialarbeit mit Jugendlichen und Frauen werden beispielsweise Schulungen durchgeführt über reproduktive Rechte, Aids-Prophylaxe oder familiäre Gewalt. Die zweite thematische Achse ist die Arbeit mit Gruppen, insbesondere Frauen, aus der Tradition der brasilianischen Sklaverei. Hier wird mit der schwarzen Bevölkerung vor allem in Salvador de Bahia an der Befähigung zur besseren Geschäftsführung der kleinen, familiären Produktions- und Handelsbetriebe (Volkskunst, Marktstände, Garküchen usw.), zur politischen Organisation im Sinne ihrer spezifischen Interessen, zur stärkeren Herausbildung ethnisch-kulturellen Selbstbewusstseins und zur Weiterentwicklung der künstlerischen und kulturellen Produktion gearbeitet. In allen diesen Bereichen ist die Aufklärung über Menschenrechte ein zentrales Anliegen der Organisation. Gemäß ihrem Bildungs- und Kommunikationsauftrag bietet sie auch eine Online-Bibliothek.

Abgesehen von der Arbeit mit direkten Projektpartnern in der Demokratisierungsstrategie von Unten ist Koinonia aktives Element nationaler und transnationaler Netzwerke ökumenischer und sozialer Akteure durch die Kooperation mit dem Ökumenischen Forum Brasiliens (Fórum Ecumênico do Brasil), der Act Alliance, Brot für die Welt, Global Ministries der United Methodist Church, der Heinrich-Böll-Stiftung, der Agencia Latinoamericana e Caribenha de Comunicação (Lateinamerikanische und Karibische Agentur für Kommunikation) sowie den Welt-Sozialforen. Wenngleich die Aktivisten von Koinonia eindeutig religiös motiviert sind, ist religiöser Diskurs kein Differenzierungsinstrument; im Zentrum der Aktivitäten steht hingegen die ethische Vermittlung religiöser Werte durch die Solidarität mit marginalisierten Bevölkerungsgruppen.

Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) Der 1982 gegründete Nationale Rat christlicher Kirchen (CONIC, Conselho Nacional de Igrejas Cristãs)⁹⁹ ist nach Einschätzung des ehemaligen Generalsekretärs der von der Diktatur zerschlagenen Conferência Evangélica Brasileira (CEB), Waldo César, wahrscheinlich dieser früheren Organisation am ähnlichsten (Redação Ultimato und César 2007). Der Kirchenrat schließt derzeit ebenfalls die oben genannten Kirchen zusammen, abzüglich der Methodisten und zuzüglich der Katholiken und Syrisch Orthodoxen. Die Organisation hat keine zivilgesellschaftlichen oder politisch orientierten Programme, sondern dient vor allem als eine Plattform für den zwischenkirchlichen, interreligiösen und zivilgesellschaftlichen Austausch – und damit zu wesentlich mehr als die Protestanten der anderen Formationen zuzugestehen bereit sind. Darüber hinaus sind die Förderung von Menschenrechten sowie von »Gerechtigkeit und Frieden« feste Zielbestimmungen der Dialog-Programmatik.

99 <https://www.conic.org.br/portal/> (Zugegriffen 06.05.2019).

Enge Kooperationspartner sind unter anderen CESE, die Nationale Kommission zur Bekämpfung des Rassismus (Comissão Nacional de Combate ao Racismo, CEN-ACORA), die Christliche Aktion zur Abschaffung der Folter (Ação dos Cristãos para a Abolição da Tortura, ACAT-Brasil), das Programm zur kommunitären Bildung und Erziehung (Programa de Formação e Educação Comunitária, PROFEC), die Lutherische Stiftung Diaconia (Fundação Luterana de Diaconia, FLD) und die ökumenische Organisation Koinonia. CONIC ist darüber hinaus Mitglied im Weltkirchenrat sowie im Lateinamerikanischen Kirchenrat (Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI). Unbeschadet dessen, dass CONIC vor allem an interkirchlicher Kooperation orientiert ist, erfolgt keine religiöse Schließung gegenüber anderen religiösen und gesellschaftlichen Kräften; vielmehr machen die Kooperationen deutlich, dass die auf die Öffentlichkeit gerichteten Strategien des CONIC zuallererst auf die ethische Vermittlung religiöser Werte zielen.

Aliança Cristã Evangélica Brasileira Die 2010 aus dem Bedürfnis nach einer Repräsentanz evangelikaler Kirchen gegründete Brasilianische Evangelische Allianz (ACEB, Aliança Cristã Evangélica Brasileira)¹⁰⁰ ist Mitglied in World Evangelical Alliance und somit in der so genannten Lausanner Bewegung. Im Gegensatz zur Evangelischen Allianz in Guatemala (AEG) ist die ethische Wende der Lausanner Bewegung in den 1980er und 1990er Jahren an der brasilianischen Organisation nicht vorübergegangen. Wie häufig der Fall, ist der Dachverband progressiver als manche seiner Mitgliedskirchen. Diese sind zum Teil konservative Ausgründungen aus Historischen Kirchen (Lutheraner, Kongregationalisten, Methodisten, Anglikaner), klassische Evangelikale (Baptisten, Nazarener), einige Pentekostale (Igreja de Deus no Brasil [Kirche Gottes in Brasilien], Comunidade da Graça [Gemeinschaft der Gnade]) sowie einige religiöse Organisationen (Aliança Bíblica Universitária do Brasil [Biblische-universitäre Allianz Brasiliens], Instituto Bíblico Betel Brasileiro [Brasilianisches biblisches Institut Bethel] etc.). Von ihrem Anspruch und, mit gewissen Abstrichen, von ihrer Praxis her kann sie zur Formation WERTE DES REICHES GOTTES gerechnet werden.

Für unsere Fragestellung ist diese Organisation insofern interessant, als sie religiöse Dispositionen, die denen der Formation GESETZ ähneln, mit Strategien zu verbinden sucht, die denen der Formation WERTE entsprechen. Ihre Identität als Plattform für Kirchen, Organisationen und Personen sieht sie darin,¹⁰¹ »sichtbares Zeugnis für den Leib Christi und den Dienst am Evangelium vom Reich Gottes zu geben«. Dabei sind Gerechtigkeit und gesellschaftliche Veränderung »Zeichen des Reiches«; und die »in Jesus offenbarte Wahrheit bringt Freiheit und Befreiung von den Mechanismen der Unterdrückung, der Gewalttätigkeit, der Lüge und des Todes«. Die Kirche wird verstanden als

100 <https://aliancaevangelica.org.br/> (Zugegriffen 07.06.2019, erneuert 20.12.2020). Siehe auch deren Statut unter: [https://aliancaevangelica.org.br/wp-content/uploads/2020/03/Estatuto-Alian %C3%A7a-2011.pdf](https://aliancaevangelica.org.br/wp-content/uploads/2020/03/Estatuto-Alian%C3%A7a-2011.pdf) (Zugegriffen 20.12.2020).

101 [https://aliancaevangelica.org.br/wp-content/uploads/2020/04/Carta-de-Princ %C3 %ADpios-04-2020.pdf](https://aliancaevangelica.org.br/wp-content/uploads/2020/04/Carta-de-Princ%C3%ADpios-04-2020.pdf) (Zugegriffen 20.12.2020). Die Aliança Cristã Evangélica hat zwischen 2019 und Ende 2020 offensichtlich ihre Internetpräsenz modernisiert. Dem entsprechend sind eine Reihe von Adressen nicht mehr erreichbar. Ich behalte sie dennoch und weise sie mit folgender Notiz aus: »07.06.2019, am 19.12.2020 nicht mehr zu öffnen«.

»Gemeinschaft, die die Anderen sucht und aufnimmt, insbesondere die Marginalisierten, die Kinder, die Armen und die Unterdrückten«. Zu diesem Programm gehört der Kampf um Bürgerrechte für alle und für horizontale Entscheidungsprozesse, »Transparenz und somit Glaubwürdigkeit«. Die »Schöpfung als Geschenk Gottes« impliziert »Verantwortung für die Umwelt«. Es gelte »Frieden mit Gerechtigkeit zu suchen, denn es sind Zwillinge«, und eine Ethik der »Liebe, der Gerechtigkeit, der Wahrheit und der Integrität« zu praktizieren.

Man könnte geneigt sein, die Organisation aufgrund evangelikaler Elemente in ihren dogmatischen Prinzipien – wie etwa der Opfertod Christi – der Formation GESETZ zuzuschlagen. Bei genauerem Hinsehen auf den Zusammenhang zwischen theologischer Positionierung und religiös-politischen Strategien zeigt sich indes eher eine befreiungstheologische Position, die über ein an sozialer Gerechtigkeit orientiertes Verständnis des Reich-Gottes-Begriffs ethische Praxis befördert. Rein politisch gesehen findet man hier ein Anti-Bolsonaro-Programm *avant la lettre* (nämlich von 2011), das auf der neuen Website von 2020 klar bekräftigt wird. Den Ursachen der aktuellen Misere vieler Brasilianer: den Mechanismen von Unterdrückung, Gewalt, Lüge und Todes werden Transparenz, Gerechtigkeit, Friede und ökologische Verantwortung entgegengestellt. Zudem bringt sich die Allianz auch sehr deutlich gegen die Formation MANAGEMENT in Stellung, indem sie die scharfe theologische Ablehnung der *Prosperity*-Doktrin durch die Lausanner Bewegung nicht nur vertritt, sondern die Texte auch ins Portugiesische übersetzt und publiziert.¹⁰² Desgleichen distanziert sie sich von der politischen Wahlwerbung von der Kanzel herab (*voto de cajado*) und begibt sich damit in scharfen Gegensatz zu mächtigen neopentekostalen Propagandisten wie Malafaia oder Rodovalho.

In politischer Hinsicht arbeitet die Allianz mit einigen Nicht-Regierungs-Organisationen zusammen, unter anderem gegen Korruption und für Ethik in der Politik,¹⁰³ wobei Menschenrechtspolitik eine ihrer offiziellen Aktionslinien darstellt. Erstaunlich ist, dass auf der sachlichen, nicht personalisierten und stark an religiösen Inhalten ausgerichteten Website sich an allererster Stelle ein Aufruf zum Gebet für eine soziale Rentenpolitik findet.¹⁰⁴ Ohne explizit Partei zu ergreifen, werden komplexe Sachverhalte geschildert, und in den Gebetsanliegen wird Folgendes untergebracht: die Lage der Industrie- und Landarbeiter, der Indigenen und der marginalen Tätigkeiten; die Steuererleichterung für Firmen und deren Steuerhinterziehung; sowie die besondere Verantwortung der hohen Einkommen. Damit liegt die Stellungnahme auf

102 <https://www.aliancaevangelica.org.br/index.php/quem-somos/lausanne/105-consulta-global-de-lausanne-sobre-a-teologia-da-prosperidade> (Zugegriffen 07.06.2019, am 19.12.2020 nicht mehr zu öffnen).

103 Zum Beispiel Coalisão pela Reforma Política Democrática e Eleições Limpas (Koalition für demokratische politische Reformen und saubere Wahlen) und Medidas Contra a Corrupção (Maßnahmen gegen die Korruption); vgl. <https://www.aliancaevangelica.org.br/index.php/o-que-fazemos/p-arteicipacao-em-movimentos> (Zugegriffen 07.06.2019, am 19.12.2020 nicht mehr zu öffnen).

104 Siehe mit einem Gebet gegen die Rentenreform: <https://www.aliancaevangelica.org.br/index.php/recursos/noticias/416-chamada-a-oracao-do-colegio-episcopal-sobre-a-reforma-da-previdencia> (Zugegriffen 07.06.2019, am 19.12.2020 nicht mehr zu öffnen). Aber: Historische Kirchen unterschreiben ein Communiqué gegen die Rentenreform, siehe Redação Unisinos 2017.

einer Linie mit einem bereits unter der Regierung Temer zusammen mit Historischen Kirchen publizierten Communiqué zur Rentenpolitik. Auf der Linie der Formation MANAGEMENT in der Bancada liegt es jedenfalls nicht. Ebenfalls gegen die Positionen eines Großteils der Bancada Evangélica richtet sich die Publikation eines Statements palästinischer Christen,¹⁰⁵ die vor der Verlegung der brasilianischen Botschaft nach Jerusalem warnen, da dies ihre Existenz als Glaubensgemeinschaft in Israel gefährde und gegen die Auffassung ihrer Kirchenleitung verstoße. Schließlich sei erwähnt, dass die Allianz in einem Communiqué ihre Trauer, Indignation und Solidarität zum Ausdruck gebracht hat angesichts des brutalen politischen Mordes an der sozialistischen Stadträtin Marielle Franco in Rio de Janeiro. Der Mord sei ein weiterer Ausdruck dafür, dass sich der sozial spaltende Abgrund in Brasilien jeden Tag weiter öffne. Die Allianz sei bei allen, die für Gerechtigkeit und Frieden beten und kämpfen.¹⁰⁶

Gleichwohl und trotz aller Nähe zu ökumenischen Organisationen in politischer Hinsicht, kooperiert die Allianz – wahrscheinlich aus religiösen Gründen – nicht mit dem Ökumenischen Forum.

Fórum Ecumênico ACT Brasil Das Fórum Ecumênico ACT Brasil (Ökumenisches Forum ACT Brasilien, FE-ACT) ist Teil der weltweiten Act Alliance, die auch in Guatemala und anderen Ländern mit ökumenischen Akteuren der Formation WERTE zusammenarbeitet. Das Forum bringt in regelmäßigen Abständen wichtige nationale und transnationale ökumenische Akteure zusammen. Um einen Eindruck der Beteiligung zu gewinnen, seien hier nur einige der Teilnehmer des Treffens vom August 2017 genannt:¹⁰⁷ Aliança de Batistas do Brasil (Allianz von Baptisten Brasiliens), Comissão Ecumênica dos Direitos da Terra (Ökumenische Kommission für Landrechte), Centro de Acolhida ao Imigrante (Aufnahmezentrum für Migranten), Centro de Direitos Humanos de Joinville (Menschenrechtszentrum von Joinville), CESE, Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (Ökumenisches Zentrum für Dienste an Evangelisierung und Volksbildung), Christian Aid, Consejo Latinoamericano de Iglesias, World Council of Churches, CONIC, Diaconia, Fundação Luterana de Diaconia (Lutherische Stiftung Diaconia), Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (Front von Evangelischen für den Rechtsstaat), HEKS (Hilfswerk der evangelischen Kirchen Schweiz), Koinonia, Programa de Formação e Educação Comunitária (PROFEC, Programm zur kommunitären Bildung und Erziehung), Instituto Universidade Popular (UNIPOP, Institut Volksuniversität), World Vision sowie Repräsentanten der Katholischen Bischofskonferenz, der Igreja Metodista und der Igreja Presbiteriana Unida.

Behandelt wurden unter anderem die Rolle sozialer Bewegungen in politischen Reformen, die Verstärkung ökumenischer Netzwerke und die Artikulation zwischen FE-ACT und der Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, einer spontan im Zusam-

105 www.aliancaevangelica.org.br/index.php/recursos/noticias/400-jerusalem-uma-mensagem-dos-lideres-cristaos-palestinos (Zugegriffen 07.06.2019, am 19.12.2020 nicht mehr zu öffnen).

106 www.aliancaevangelica.org.br/recursos/noticias/354-assassinato-de-vereadora-no-rio (Zugegriffen 07.06.2019, am 19.12.2020 nicht mehr zu öffnen).

107 <https://www.cese.org.br/encontro-nacional-do-forum-ecumenico-act-brasil/> (Zugegriffen 07.06.2019); siehe auch <http://koinonia.org.br/noticias/destaque/forum-ecumenico-act-brasil/6495> (Zugegriffen 07.06.2019).

menhang des Parlamentsputsches gegen Dilma Rousseff gegründeten Organisation der protestantischen Gegengesellschaft »von Unten«.

6.2.5.3 Protestantische Opposition gegen Rechts

Bereits vor dem langjährigen Präsidenten Inácio »Lula« da Silva gab es eine protestantische demokratische Linke, die Lulas Arbeiterpartei (Partido dos Trabalhadores, PT) zu gearbeitet hat. Vor allem waren dies Personen aus Historischen Kirchen und einige Pentekostale. In der Einschätzung von Aktivisten – hier einer baptistischen Jura-Studentin – gewinnen linke Positionen unter Protestanten immer mehr Plausibilität, weil sie besser mit dem Evangelium vereinbar seien (Dolce 2018). Ihr Wort in Jesu Ohr! Momentan sieht es allerdings eher danach aus, dass kirchliches Engagement für Menschenrechte, LGBT und soziale Gerechtigkeit unter Druck kommt und autokratisches Gewaltregieren gegen jedwede Opposition von Unten zur Tagesordnung wird. Man muss sich vor Augen halten, dass die Diktatur zwar Mitte der 1980er Jahre zu Ende ging, dass aber die juristische Aufarbeitung durch ein Amnestiegesetz verhindert wurde. Nur die Kirchen, allen vorweg die Katholische Bischofskonferenz, haben mit dem Report *Brasil Nunca Mais* die Schuldigen benannt. Die Folterer und Nutznießer sind heute älter, aber viele von ihnen sind immer noch präsent in Politik und Gesellschaft sowie mit den Netzwerken des rechtsgerichteten Militärs verbunden. In Vorahnung dessen, dass das Gespenst der Diktatur in Brasilien wieder umgehen könnte, haben sich schon im Zusammenhang mit dem Parlamentsputsch gegen die Präsidentin Dilma Rousseff spontane Zusammenschlüsse von Protestanten in Opposition gegen den Rechtsruck gebildet. Die derzeit wohl wichtigste Gruppe engagiert sich für die Verteidigung des Rechtsstaats.

Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito Der kleine YouTube-Kanal der 2016 gegründeten Front von Evangelischen für den Rechtsstaat (Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, hier kurz »Frente«)¹⁰⁸ hat als Banner Fotos von Protestdemonstrationen gegen die Diktatur in den 1980er Jahren, für deren Verteidigung heute Bolsonaro steht. Der rührigste Repräsentant der Gruppe, der Pastor Ariovaldo Ramos,¹⁰⁹ vertritt etwa 10.000 Protestanten aus Historischen Kirchen sowie aus verschiedenen Gemeinden der Pfingstkirchen Assembleias de Deus und Quadrangular; letztere übrigens auch vertreten unter den Unterstützern Lulas.

Im Interview bezeichnet Ramos die Sprache Bolsonaros als faschistisch und mahnt an, dass Pastoren kein Recht hätten, Wahlempfehlungen zu geben. Warnungen vor Kandidaten könnten allerdings ausgesprochen werden. Emblematisch für die Position der Frente ist ein Communiqué vom 28.9.2018 mit der Überschrift: »Kann ein Christ Bolsonaro wählen?«¹¹⁰ Die Autoren fordern dazu auf, die Stimme zu erheben gegen Gewalt, *Machismo*, Rassismus, Vorurteile, Sexismus, Autoritarismus und Ausgrenzung;

108 <https://www.youtube.com/channel/UCIHHvcnbRn45UsVGHs2VfMg> (Zugegriffen 11.05.2015); siehe auch: <https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/> (Zugegriffen 11.05.2019); Santos 2018; Sampaio 2018.

109 Pastor der Comunidade Cristã Reformada, <http://ccreformada.yolasite.com/> (Zugegriffen 07.06.2019, Seite im Umbau) sowie www.prklebertavares.yolasite.com/ (Zugegriffen 07.06.2019). Persönlich <https://www.facebook.com/ariovaldooffice/> (Zugegriffen 07.06.2019).

110 »Pode um crente votar em Bolsonaro?«, Santos 2018.

und zwar *wie* es seinerzeit die Propheten getan haben, nicht aber *als* Propheten! An diesen Aufruf schließen sie eine politisch-ethische Argumentation an.

Die Bewaffnung der Bürger sei keine Politik der öffentlichen Sicherheit, sondern Inkompetenz und Barbarei, in der dem Bürger die Verantwortung für seine Sicherheit selbst übertragen wird. Die Straffreiheit für tödende Polizisten sei Aufforderung zum Mord. Frauen zu verachten sei Misogynie, und auf die Vergewaltigung einer Frau anzuspähen (so geschehen im Parlament durch Bolsonaro) sei kriminell. Die Bekräftigung der Folter sei ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit ebenso wie das Loben von Folterern. Zu sagen, dass Schwarze nicht einmal der Fortpflanzung dienen, sei nicht unhöflich, sondern sei Rassismus und somit ebenfalls kriminell. Homosexuelle zu verachten, sei nicht Verteidigung der Familie, sondern schlicht Diskriminierung. Im klaren Widerspruch gegen solches Verhalten schütze das Evangelium das Leben insbesondere der Schwächsten in körperlicher, sozialer, wirtschaftlicher, bildungsmäßiger, rassistischer und moralischer Hinsicht. Da die Politik Bolsonaros von Hass genährt werde, stehe sie im Gegensatz zum Evangelium.

Ein Vertreter der Bewegung stellt weiterhin fest, dass Jesus zu den Unterdrückten hielt, nicht zu den Unterdrückern. Gerechtigkeit habe überdies nichts mit Rache oder Gewalt zu tun – wie es im retributiven Verständnis der US-amerikanischen Evangelikalen und in der Formation GESETZ weit verbreitet ist. Vielmehr habe verlange Gerechtigkeit den Respekt vor der Menschenwürde auch der Ärmsten (Gomes 2018).

Der Presse machte Ramos klar, dass Lula da Silva der einzige legitime Präsident sei, und der Schuldspruch gegen ihn wegen angeblicher Korruption (im *Lava Jato* genannten Verfahren) an der Verweigerung des Rechtes auf Verteidigung und einer ungenügenden Beweisführung krankte. Es sei ideologische Verfolgung (Soriano 2018).¹¹¹ Ähnlich unmoralisch sei der Fall der »zweiten Kasse Bolsonaros« (*Caixa 2*), nämlich das Versenden von Millionen gekaufter WhatsApp-Nachrichten gegen die PT. Dazu kämen die falschen Pastoren und die Manipulation der Gläubigen. All dies und Vieles mehr mache Widerstand nach Art von Martin Luther King oder Mahatma Gandhi notwendig.

Andere Protestgruppierungen Ähnlich wie die Frente bildeten sich im Laufe des Wahlkampfes und danach immer neue Gruppierungen im Protest gegen den Rechtsruck und fast immer mit Bezug auf Erinnerungen an die Zeit der juristisch nicht aufgearbeiteten und damit in der Rechten immer noch präsenten Diktatur.

Liebe besiegt den Hass: Widerstand beispielsweise durch Demonstrationen oder auch durch eine Messe für die ermordete Marielle Franco übt die spontan gegründete Gruppe O Amor Vence o Ódio (Liebe besiegt den Hass) geübt,¹¹² der auch der pfingstliche Musiker Kleber Lucas zugerechnet werden kann.¹¹³

111 Ramos hatte Recht, denn inzwischen ist aufgedeckt worden, dass es zwischen dem Staatsanwalt und späteren Justizminister Moro und anderen Prozessbeteiligten Durchstechereien zu Ungunsten Lulas gegeben hat. Vgl. unter vielen anderen Quellen, El País: https://elpais.com/internacional/2019/06/10/actualidad/1560188412_456937.html.

112 <https://www.facebook.com/oamorvencenoodio/> (Zugegriffen 07.06.2019). Marsch in Rio: <https://www.facebook.com/oamorvencenoodio/videos/346795419420963/> (Zugegriffen 07.06.2019).

113 <https://www.facebook.com/oamorvencenoodio/videos/341818223052225/> (Zugegriffen 07.06.2019).

Evangélicos Contra Bolsonaro: Ebenso organisieren die Evangelischen gegen Bolsonaro unter dem Motto »@SouCristaoBolsonaroNao« (Ich bin Christ: Nein zu Bolsonaro) den Widerstand gegen Maßnahmen der Regierung, beispielsweise landesweite Demonstrationen am 14.6.2019 gegen das Zusammenstreichen des Etats für öffentliche Bildung.¹¹⁴

Evangelische in der Arbeiterpartei (Evangélicos e Evangélicas do Partido dos Trabalhadores) haben sich im August 2014 zu einer Facebook-Gruppe mit bisher rund 10.000 *Followern* zusammengeschlossen.¹¹⁵ Im Laufe der Zeit und nicht zuletzt durch den Wahlsieg Bolsonaros hat sich die Gruppe stärker konsolidiert und im April 2019 den ersten nationalen Konvent veranstaltet, und zwar in einem katholischen Tagungszentrum in São Paulo. Anwesend waren etwa 100 Pastoren und Laien sowie die Abgeordneten Gleisi Hoffmann (katholisch) und Bendita da Silva (Assembleias). Das distanzierte Verhältnis der PT gegenüber protestantischen Sympathisanten wurde kritisch unter die Lupe genommen, ohne aber die rote Linie einer laizistischen Trennung von Staat und Kirche zu überschreiten. Ein Thema war auch die Distanz zur Basis in der Bevölkerung. In einem offenen Brief wurden ein Freispruch für Lula, Schutz der Demokratie und Bestand der Arbeiterrechte gefordert. Bendita da Silva interpretierte das Evangelium als revolutionäre Kraft, die das Leben verändert, stimuliert, Würde verleiht und den Selbstwert steigert. Das müsse öffentlich propagiert werden, um nicht mit den evangelikalen Bolsonaro-Förderern verwechselt zu werden (Cunha 2019; Partido do Trabalhadores 2019).

Religiöse Führungspersönlichkeiten: Eine große Zahl an Personen in religiösen Leitungssämtern verschiedenster, meist Historischer Kirchen hat im September 2018 auf Initiative des ökumenisch aktiven presbyterianischen Pastors Luiz Longuini Neto einen »Hirtenbrief an die brasilianische Nation« aufgesetzt (M. Lopes 2018; auch *Redação Hora do Povo* 2018). Bis zum 22.9.2018 hatte das Dokument 1.212 Unterschriften (am 27.9. bereits 2.300).

Das Dokument unterstreicht zunächst, dass das Reich Gottes sich nicht auf die Kirche begrenzen lasse und niemand es kommandieren (*capitanear*) könne, welches Amt er auch immer inne habe. Die Verpflichtung von Christen gelte vielmehr Jesus von Nazareth, welcher Ungerechtigkeit, Erniedrigung und Gewalt erlitten habe und uns den Weg der Liebe, des Friedens, des Zusammenlebens und der Menschenwürde hinterlassen habe. Auf dieser theologischen Basis ist die Trennung von Kirche und Staat die naheliegende politische Organisationsform. Dementsprechend treten die Autoren für den laizistischen Staat ein sowie für die Freiheit von Gewissen, Meinungsäußerung und Religion. In der Folge geben sie ihre Indignation kund über Ansprüche, im Namen Gottes zu regieren, wie dies von den religiösen Protagonisten der Bolsonaro-Kampagne und vom Kandidaten selbst immer wieder den Massen in den Megakirchen eingebläut wurde. Dementsprechend verwahren sich die Autoren dagegen, dass der Name Gottes für politische Zwecke missbraucht werde – wie millionenfach in den anderen Formationen. Desgleichen protestieren sie gegen autoritäre und antidemokratische Bestrebungen und sprechen noch einmal ihre Abscheu aus gegen die Instrumentalisierung der Re-

114 <https://www.facebook.com/SouCristaoBolsonaroNao/> (Zugegriffen 08.06.2019).

115 <https://www.facebook.com/evangelicospt/> (Zugegriffen 08.06.2019).

ligion und des Pastorenamtes für die Unterstützung politischer Kandidaten. Schließlich drücken sie ihr Missvergnügen aus über das gewaltgesättigte Klima im Land, welches von religiösen Führern maßgeblich angeheizt werde.

6.2.5.4 Progressive Gegengesellschaft

Unter dem Label einer Gegengesellschaft fassen wir hier verschiedenste Akteure zusammen, die mit religiöser Motivation eine klare oder auch etwas diffuse Utopie einer für alle Menschen besseren Welt verfolgen. Im Blick auf harte Fakten wie etwa das Stimmverhalten bei Wahlen kann diese Teilmenge der Formation WERTE jedoch kaum vereinheitlicht werden – was nicht heißt, dass hier Bolsonaro-Wähler zu finden wären. Ariovaldo Ramos von der Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito träumt zwar von einer »Bancada der Guten« (*bancada do bem*). Aber es komme nicht darauf an, »gute« Kandidaten zu benennen oder jemandem ein bestimmtes Stimmverhalten aufzuzwingen. Wichtig sei es vielmehr, so Ramos, Alternativen zu schaffen, und zwar im Rahmen einer strikten Trennung von Religion und Staat in einem laizistischen Staatswesen (Vital da Cunha 2018). Diese Auffassung von den verfassungsmäßigen Voraussetzungen der eigenen, religiös motivierten Arbeit herrscht praktisch bei allen gegengesellschaftlichen Akteuren vor. Diese Sicht der Dinge seitens eines politisch engagierten religiösen Akteurs korreliert mit Strategien der ethischen Transformation religiöser Werte. Dem entsprechend begegnen einem hier nie Forderungen nach Theokratie.

Initiativen Eine Szene progressiver, meist junger Evangelikaler gründet kleine Initiativen, vernetzt sich untereinander in neuen Medien und meldet sich gelegentlich mit offenen Briefen oder der Unterstützung von Protestmärschen zu Wort.¹¹⁶ Sie lesen die Bibel, haben eine positive Einstellung zur Homosexualität sowie zur Ehe von Homosexuellen und betrachten die Gleichberechtigung der Geschlechter als Selbstverständlichkeit. Sie fordern soziale Gerechtigkeit und halten die Erinnerung an die Diktatur wach. Sie haben nichts gegen eine Liberalisierung der Abtreibungsgesetze, wohl aber etwas gegen die Bancada Evangélica. Sie kontrastieren Lulas Wirtschaftserfolge mit Bolsonaros Rezession. Sie stellen sich gegen Diskriminierung gleich welcher Art. Und schließlich treten sie für einen laizistischen Staat ein. Sie gehen verschiedenen Berufen nach – auch Missionarin, wie die Baptistin Morgana Boostel, die unter anderem über den Blog »Rede Fale«¹¹⁷ Kampagnen für soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte organisiert. Manche sind und bleiben sogar Mitglieder der IURD, weil sie Glauben

116 Evangélicos da Esquerda »EleNão« (Evangelische der Linken »Er nicht«): <https://www.facebook.com/Evangelicosdaesquerda/> (Zugegriffen 08.06.2019); Crentassos—Produções Subversivas (Supergläubige—Subversive Produktionen. »Crentasso« ist ein Neologismus auf der Basis des Wortes »crentex« [der Gläubige] in Analogie zu »ricasso«, der Super-Reiche): <https://crentassos.com.br/blog/> (Zugegriffen 08.06.2019), ein 2009 gegründeter Blog mit linken christlichen Inhalten; Cristãos da Esquerda (Linke Christen): <https://www.facebook.com/CristaosDeEsquerda/> (Zugegriffen 08.06.2019), eine 2014 installierte Facebook Seite mit Schwerpunkt auf ländlicher Ausbeutung und Ökologie. Vgl. www.socialistamorena.com.br/evangelicos-progressistas-gracas-a-deus/ (Zugegriffen 06.06.2019); Cunha 2019; <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/05/evangelicos-contra-o-preconceito.html> (Zugegriffen 08.06.2019).

117 Rede FALE! (<http://redefale.blogspot.com/>, 08.06.2019).

und Politik scharf trennen. Manche engagieren sich in politischen Parteien der Linken; andere wiederum nicht, weil sie sich eher als politische Anarchisten sehen.

Neben diesen Einzelpersonen und kleinen Initiativen lässt sich auch Bewegung in Gemeinden erkennen.

Gemeindearbeit Ein brasilianischer Beobachter, selbst Pastor der Assembleias, weist darauf hin, dass an der Basis vieler Pfingstkirchen sich eine stärkere Orientierung an Sozialarbeit und eine Wendung hin zu progressiveren gesellschaftspolitischen Positionen vollzieht. In manchen Fällen wird diese Entwicklung von institutionellen Politiken bestimmter Kirchen gefördert, wie beispielsweise von der Igreja de Deus no Brasil¹¹⁸ unter dem Motto »Unsere Inspiration ist Jesus und unsere Mission ist das Reich Gottes«. Ähnlich wie in Guatemala begünstigt die Politik dieser Kirche Prozesse gesellschaftspolitischer Bewusstseinsbildung in den Gemeinden. In anderen Fällen vollzieht sich die Entwicklung zu progressiven Positionen allein an der Basis, abgekoppelt von den Kirchenleitungen. Viele Pastoren in *Favelas* und Gebieten der unteren Mittelschicht entwickelten aufgrund ihrer Nähe zu den sozialen Problemen ein neues Verständnis von sozialer Gerechtigkeit und von der Notwendigkeit solidarischer Kooperation mit nicht religiösen oder anders religiösen Akteuren und fragen sich nach der Plausibilität und Bedeutung der reaktionären Mobilisierungsthemen Abtreibung, Homosexualität, Patriarchat und private Bewaffnung. Die Spannungen in den großen Kirchen wie den Assembleias seien stark, so der pfingstkirchliche Gesprächspartner, denn die progressiven Pastoren stünden unter fortwährender Bedrängnis durch konservative Moralisten und müssten permanent ihr Vokabular anpassen, da sonst härteste Reaktionen zu erwarten seien. Wenn man von ökumenischen Aktivitäten rede, weiche man beispielsweise häufig auf Vokabeln wie »Einheit« oder »Gemeinschaft« aus, da von Ökumene in der Regel überhaupt nicht geredet dürfe, und von interreligiöser Ökumene schon gar nicht.

Interreligiöse Kooperation Interreligiöse Beziehungen sind freilich ein wichtiges Thema in der brasilianischen Unterschicht. In den *Favelas* ereignet sich nicht nur Konkurrenz zwischen protestantischen Gemeinden und afroamerikanischen Religionen. Es gibt auch gegenseitigen Respekt und sogar Zusammenarbeit – wenn dies auch den Leitungen der großen Pfingst- und Neopfungst-Organisationen nicht gefällt. Allerdings kommt es auch zu immer mehr Hassverbrechen gegen die schwarze Bevölkerung und insbesondere gegen Einrichtungen der afroamerikanischen Religion. Es ist nicht ungewöhnlich, dass eine Brandstiftung »im Namen Christi« durchgeführt wird.¹¹⁹ In den letzten Jahren sind Hassverbrechen vor allem gegen Anhänger und Institutionen afroamerikanischer Religionen gerichtet worden: Zwischen 2012 und 2015 in Rio waren dies 71 % aller Intoleranzdelikte, bei 8 % gegen Protestanten und 4 % gegen Juden. Außerdem

118 Kirche Gottes in Brasilien, die auf die Mission der Church of God, Cleveland TN, zurückgeht. A Nossa inspiração é Jesus e nossa missão é o reino de Deus.] <https://igrejadedeus.org.br/novolmpraiza/> (Zugegriffen 08.06.2019); zur Sozialarbeit der Kirche: <https://www.facebook.com/associacaobaasc/> (Zugegriffen 11.12.2020).

119 Vgl. <https://veja.abril.com.br/brasil/em-nome-de-jesus-bandidos-destroem-terreiro-no-rio/> (Zugegriffen 15.05.2019); <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/policia-do-rj-investiga-ataques-a-terreiros-de-umbanda-e-candomble.ghtml> (Zugegriffen 15.05.2019).

hat die Zahl der Delikte stark zugenommen: Zwischen 2015 und 2016 um 119 % (Puff 2016; Agencia AFP 2017). Auf Anfrage der BBC haben Spezialisten zwei Hauptgründe dafür festgemacht: den schon seit der Kolonialzeit habitualisierten Rassismus und die Praxis der Neopentekostalen, insbesondere ihren Habitus des spirituellen Krieges mit Dämonisierung des Fremden. Während die Beobachtung zur spirituellen Kriegführung generell auf die gesamte Clique um Malafaia, Rodovalho und so weiter zutrifft, steht damit gleichwohl ganz besonders Edir Macedo von der IURD im Scheinwerferlicht der Anklage. Die IURD hat in ihrer gesamten Propaganda – beispielsweise mit dem häufig verkauften Buch Macedos über Caboclos (E. Macedo 2004) seit Beginn ihres segenslosen Wirkens afroamerikanische Religionen pauschal verteufelt, nur um sich selbst umso unverschämter magische Praktiken zu erlauben. Die Dämonisierung des Fremden und das Verständnis von Evangelisierung als geistlicher Kriegführung zeigen ihre Wirkung durch die Eskalation von Interessendifferenzen in Favelas oder sogar durch die Radikalisierung von bewaffneten Gruppen und deren gewaltsame Übergriffe auf unschuldige Personen und Institutionen, wie zum Beispiel das Feuerlegen an *Terreiros* des Candomblé. Nicht selten handelt es sich um Drogenbanden, die den sich zum geistlichen Kampf berufen fühlen. Im Gegensatz dazu ist es mittlerweile allerdings auch erwartbar, dass christliche Kirchen in der Nachbarschaft sich mit der afroamerikanischen Gemeinde solidarisch zeigen und etwa beim Aufbau eines zerstörten *Terreiro* zur Hilfe kommen.¹²⁰

Ein baptistischer Pastor und berühmter schwarzer Sänger aus einer gemischtreli-giösen Familie, Kleber Lucas, treibt die interreligiösen Kontakte voran, beispielsweise indem er afroamerikanische Würdenträger in seine Soul Igreja Batista (Baptistische Soul Kirche) einlud.¹²¹ Negative Reaktionen aus den Medienhäusern der Formationen Management und Gesetz blieben, wie zu erwarten, nicht aus.¹²² Die religiös legitimierte Gewaltwelle und die religiöse Intoleranz hat nicht nur individuelle, sondern auch kollektive Gegengewichte, wie beispielsweise den »Zehnten Marsch für Religionsfreiheit« im Januar 2017 in Rio, zu dem der Erzbischof Tempesta zusammen mit Repräsentanten von Judentum, Islam, Buddhismus, Spiritisten, afroamerikanischen und anderen Religionen aufgerufen hatte.¹²³ Der Marsch stand stark unter dem Eindruck der Bürgermeisterwahl Marcelo Crivellas, der als Bischof der IURD extreme Positionen im Blick auf nichtchristliche Religionen vertritt und schon aufgrund seines religiösen Amtes den

120 Vgl. eine lutherische Initiative in Duque de Caxias <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43879422> (Zugegriffen 15.05.2019); auch eine Aktion des pfingstlichen Sängers Kleber Lucas. <https://www.jmnoticia.com.br/2017/11/29/kleber-lucas-comenta-participacao-em-centro-de-candomble-e-reclama-de-racismo/> (Zugegriffen 15.05.2019). Vgl. ferner das Video (<https://www.youtube.com/watch?v=rf7a2-dvlsE>, zugegriffen 11.12.2020) sowie: *Terreiro de Candomblé será reconstruído com doação de igreja evangélica no Rio. O Globo*: <https://oglobo.globo.com/rio/terreiro-de-candomble-sera-reconstruido-com-doacao-de-igreja-evangelica-no-rio-22066719> (Zugegriffen 08.06.2019).

121 Siehe Redação Folha Gospel 2019; Albuquerque 2017. Zum theologischen Hintergrund der interreligiösen Ökumene siehe Gonçalves 2018.

122 Vgl. *Como a intolerância religiosa atingiu um pastor*: <https://veja.abril.com.br/tveja/em-pauta/com-o-a-intolerancia-religiosa-atingiu-um-pastor/> (Zugegriffen 27.07.2018).

123 Vgl. *Marcha no Rio pede Liberdade Religiosa*, 27.09.2017, Estadão: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/rio-de-janeiro,marcha-no-rio-pede-liberdade-religiosa,70002005117> (Zugegriffen 08.06.2019); Agencia AFP 2017.

Dämonisierungsdiskurs teilen oder jedenfalls legitimieren muss. Allerdings muss man umgekehrt auch einräumen, dass in Crivellas Amtszeit die Polizei von Rio die längst überfällige Abteilung für Rassen- und Intoleranz-Verbrechen bekommen hat,¹²⁴ so dass Anzeigen entsprechender Übergriffe nicht mehr als Nachbarschaftsstreitigkeiten aufgenommen werden (Puff 2016).

LGBT-Kirchen Der religiös-rechten Hasspropaganda entgehen auch die langsam entstehenden Kirchen für LGBT-Personen nicht. Gleichwohl sind diese Gruppen auf dem Vormarsch.¹²⁵ Die Entwicklung wird vom Kirchenrat CONIC kommentiert und begrüßt.¹²⁶ Die 2006 gegründete Igreja Cristã Contemporânea (Zeitgemäße christliche Kirche)¹²⁷ versteht sich nicht als eine exklusive Kirche für »Gays«, sondern als eine inklusive Gemeinschaft, die das Evangelium für Menschen jeder Lebensausrichtung ohne Vorurteile anbietet. Das gelte allerdings besonders für homoaffektive Menschen, da diese in der Vergangenheit marginalisiert worden seien und ihnen der Zugang zum Evangelium verwehrt worden sei. Eine kleine, auf individuelle Initiative 2011 zurückgehende brasilianische Gemeinschaft ist das Ministério Inclusivo Livres em Cristo (MILC, Inklusive Kirche Befreit in Christus),¹²⁸ die in Kleingruppen arbeitet und die »Mühseligen und Beladenen« einlädt. Eine »inklusive Theologie« vertritt auch die Kirche Cidade de Refugio (Stadt der Zuflucht),¹²⁹ die über etwa ein Dutzend Gemeinden in ganz Brasilien verfügt. Sie versteht sich als »Familie in Christus«, die die wahren Identitäten ihrer Mitglieder stärken möchte. Die Igreja da Comunidade Metropolitana¹³⁰ gehört zur transnational arbeitenden Gruppe der Metropolitan Community Churches (MCC),¹³¹ der ersten inklusiven Denomination in den USA. Die MCC arbeiten in 37 Ländern; interessanterweise nicht in Guatemala, Nicaragua und Honduras. Schließlich gibt sich auch die transnational arbeitende Hillsong-Gruppe inklusiv und offen dafür, »alle Personen willkommen zu heißen, ganz gleich welchen Lebensstil sie pflegen«.¹³²

Die Cidade de Refugio-Kirche verortet sich auf eine Weise, die den anderen inklusiven Kirchen sicherlich entsprechen dürfte. Die inklusive Theologie beabsichtigt, die von Gott gegebene Mission zu erfüllen, alle Personen ohne Unterschied zu erreichen und dabei vier Prinzipien zu beachten: Glaube, Vernunft, Erfahrung und Bibel. Dieser

124 Vgl. Rio terá delegacia especializada em crimes raciais e delitos de intolerância, 11.12.2018, O Dia: <https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2018/12/5601384-rio-tera-delegacia-especializada-em-crimes-raciais-e-delitos-de-intolerancia.html> (Zugegriffen 08.06.2019).

125 Siehe Pains und Kapa 2019. Eine Liste entsprechender Aktivitäten in Brasilien findet sich hier: <https://noticias.gospelmais.com.br/tag/igrejas-inclusivas> (Zugegriffen 08.06.2019). Auch Vital da Cunha, Leite Lopes und Lui 2013.

126 <https://www.conic.org.br/portal/noticias/2577-igrejas-inclusivas-uma-realidade-cada-vez-mais-presente> (Zugegriffen 08.06.2019).

127 <https://www.facebook.com/igrejacontemporanea/> (Zugegriffen 08.06.2019). Siehe auch Domenico Rinaldi 2014; und die Ethnografie Natividade 2010, über Homosexualität unter Pfingstlern.

128 <https://mininclusivlivresemcristo.wordpress.com/sobre-a-milc/> (Zugegriffen 08.06.2019).

129 <http://cidadederrefugio.com.br/>; inklusive Theologie: <http://cidadederrefugio.com.br/informacoes/theologia-inclusiva/> (Zugegriffen 08.06.2019).

130 www.icmrio.com/ (Zugegriffen 08.06.2019).

131 <https://www.mcccchurch.org/overview/ourchurches/find-a-church/latin-america-caribbean-church-listing/> (Zugegriffen 08.06.2019).

132 <https://hillsong.com/brazil/de/saopaulo/> (Zugegriffen 19.12.2020).

Ansatz läuft darauf hinaus, dass die Wahrheit nicht dekretiert wird, sondern »durch historisch-kritisches Studium der Schrift« erarbeitet werden müsse; und die Kirche habe allen Menschen ohne Unterschied Gottes Liebe zu bezeugen.¹³³

Frente Evangélica pela Legalização do Aborto Ebenso wie die Entstehung der LGBT-Kirchen kann man als Zeichen für die Vitalität der brasilianischen Zivilgesellschaft werten, dass sich 2017 selbst eine »Evangelische Front für die Legalisierung der Abtreibung« (Frente Evangélica pela Legalização do Aborto, hier: »Front«) gebildet hat.¹³⁴ Brasilien hat strenge Abtreibungsgesetze, die den Abbruch nur gestatten bei Lebensgefahr der Mutter, Anenzephalie des Embryos und Vergewaltigung. Bolsonaro's Familienministerin möchte nun auch Vergewaltigung ausschließen (Mazui und Salomão 2018). Das wird nach Auffassung der Front die Zahl illegaler Abtreibungen von etwa 500.000 jährlich weiter in die Höhe treiben. Zudem wird von der Gruppe die soziale Ungerechtigkeit ins Feld geführt: Die reichen Frauen zahlen, die armen Frauen sterben an den gefährlichen Methoden, die für illegale Aborte eingesetzt werden. Der Tod bei Abtreibung ist immerhin die fünftgrößte Ursache von Müttersterblichkeit. Im Namen der »Heiligkeit des Lebens« kämpfen sie deshalb »für eine Politik, die die Schäden reduziert« und den Frauen Rechte statt Gefängnis zuerkennt. Beim konservativen *Roll-back* und evangelikalischen Angriffen müssten evangelische Frauen, die von der *Bancada* nicht repräsentiert seien, sich eben selbst organisieren, so die Aktivistinnen.

Religiös begründen die Mitglieder der Gruppe ihre Position mit dem Rückgriff auf Jesus, der als politischer Gefangener hingerichtet worden sei; auf Gott, der an der Seite der Unterdrückten geschritten sei und den Frauen Stimme und Handlungsfähigkeit geschenkt habe; sowie auf das Kreuz, das durch Jesus ein Symbol des Lebens und der Hoffnung für alle sei. Die Nähe dieser hauptsächlich protestantischen Aktivistinnen zur Theologie der Befreiung ist unverkennbar.

Drogenhilfe Hoffnung bieten viele protestantische Initiativgruppen und Gemeinden in den Favelas den Drogenabhängigen. In Brasilien funktionieren ganz ähnliche Mechanismen wie die, die wir in Guatemala gesehen haben. Eine Darstellung dessen ist folglich hier nicht nötig.¹³⁵

Eine besondere Entwicklung in Brasilien im Zusammenhang mit dem Drogenhandel sei hier allerdings noch benannt und weiter unten (8.5.4) etwas näher beleuchtet. Gruppen von Drogenkriminellen und Milizen bezeichnen sich als Anhänger Jesu und übernehmen (neo-)pfingstliche Diskurse und Praktiken wie beispielsweise die Ideologie der geistlichen Kriegführung. Damit legitimieren sie für ihre Revieransprüche in

133 [http://cidadederefugio.com.br/en/inclusive-theology-pauls-quadilateral/\(Zugegriffen 08.06.2019\)](http://cidadederefugio.com.br/en/inclusive-theology-pauls-quadilateral/(Zugegriffen%2008.06.2019)).

134 <https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/> (Zugegriffen 08.06.2019 und 19.12.2020): »Als christliche Frauen glauben wir an die Heiligkeit des Lebens, und aus diesem Grund kämpfen wir für eine öffentliche Politik der Schadensbegrenzung, die unser an Strafen orientiertes Gesellschaftsmodell revidiert und den Frauen Rechte garantiert, statt sie ins Gefängnis zu stecken.« Auch Twitter: #EvangélicasPelaVida.

135 Aus wissenschaftlicher Sicht vgl. Pinheiro Teixeira 2011; A. Johnson 2017. Eine filmische Reportage stellt die Ambivalenz der Lage ganz ausgezeichnet dar: Blair 2009.

den *Favelas* Hassverbrechen sowie Angriffe auf »Ungläubige«, bevorzugt auf Kultstätten der afroamerikanischen Religionen.¹³⁶ Nicht selten werden deren *Terreiros* »im Namen Christi« abgebrannt.¹³⁷ In solchen Fällen kommen gelegentlich christliche Akteure den Anhängern des Candomblé oder Umbanda zur Hilfe und unterstützen sie beim Wiederaufbau ihrer Versammlungsstätten.¹³⁸

Urban Tribes – religiöse Freizeitgestaltung Eine vollkommen andere Variante der kulturalistischen Transformationen religiöser Praxis bieten Gruppierungen, die sich in der Weise von *Urban Tribes*, städtischen Stämmen, organisieren, und zwar nach kulturellen Vorlieben. Dass diese Gruppierungen die Bedingungen der Formation WERTE DES REICHES GOTTES erfüllen, ist nicht gesichert. Sie stehen eher an dieser Stelle, weil sie zur religiösen Subkultur zu rechnen sind und im Blick auf ihre Habitus und Strategien im Allgemeinen tolerant gegenüber anderen Menschen. Die *Urban Tribes* sollten dennoch auf keinen Fall als ein Zentralbeispiel für die Formation WERTE betrachtet werden.

Insofern die im Jahr 2000 gegründete Igreja Bola de Neve (Schneeball-Kirche)¹³⁹ eine Organisation für Surfer ist, subsummieren wir sie unter die *Urban Tribes*. Was deren religiöses Programm angeht, sind Zweifel angebracht. Die Organisation ist weltweit verbreitet, und zwar vor allem dort, wo gute Surfbedingungen herrschen. Insofern die Organisation apostolisch ist, die Prosperitäts-Ideologie für sie eine Rolle spielt, eine strenge Sexualmoral herrscht und vor allem der besseren Freizeitgestaltung dient, könnte sie ebenso gut der Formation MANAGEMENT zugeordnet werden. Zwei weitere Vereine zur christlichen Pflege des Surfsports machen Bola de Neve in Brasilien Konkurrenz: Die Surfistas de Cristo (Surfer Christi)¹⁴⁰ sind an den Stränden Brasiliens verbreitet und arbeiten an einem Neuen Testament speziell für Surfer und einer Erweiterung ihrer Services auf das Skateboarding. Das Surfhouse Brasil (Surf-Haus Brasilien)¹⁴¹ wird von einem freundlichen Pastor und seiner freundlichen Frau, einer Marketingexpertin, geleitet und bietet Surf- und Bibelstunden sowie Jesus am Meer in Florianopolis, wodurch es vorgeblich den entscheidenden »Unterschied macht«.

Einen Unterschied zum Surfen macht das Motorradfahren. Die Águias de Cristo Brasília (Adler Christi Brasilia) wurden 2000 gegründet und widmen sich neben Motorradfahren, Bibelstudium und Vereinsdasein spezifischen Problemen von Motorradfans, wie etwa Tablettenabhängigkeit.¹⁴² Die Esquadrão de Cristo (Schwadron Chris-

136 Zum Folgenden vgl. Muggah 2018; Cueto 2020.

137 Vgl. <https://veja.abril.com.br/brasil/em-nome-de-jesus-bandidos-destroem-terreiro-no-rio/> (Zugegriffen 15.05.2019); <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/policia-do-rj-investiga-ataques-a-terreiros-de-umbanda-e-candomble.ghtml> (Zugegriffen 15.05.2019).

138 Vgl. eine lutherische Initiative in Duque do Caxias <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43879422> (Zugegriffen 15.05.2019); eine Aktion des pfingstlichen Sängers Kleber Lucas: <https://www.jmnoticia.com.br/2017/11/29/kleber-lucas-comenta-participacao-em-centro-de-candomble-e-reclama-de-racismo/> (Zugegriffen 15.05.2019).

139 www.boladeneve.com/ (Zugegriffen 08.06.2019).

140 <https://www.christiansurfers.net/brazil> (Zugegriffen 19.12.2020).

141 [https://www.surfhousecomunidadecrista.org/?fbclid=IwAR2l_8XtjTg64F-4EzsDQQ_U2BOG5Sobmw\)2H1dt9hr5nuOudKZI5KxRcU](https://www.surfhousecomunidadecrista.org/?fbclid=IwAR2l_8XtjTg64F-4EzsDQQ_U2BOG5Sobmw)2H1dt9hr5nuOudKZI5KxRcU) (Zugegriffen 08.06.2019); <https://www.facebook.com/surfhousebrasil/> (Zugegriffen 08.06.2019).

142 <https://aguiasdecristobrasilia.wordpress.com/proposito/> (Zugegriffen 06.05.2019).

ti)¹⁴³ organisiert Motorradgottesdienste; die Leões de Judá MC (Löwen Judas Motorrad Club)¹⁴⁴ allem Anschein nach Freizeitgestaltung und Partnersuche; und der Tribo de Judá (Stamm Judas)¹⁴⁵ Freiluftkino und schöne Fahrten. Kurz, es handelt sich bei diesen Urban Tribes um ausgefallene Freizeitgestaltung. Die Adler Christi verweisen ganz konsequent auf Paulus: »Gott hat gewählt, was verrückt ist vor der Welt, um die Weisen durcheinander zu bringen« (1. Kor. 1,27).

6.2.5.5 Ethisch-politische Praxis

Auch in Brasilien kann man in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES noch eine spezifische Transformationsgestalt des *Social Gospel* erkennen, wenn man auf die Geschichte der Historischen Kirchen schaut. Allerdings hat sich – anders als in den USA oder in Guatemala und anderen lateinamerikanischen Ländern – schon seit spätestens den 1950er Jahren eine sozialpolitisch orientierte Zusammenarbeit mit säkularen reformerischen und revolutionären Bewegungen ergeben. Auf diesem Boden entstand die von Richard Shaull und Waldo César vertretene Theologie der Revolution. Später kamen dann die ökumenisch geteilten Impulse der in Brasilien sehr starken Theologie der Befreiung hinzu. Während in den USA die Bürgerrechtsbewegung von den schwarzen Kirchen repräsentiert wurde und gleiche Bürgerrechte für alle ethnischen Gruppen zum Ziel hatte, arbeiteten die reformerischen und revolutionären Protestanten in Brasilien mit einem wesentlich breiteren Konzept einer gerechten Gesellschaft. Für die Zeit nach der Diktatur sowie der Restrukturierung des politischen und des religiösen Feldes lassen sich im heutigen Brasilien zwei Strömungen der Formation WERTE erkennen: eine fokussiert sozio-ökonomische Fragen, die andere kulturelle. Diese Differenz kann man auch in den USA, Guatemala und anderen Ländern beobachten, allerdings nicht so prononciert. In den USA fehlen der sozio-ökonomischen Strömung – aufgrund der dortigen Gleichschaltung des *Common Sense* auf (neo-)liberale Ökonomie – Kriterien und Programme, um die Systemfrage überhaupt zu stellen. Viele progressive Akteure wollen sogar die Klimakrise durch Marktmechanismen bewältigt sehen. In Guatemala sind die sozio-ökonomisch orientierten Kreise stark mit der indigenen Bewegung verbunden, so dass die ethnische und die Klassenfrage ineinander greifen; die kulturellen Bewegungen, wie etwa LGBT, sind im Kontext des konservativen moralischen *Common Sense* in Guatemala sozial marginalisiert.

Die sozialreformerischen Kräfte der Formation WERTE in Brasilien agieren indes auf beiden genannten Ebenen. Zunächst und vor allem kooperieren sie ökumenisch mit katholischen Akteuren sowie sozialpolitisch mit nicht-christlichen Gruppierungen. In diesen Kooperationszusammenhängen ist es völlig unproblematisch, die – unter den Christen mit dem Reich Gottes und dem Zeugnis Jesu begründeten – Forderungen nach Gerechtigkeit und Frieden als ethischen Diskurs zu kommunizieren und so gemeinsame Strategien der Öffentlichkeitsarbeit zu entwerfen. Die religiösen Akteure reihen sich auf diese Weise ein in die starke urbane Zivilgesellschaft Brasiliens. Sodann ergibt sich aus dieser Positionierung und der ethischen Kommunikation »prophetischer«

143 Esquadrao de Cristo: www.esquadraodecristo.com.br/ (Zugegriffen 08.06.2019).

144 Leões de Judá MC: <https://www.facebook.com/motogrupoleoesdejuda/> (Zugegriffen 11.12.2020).

145 Tribo de Judá: <https://tribodejuda.org/> (Zugegriffen 08.06.2019).

Werte auch eine naturwüchsige Nähe zur Arbeiterpartei PT, selbst wenn die PT den religiösen Akteuren gegenüber nicht besonders einladend agiert. Aber diese parteipolitische Ausrichtung der religiösen Akteure zielt auf ethische Gemeinsamkeiten wie etwa den strukturpolitischen Zugang zur Gerechtigkeitsproblematik, nicht auf manipulative religiöse Dominanz über das Politische.

Zwischen der sozialpolitischen und der kulturalistischen Strömung in der Formation WERTE besteht überdies eine wichtige Gemeinsamkeit in Bezug auf die Analyse der sozialmoralischen Problemlagen. Die theologisch-ethische Reflexion über sozialmoralische Fragen wie etwa die der Abtreibung belässt die Probleme nicht auf der Ebene (dezisionistischer) individueller Entscheidungen, wie dies bei den restlichen Formationen der Fall ist. Die Betroffenen – etwa Frauen aus dem informellen Sektor, die vergewaltigt wurden – werden also nicht auch noch verantwortlich gemacht für ihre Lage. Vielmehr werden die sozio-strukturellen Ursachen der Misere und deren strukturelle Beseitigung ins Auge gefasst. Als theologisches Pendant entspricht dieser analytische Ansatz der historisch-kritischen Methode in der Exegese, und insbesondere die sozialgeschichtliche Methode, wie sie von der Theologie der Befreiung vertreten wird. Ein solcher Zugang zur Schrift wird bewusst von der moralisch inklusiven Cidade de Refugio-Kirche gewählt. Nun ist es keineswegs gesagt, dass Homosexuelle und andere LGBT-Personen nur aufgrund ihrer vom Gros der Gesellschaft unterschiedenen sexuellen Identität sozialpolitisch progressiv seien. Queer-Sein schützt vor Torheit nicht: Fast 30 % der LGBT-Community in Brasilien hat für Bolsonaro gestimmt (Passos und Fioratti 2018). Allerdings ist auch deutlich, dass Bewegungen wie die Evangelische Front für die Legalisierung der Abtreibung die sozio-strukturellen und Gerechtigkeits-Probleme hinter der Abtreibungsfrage sehr deutlich im Blick haben. Auch die langjährige Zusammenarbeit des Autors mit Personen aus der brasilianischen und der lateinamerikanischen Frauenbewegung zeigt deutlich, dass die sozio-strukturellen Probleme bei Weitem nicht in demselben Maße kulturalistisch überformt werden, wie dies in Europa der Fall ist.

Kulturalistisch überformt werden sie allerdings von Akteuren anderer Formationen, die mit religiöser Symbolik rechtsgerichtete politische Programme verfolgen.

6.2.6 Zwischen Macht und Protest: WERTE gegen MANAGEMENT

In den letzten Jahren hat in Brasilien ein erbitterter Kampf der Oligarchie und der mit ihr assoziierten Mittelschichtsfractionen gegen die sozial aufsteigenden Armen und die sie politisch repräsentierende Arbeiterpartei PT stattgefunden. Dieser Kampf hat auch im religiösen Feld zu einer noch deutlicheren Polarisierung zwischen den Formationen geführt, als sie ohnehin schon bestanden hat. Die Formationen MANAGEMENT (zusammen mit GESETZ) und WERTE DES REICHES GOTTES stehen sich diametral gegenüber. Die Manager haben allerdings mehr Geld und bessere Machtchancen.

6.2.6.1 Die Machtoption

Ähnlich wie in anderen Ländern Lateinamerikas mit hohen protestantischen Bevölkerungsanteilen ist auch in Brasilien seit dem Zensus im Jahr 2000, in dem auch religiöse Zugehörigkeit erfasst wurde, der Protestantismus als Wählerpotenzial in das Be-

wusstsein der politischen und der religiösen Akteure gerückt (Barrera Rivera 2006, 69). Religiöse Mobilisierung wird damit gerade von den mitgliederreichen Organisationen als Chance auf eine politische Machtoption wahrgenommen. Waren in den 1950er und 1960er Jahren die Abgeordneten aus Historischen Kirchen noch politischen Programmen (meist sozialdemokratischer Couleur) verpflichtet, so kommt es jetzt aus der Sicht von Akteuren der Formationen MANAGEMENT und GESETZ vornehmlich darauf an, Kandidaten zu unterstützen, die kirchlich-institutionelle Interessen vorantreiben wie etwa die Ausweitung der Steuerfreiheit für religiöse Organisationen (B. Ribeiro 2017). Politische Programmatik ist erst einmal von geringerer Bedeutung. Insbesondere die Igreja Universal (IURD) agiert nach einer solchen Logik. Beispielsweise wurde Marcelo Crivella, der Kandidat der rechtsgerichteten und evangelikalen PRB auf den Senatsposten in Vertretung von Rio und Bischof der IURD, von dieser Organisation mit einer medial begleiteten karitativen Kampagne in Armenvierteln (Barrera Rivera 2006, 71) sowie mit Propaganda in Gottesdiensten¹⁴⁶ unterstützt und gewann die Wahl. Allerdings gilt es im Auge zu behalten, dass die Konfessionalisierung der Politik auch in der Banca Evangélica nicht widerspruchsfrei bleibt. Im Wahlkampf 2010 hat der Abgeordnete Manoel Ferreira, Vorsitzender des wichtigen Madureira-Zweiges der Assembleias, die Kandidatur Dilma Rousseffs unterstützt und religiöse Propaganda kritisiert (Redação Gospel+ 2010, mit Ferreras offenem Brief). Wichtig war im Vorfeld, dass Rousseff sich verpflichtet hatte, Entscheidungen über familien-spezifische und sozialmoralische Angelegenheiten nicht in der Exekutive zu treffen, sondern sie dem Kongress zu überlassen. Diese Kursabweichung Ferreras ist von verschiedenen religiösen Akteuren kritisiert worden.

Ferreras Intervention und die anders gelagerten Eingriffe von vielen anderen religiösen Experten setzen voraus, dass das protestantische Wahlverhalten – das berühmte *voto evangélico* – relativ homogen und wahlentscheidend sein könnte. Man kann natürlich nicht von der Hand weisen, dass gelegentlich eine kleine Mehrheit wahlentscheidend sein kann. Deshalb erscheint eine Mobilisierung sinnvoll. Es kann aber bezweifelt werden, dass man von einem homogenen und konservativen Wahlverhalten der (Neo-)Pfingstler generell ausgehen kann. David Mesquiati – selbst brasilianischer Pfingstler, Theologieprofessor und ausgezeichnete Kenner des Feldes – macht darauf aufmerksam, dass die Stimmen von (Neo-)Pfingstlern für Bolsonaro nur etwa 22 % seiner gesamten Anhängerschaft ausgemacht hätten, die katholischen hingegen 51%.¹⁴⁷ Man kann auch sagen: Immerhin!¹⁴⁸ Wie dem auch sei, in jedem Falle gilt, dass das bra-

146 Folha de São Paulo: Culto da igreja Universal vira ato pró-Crivella. 05.09.2006. <https://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u82541.shtml> (Zugegriffen 14.05.2019).

147 Zu den folgenden Überlegungen vgl. D.M. Oliveira 2020, 15; und Lacerda 2016, v.a. 26-27, mit einem Forschungsüberblick zum Thema. Ähnlich auch von der Auffassung, dass die Protestanten nicht der Grund für Bolsonaros Sieg waren, sondern nur Faktoren zu seinen Gunsten. Der wichtigste Faktor für seine Wahl dürften seine Versprechungen in Sachen Kriminalitätsbekämpfung gewesen sein: De Almeida 2019, 207, 209. Siehe auch De Almeida 2021; Semán 2021.

148 Dies insbesondere wenn man folgende Rechnung anstellt: Laut Abbildung 4.2: Religiöse Zugehörigkeit, in Kapitel 4.2.1 sind 26 % der Brasilianer Protestanten, und etwa die Hälfte davon sind Pfingstler (Barret, Kurian und T.M. Johnson 2001). Damit läge der pfingstliche Bevölkerungsanteil bei etwa 12 %. Katholiken hingegen haben einen Anteil an der Gesamtbevölkerung von 61 %. Wenn man also den Anteil von 22 % Pfingstler unter den Bolsonaro-Wählern den 12 % pfingst-

silianische Wahlrecht den Durchmarsch eines ausgewiesenen (neo-)pentekostalen Präsidentschaftskandidaten auf der Grundlage klientelistischer Beziehungen zu religiösen Akteuren nicht begünstigt. Der Präsident wird – wie auch Gouverneure und Bürgermeister größerer Städte – nach dem Mehrheitswahlrecht gewählt. Deshalb kann ein Kandidat (bei einem politisch inhomogenen protestantischen Bevölkerungsanteil von etwa 30 %) sich nicht nur auf diese Wählergruppe kaprizieren, sondern muss andere, größere Gruppen ebenfalls ansprechen. Bolsonaros religiös irrlichternder Wahlkampf (»getaufte« Pfingstler und zugleich Katholik) bei gleichzeitiger autoritärer Pose und neoliberaler Wirtschaftsprogrammatische machen es eher wahrscheinlich, dass er auch von vielen Protestanten vor allem wegen seines Autoritarismus gewählt wurde. Dem Wahlsystem entsprechend ist der Erfolg religiös firmierender Kandidaten bei den Wahlen nach Mehrheitswahlrecht geringer als bei denen nach Verhältniswahlrecht. Letzteres findet in Brasilien bei den Wahlen zu Legislativorganen wie den Stadträten oder dem nationalen Abgeordnetenhaus Anwendung. Den Parteikandidaten auf Listen ist es eher möglich, sich auf spezielle Wählergruppen, wie etwa Protestanten, zu konzentrieren. Diese Differenzierung der Wahlmodi bedingt einerseits, dass der Weg zur Macht für religiös ambitionierte protestantische Akteure in der Politik eher steinig ist. Andererseits eröffnet sie aber auch zwei unterschiedliche Wege zum Ziel der staatlichen Macht.

Beide Wege, über Exekutive und Legislative, werden von den Experten der Formationen GESETZ und MANAGEMENT beschritten, um die offizielle Politik maßgeblich (mit) zu bestimmen. Sie stellen Kandidaten auf, und ihre Vorstellungen von den Befugnissen religiöser Autorität lassen es ihnen legitim erscheinen, in religiösen Veranstaltungen politisch für diese Kandidaten zu werben. Die Werbung umgeht im Allgemeinen eine direkte Namensnennung von der Kanzel aus – die nach brasilianischem Recht verboten wäre –, kann aber in der Regel sehr genau darauf zählen, dass der gemeinte »Kandidat Gottes« den Zuhörern bekannt ist. Aber auch für direkte Namensnennungen gibt es unzählige Beispiele (Forster und Freston 2016). Der erste konfessionelle Präsidentschaftskandidat aus der Formation GESETZ war der Pastor der Assembleias, Unternehmer und Politiker der PSC Everaldo Dias Pereira, der ein konservatives Familienprogramm vertritt und von seiner Ex-Frau wegen physischer Gewalt in der Ehe vor Gericht gebracht sowie von einer jungen Frau wegen Morddrohungen angezeigt wurde. »Pastor Everaldo« arbeitete im Wahlkampf 2014 mit den bewährten Strategien der Angst, konnte sich aber nicht durchsetzen. Stattdessen führte Dilma Rousseff das sozialdemokratische Programm der PT fort. Pastor Everaldos Kandidatur war gemäß einer Studie des Forschungszentrums Instituto de Estudos Religiosos (ISER, Institut für religiöse Studien; Vital da Cunha, Leite Lopes und Lui 2017) allerdings emblematisch für einen Strategiewechsel der wichtigsten religiös-politischen Akteure. Ab jetzt ging es darum, die Exekutive zu dominieren. Ein offener Brief des politisch sehr aktiven Bischofs Rodovalho¹⁴⁹ in der *Folha de São Paulo* (26.6.2014) sieht in der Kandidatur Eve-

lichem Bevölkerungsanteil gegenüberstellt, sind die Pfingstler unter den Bolsonaristen deutlich überrepräsentiert. Die Katholiken sind mit 51 % der Bolsonaro-Wähler gegenüber dem Bevölkerungsanteil von 61 % unterrepräsentiert.

149 Robson Rodovalho, Igreja Sara Nossa Terra.

raldos (PSC) einen klaren Wandel der religiösen Akteure vom Bittsteller zum »Spieler« im politischen Spiel«. Sie schicken ihre eigenen Kandidaten ins Rennen und setzen auf die »etwa 31 Millionen Stimmen« als ein »Kapital«, um »mehr als jemals sonst bereit zu sein zur Auseinandersetzung und zum Wahlkampf«. ¹⁵⁰ Der neue Anspruch ist unverkennbar; die Realität allerdings nicht so leicht zu kanalisieren. Mit Blick auf die Akteure aus den Formationen GESETZ und MANAGEMENT lässt sich der Wahlkampf 2014 interpretieren als Kampf zwischen Akteuren der Assembleias und der IURD, der homolog auch zwischen den rechtsorientierten evangelikalischen Parteien PSC und PRB tobte (Vital da Cunha, Leite Lopes und Lui 2017).

Fragt man nach programmatischen politischen Inhalten über die formale Machtoption hinaus, so entstehen diese bei den Akteuren der Bancada Evangélica nicht aus dem politischen Feld. ¹⁵¹ Es sieht vielmehr alles danach aus, dass sich die Inhalte mehr oder weniger »naturwüchsig« aus den religiösen und sozialen Lebensbedingungen der Experten der Formationen MANAGEMENT und GESETZ ergeben. Die meisten Führer aus der Formation MANAGEMENT sind Religionsunternehmer mit erstaunlichen Möglichkeiten zur Selbstbereicherung, ¹⁵² die nicht selten auch noch säkulare Unternehmer sind, so dass es nicht weiter verwundern muss, wenn sie gegen hohe Sozialausgaben und für Senkungen von Unternehmenssteuern agieren. Die Formation GESETZ sorgt mit ihrer individualistischen Konzentration auf sozialmoralische Probleme, insbesondere mit der Familienmetaphorik für Identifikationsmöglichkeiten seitens der Unterschicht. Für eine Verschärfung des Polizeiapparats zur symbolischen Adressierung des Wunsches nach Sicherheit und effektiver Unterdrückung sozialer Proteste setzen sich die Akteure beider Formationen uneingeschränkt ein; ebenso wie beide ein unspezifisches Lamento über »Korruption« anstimmen. Ganz ähnlich wie in Guatemala – wenn auch nicht ganz so trennscharf – verbinden sich diese politischen Diskurse mit unterschiedlichen, klassenspezifischen Gestalten der *Prosperity*-Doktrin oder mit Verweisen auf das Gesetz Gottes und die damit geforderte Disziplin in der Lebensführung. Die religiösen Habitusformationen fließen somit in der Bancada Evangélica zu einer aus neoliberalen und autoritären Elementen zusammengesetzten Politikstrategie zusammen. Diese Dynamik führt nicht immer zu Einigkeit und Erfolg, wie die Niederlage Everaldo zeigt. Die Verbindung der politischen Programmatik des Wirtschaftsliberalismus mit sozialmoralischem Strukturkonservatismus – aus Sicht der Politikwissenschaft vielleicht nicht ganz selbstverständlich – erweist sich für die religiös-politische Mobilisierung in Brasilien sowie auf dem Rest des amerikanischen Kontinents (vielleicht mit Ausnahme Kanadas) als vorteilhaft für beide religiösen Strömungen. Deshalb wird sie von Kirchenführern der Formation MANAGEMENT explizit propagiert: Rodovalho versprach etwa 2018, sich für denjenigen Kandidaten öffentlich mit Wahlpropaganda einzusetzen, der Wirtschaftsliberalismus und ein traditionelles Konzept von Familie miteinander verbinde, und unterstützte Bolsonaro, da dieser diese Werte im Kongress angeblich überzeugend vertrete (Caram und Fernandes 2018; Redação JM Notícia 2018).

150 Das Schreiben ist dokumentiert in Vital da Cunha, Leite Lopes und Lui 2017, 144-145.

151 Angesichts der zersplitterten Parteienlandschaft dürfte dasselbe auch auf die meisten Parteien zutreffen.

152 Siehe die Forbes-Liste (Antunes 2013), De Sanctis 2015, und Kapitel 8.8.

Angesichts solcher Statements fragt man sich, mit welcher himmelblauer Brille oder welchen höchst egoistischen Interessen ein solcher »Bischof« das Gebaren Bolsonaros im Kongress gesehen haben muss. Vermutlich richten sich Statements mit expliziter Verbindung von Neoliberalismus und Konservatismus eher an die Kandidaten und seine Führer-Kollegen als an die Masse des protestantischen Wahlvolks. (Rechte Ideologen weltweit neigen ja dazu, wirtschaftsliberale Positionen hinter ordnungspolitischen Autoritarismus zu verschleiern.) Dem Wahlvolk wird die neoliberale Programmatik – und vor allem deren sozialen Folgen – weitgehend vorenthalten zugunsten eines Familien- und Moraldiskurses, polizeistaatlicher Disziplinierung und einer allgemein gehaltenen Klage über »Korruption«.

Indes weist Paul Freston darauf hin, dass in der brasilianischen Politik die religiösen Akteure korrupter sind als der Durchschnitt der Politiker (Forster und Freston 2016). 2012 waren 57 % der Mitglieder der *Bancada Evangélica* Gegenstand entsprechender Untersuchungen und Verfahren (Lopes 2012). Gleichwohl knüpft die religiös-politische Wahlwerbung an die weit verbreitete Illusion der Gläubigen an, dass Gott die Menschen besser mache – eine Meinung, die von 88 % der Katholiken und 92 % der Pfingstler und Neopfungstler geteilt wird. So ist man bereit, jedem religiös daherredenden Kandidaten die Lippenbekenntnisse abzunehmen und ist anfällig für das charismatische Legitimationsmuster, welches im brasilianischen Protestantismus stark überwiegt (Prandi und Dos Santos 2017, 91). In den Formationen *GESETZ* und *MANAGEMENT* gilt es als legitim, in religiösen Veranstaltungen für bestimmte politische »Kandidaten Gottes« zu werben.

Anders liegen die Dinge bei den Historischen Kirchen und der religiösen Opposition von Links.

6.2.6.2 Ethische Vermittlung

Bei den Historischen Protestanten wie Lutheranern, Presbyterianern, Methodisten und Baptisten läuft politisches Engagement in völlig anderen Bahnen, wie auch Freston beobachtet (Forster und Freston 2016). Einschränkend sei allerdings gesagt, dass aufgrund charismatischer und fundamentalistischer Schismen allenfalls noch die Hälfte der Kirchen mit diesen Labels auch nach dem Muster des Historischen Protestantismus funktioniert. Umgekehrt praktizieren zumindest Teile der Evangelischen Allianz das ethisch-rationale Legitimationsmuster im Stil der Historischen Kirchen.¹⁵³ Diese Kirchen proklamieren keine offiziellen Kandidaten, selbst wenn Mitglieder aus ihren Reihen eine politische Kandidatur innehaben. Vielmehr hat die Tatsache, dass diese Kirchen vor allem Mitglieder aus der Mittelschicht haben, zur Folge, dass diese die Wahlen als eine geheime persönliche Entscheidung betrachten, die sie sich nicht vorschreiben lassen wollen (Forster und Freston 2016).

Führt man sich allerdings vor Augen, dass auch das Gros der neopfungstlichen Organisationen (*MAN*) stabil in der Mittelschicht verankert sind, müssen noch weitere Faktoren eine Rolle spielen für die politische Praxis Historischer, ökumenisch offener

153 Siehe beispielsweise die Initiative der *Aliança Cristã Evangélica Brasileira* gegen den Sozialabbau unter Temer: *Redação Unisinos* 2017.

Kirchen. In den neopfingstlichen Organisationen überwiegt eine neue, an technologischer Entwicklung und individueller Prosperität orientierte Mittelschicht, die die tendenziell autoritäre charismatische Form der Selbstlegitimation ihrer Führer als einen Schlüssel zum eigenen Erfolg erlebt; und die Führer haben selten, wenn überhaupt, eine andere theologische Ausbildung durchlaufen als literalistische Bibelkunde und *Motivational Speaking*.¹⁵⁴ In den Historischen Kirchen findet sich hingegen eine ältere Mittelschicht mit einem eher kommunitaristischen Politikverständnis und einer an kritischer Rationalität orientierten Legitimationsweise. Diese Orientierung der Gemeinden lässt sich unschwer an der zentralen Rolle der Predigt im Gottesdienst und deren kritischer Bewertung durch die Gemeindeglieder erkennen. Die Legitimität des Pastors liegt in seiner Fähigkeit der rational-argumentativen Vermittlung von religiösem, meist ethischem Orientierungswissen. Dem entspricht die theologische Ausbildung der Geistlichen an theologischen Seminaren wie der Lutherischen Hochschule in São Leopoldo, der Methodistischen Universität in São Bernardo do Campo oder der Presbyterianischen Hochschule Mackenzie in Campinas.¹⁵⁵ In dieser Ausbildung wird religiöses Wissen hermeneutisch reflektiert, wodurch charismatische Ansprüche auf absolutes Wissen gar nicht erst aufkommen können, da religiöse Wahrheit immer Gegenstand eines offenen Dialogs bleibt. Zudem ist die theologische Unterscheidung und institutionelle Trennung von Kirche und Staat für diesen theologischen Denkansatz jedenfalls soweit etabliert, dass die Vermittlung theologischer Positionen in die politische Debatte über ethische Argumentation verläuft. Die »Werte des Reiches Gottes« werden demnach in die öffentliche ethisch-rationale Debatte als Werte eingeführt, die sich qua Vernunftargumentation – nicht qua behaupteter numinoser Autorität – als gesellschaftlich relevant zu erweisen haben.

Dementsprechend sieht ein wichtiger Repräsentant des linksliberalen Protestantismus und Sprecher der Front der Evangelischen für den Rechtsstaat, der presbyterianische Pastor Ariovaldo Ramos, eine zentrale Aufgabe gerade der Protestanten darin, die Bedeutung der Laizität des Staates im Verhältnis zu den Kirchen herauszustellen (Vital da Cunha 2018).¹⁵⁶ Das mit der westlich-demokratischen Tradition eng verwobene rationale Legitimitätsmodell des Historischen Protestantismus lässt sich in der protestantischen Linken mit ihren verschiedenen Initiativen gegen den herrschenden

154 Der Bischof Rodovalho z.B. hat 1984 einen nebenberuflichen Kurs über »Theologie« an der nicht akkreditierten »Universidade Fundamentalista de São Paulo« durchlaufen und ist Autor einer großen Anzahl von religiösen Traktaten (<https://www.camara.leg.br/deputados/141530/biografia>, zugegriffen 01.08.2020). Bei Pastor Everaldo, Versicherungskaufmann, lässt sich keinerlei theologische Ausbildung finden.

155 Die frühere Escola Superior de Teologia firmiert heute mit einem stark erweiterten Programm als Faculdades EST: www.est.edu.br/ead/ (Zugegriffen 01.08.2020); Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Teologia: <https://metodista.br/faculdade-de-teologia> (Zugegriffen 01.08.2020); Centro de Educação, Filosofia e Teologia CEFT, Universidade Presbiteriana Mackenzie: <https://www.mackenzie.br/universidade/unidades-academicas/ceft/> (Zugegriffen 01.08.2020).

156 Vgl. <https://www.facebook.com/ariovaldoofice/> (Zugegriffen 15.05.2019); auch <https://www.facebook.com/frentedeevangelicos/>, Nova Iguacú (Zugegriffen 15.05.2019); <https://www.youtube.com/channel/UCIHHvcnBnRn45UsVGHs2VfMg>, Duque do Caxias.

Neoliberalismus durchweg feststellen;¹⁵⁷ seien diese nun die Gruppierung Liebe besiegt den Hass (Amor vence ódio),¹⁵⁸ die Evangelischen gegen Bolsonaro (Evangélicos Contra Bolsonaro),¹⁵⁹ die Evangelische Linke (Evangélicos de Esquerda)¹⁶⁰ oder auch die Evangelische Front zur Legalisierung der Abtreibung (Frente Evangélica pela Legalização do Aborto).¹⁶¹

Während es sich hier im Allgemeinen um Initiativen aus der gebildeten Mittelschicht handelt, findet sich kritisch-rationale Legitimation (gelegentlich mit einem Schuss Charismatik) auch in der Unterschicht. Verschiedene pfingstliche Forscher aus dem Lateinamerikanischen Netzwerk für pfingstkirchliche Forschung¹⁶² berichten von häufiger Kooperation zwischen religiösen Gruppierungen sowie Kooperationen von religiösen mit sozialen Gruppen, wenn es um kommunale Verbesserungen geht. Sozio-ökonomische Probleme lassen sich auf effektive Weise nicht unmittelbar religiös adressieren; es sei denn, man wendet die entfremdende *Prosperity*-Doktrin in der Unterschicht an, wie dies in neopfingstlichen Organisationen der Formation JENSEITSHOFFNUNG immer wieder der Fall ist – in Brasilien etwa in der Igreja Deus é Amor und in Dependancen der IURD in Unterschichtsbereichen. Dagegen kann man sozio-ökonomische Fragen sowie Probleme der nachbarschaftlichen Gemeinschaft ethisch sehr wohl adressieren. Die ethische Vermittlung ist besonders dann relevant, wenn interreligiöse Beziehungen betroffen sind wie bei den Hassverbrechen gegen Kultstätten der afroamerikanischen Religionen und Hilfsaktionen seitens protestantischer Akteure. Nur die ethische Vermittlung christlicher Werte, nicht die auf religiöse Gruppeninteressen gerichtete, ist in der Lage, sich mit universalistischer Humanität zu verbinden.

6.2.6.3 Züchte Raben...: Impeachment

Für die letztgenannten Protestanten ist somit eine auf universale humanistische Werte setzende und sozial engagierte Sozialdemokratie à la Partido dos Trabalhadores (PT) und Präsident Lula da Silva immer eine naheliegende politische Option. Erstaunlicherweise unterstützten dominierende Kreise der Bancada u.a. die IURD und Teile der Assembleias, die PT unter Lula und, anfänglich, sogar unter seiner Nachfolgerin Dilma Rousseff. Viele Indizien und Kenner der Lage sprechen dafür, dass diese Unterstützung ebenso wie deren Entzug mit dem Impeachment gegen Rousseff 2016 weniger in politischen Inhalten begründet war. Vielmehr lag der Seitenwechsel aller Wahrscheinlichkeit an einer opportunistischen Haltung gegenüber den politischen Chancen-

157 Zur evangelischen Linken siehe Redação Pragmatismo 2013; Cunha 2019; Lelles 2015.

158 <https://www.facebook.com/oamorvenceodio/> (Zugegriffen 15.05.2019); Versammlung in Rio: <https://www.facebook.com/oamorvenceodio/videos/346795419420963/> (Zugegriffen 15.05.2019); Unterstützung durch den Sänger Kleber Lucas: <https://www.facebook.com/oamorvenceodio/videos/341818223052225/> (Zugegriffen 15.05.2019).

159 <https://www.facebook.com/SouCristaoBolsonaroNao/> (Zugegriffen 15.05.2019).

160 <https://www.facebook.com/Evangelicosdeesquerda/> (Zugegriffen 15.05.2019).

161 <https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/posts/estima-se-que-no-brasil-uma-gravidez-%C3%A9-interrompida-voluntariamente-por-minuto-e/2082826725279612/> (Zugegriffen 15.05.2019).

162 Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais (RELEP): <http://relep.org.br/site/quem-somos/> (Zugegriffen 01.08.2020).

reichen im Interesse der institutionellen Etablierung der jeweiligen religiösen Akteure als Machtfaktoren im politischen Feld. In diesem Sinne verfolgten vor allem die IURD und (MANAGEMENT-orientierte) Teile der Assembleias das Ziel, so viele Regierungspositionen wie möglich mit eigenen Leuten zu besetzen. Zwischen 2003 erreichten sie unter anderem die Kontrolle über zwei Parteien – die PSC (Assembleias) und die PRB (IURD) –, die Positionierung von jeweils zwei Ministern in den Regierungen von Dilma Rousseff und Michel Temer sowie die Positionierung von zwei Präsidentschaftskandidaten und des Präfekten von Rio de Janeiro.¹⁶³

Ebenfalls 2003, im ersten Regierungsjahr Lula da Silvas, wurde die Frente Parlamentar Evangélica (die »Bancada«) offiziell gegründet. Die PT begegnete ihr mit dem freundlichen Interesse, sie für sich zu instrumentalisieren, was vor allem von der IURD und Akteuren der Assembleias mit umgekehrter Absicht erwidert wurde (siehe Galvão Lopes 2016, 906ff.; Forster und Freston 2016). Die Igreja Quadrangular und ein anderer Sektor der Assembleias opponierten. Nach den Korruptionsskandalen um Stimmenkauf (*Mensalão*) und Ambulanzen-Mafia (*Sanguessugas*) mit vielen religiösen Beteiligten stieß die PT sogar die Umwandlung der korrupten evangelikalen Partido Liberal in die heute rechtsgerichtete und unter IURD-Kontrolle stehende PRB an. Die guten Beziehungen dauerten in den Nullerjahren an und führten zu sympathieheischenden und legitimierenden Auftritten Lulas beispielsweise bei den Assembleias (»Wir alle sind Gläubige!«) oder bei der Eröffnung des Nachrichtensenders von RecordTV der IURD. Zudem stärkte die Regierung der PT 2003 die Position religiöser Organisationen, indem sie privatrechtlich als juristische Personen den politischen Parteien gleichgestellt wurden, wodurch die in der Verfassung von 1988 festgelegten Privilegien (z. B. Steuerfreiheit) noch erweitert wurden.¹⁶⁴

2010 folgte Dilma Rousseff ihrem Parteifreund Lula als Präsidentin mit dem ultrakonservativen Michel Temer als Vizepräsident. Nach Rousseffs Amtsantritt gewannen sozialmoralische bzw. kulturelle Themen wie Frauen- und LGBT-Rechte zunächst ein stärkeres Gewicht im Kongress gegenüber den klassischen Themen der PT wie zum Beispiel der materiellen sozialen Gerechtigkeit. Das rief allmählich negative Reaktionen von Seiten der Bancada auf den Plan (Galvão Lopes 2016). Sie artikulierte sich gegen die von der PT vertretenen Reformabsichten; das heißt also: für die Straflosigkeit von Gewalt gegen Homosexuelle oder gegen eigene Kinder, für die psychologische Konversionsbehandlung von Homosexuellen, für die Senkung der Strafmündigkeit bei Jugend-

163 Kabinett Rousseff: Bischof Marcelo Crivella (IURD, PRB, Fischerei) und George Hilton (IURD, PRB, Sport); Kabinett Temer: Bischof Marcos Pereira (IURD, PRB, Industrie, Außenhandel und Dienstleistungen) und Ronaldo Nogueira (AdD, PTB, Arbeit). PräsidentschaftskandidatInnen: Marina Silva 2010, 2014 und 2018; »Pastor Everaldo« 2014, beide AdD. Präfekt von Rio de Janeiro: Bischof Marcelo Crivella 2016, IURD.

164 Vgl. Presidência da República 2003. 2015 verbesserte Dilma Rousseff den Status religiöser Organisationen noch einmal (Presidência da República 2015). Sie sind nun neben Non-Profits und Hilfsorganisationen mögliche Partner in Public-Private-Partnerships, wenn sie »sich an Aktivitäten oder Projekten von öffentlichem Interesse und sozialer Art beteiligen, die nicht ausschließlich religiösen Zwecken dienen.« Allerdings wird auch festgestellt (Art. 84-C), dass es den so begünstigten Organisationen verboten ist, sich an parteipolitischen oder Wahlkampf-Aktivitäten zu beteiligen. Siehe auch B. Ribeiro 2017.

lichen und gegen das Verbot des Tragens von Schusswaffen – kurz: es formierte sich eine rechtsgerichtete sozialmoralische Agenda aus der Opposition gegen die kulturalistischen Vorstöße der PT. Diese Politik unter dem Stichwort »Verteidigung der traditionellen Familie« erreichte einen Höhepunkt mit der Nominierung des neopfingstlichen Abgeordneten Marco Feliciano 2013 zum Präsidenten der Kommission für Menschenrechte. Als Anlass für den endgültigen Bruch zwischen der PT Dilma Rousseffs und der Bancada kann vor allem die ambitionierte Agenda der PT im Bereich der Menschenrechte seit 2009, der so genannten Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3, Nationaler Plan für Menschenrechte), betrachtet werden.¹⁶⁵ Neben den kulturellen und Minderheitenrechten sowie deren Berücksichtigung in den Schulen sieht dieser Plan die Kontrolle der Medien vor. Religiöse Akteure befürchteten, dass alle Radio- und Fernsehsender mit öffentlichen Frequenzen, also auch die religiösen, dazu verpflichtet werden könnten, Programme zur »Dekonstruktion der Heteronormativität«, zur »Nicht-Herabsetzung der Strafmündigkeit«, für die »Entwaffnung der Bevölkerung« und gegen das »Zur-Schau-Stellen religiöser Symbole in öffentlichen Räumen« zu senden. Abgesehen von der Frage, wie weit greifend ein solcher Eingriff Wirksamkeit zeigen würde, und von den kognitiven und wertebezogenen Dissonanzen hätten solche Programmänderungen mit großer Sicherheit massive Einbrüche in den Publikumszahlen und den Werbeinnahmen in der sensiblen und sehr lukrativen Medienbranche zur Folge gehabt. Sie waren also für die Experten der Formationen MANAGEMENT und, in zweiter Linie, GESETZ wenig attraktiv.

Kurz, die entscheidenden Konflikte zwischen PT und der Bancada Evangélica entzündeten sich vor allem an profitrelevanten sozialmoralischen Themen und weniger an Gerechtigkeitsforderungen von links. Opposition gegen Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit lässt sich nicht leicht zur Massenmobilisierung nutzen. Das kulturalistische, sozialmoralische Konfliktpotenzial hingegen erlaubt nicht nur Mobilisierung; es ermöglicht auch das Amalgamieren von sozialmoralischen Forderungen mit kleinbürgerlichen Reaktionen auf einige Konsequenzen der Sozialreformen Lulas. Wir hatten oben schon angedeutet, dass städtisches Kleinbürgertum in den Protesten gegen Dilma Rousseff 2016 (mit dem Slogan *Chao Querida*) unter anderem aus einem Impuls der Reaktion auf die Konkurrenz von sozial aufsteigenden *Faveleiros* teilnahm. Diese Dynamik lässt sich mit konservativen sozialmoralischen Strategien gut verbinden.

Die Wahlen 2014 fielen für die PT knapp aus, die Inflation stieg und die Staatsanwaltschaft – mit starken Sympathien für die Rechte – begann breit angelegte Korruptionsermittlungen, bei denen die PT ins Zentrum gerückt wurde. Die sogenannte *Lava Jato*-Operation (lt. Volksmund, dt. »Hochdruckreiniger«) richtete sich auf Korruptionsnetze um den Erdölkonzern Petrobras, den so genannten *Petrolão* (lt. Volksmund, dt. etwa »Erdölhammer«), und suchte Verbindungen zu Parteien wie der PSDB, PMDB, PP und PT. In Letzterer sollte Lula laut dürftiger Beweislage der Pate gewesen sein, weswegen er 2018 nicht für die Präsidentschaft kandidieren durfte. Nach Einschätzung von Anfang 2019 durch einen pfingstkirchlichen Theologieprofessor, Mitglied der Assembleia, war die Operation *Lava Jato* grundsätzlich gerechtfertigt, aber dennoch einseitig gegen die PT geführt. Es sei darum gegangen, die PT aus der Regierung zu drän-

165 www.dhnet.org.br/pndh/ (Zugegriffen 21.12.2020).

gen, was mit dem weichen Staatsstreich gegen Rousseff 2016 schließlich auch gelungen sei. Der zentrale Ermittlungsrichter, Sergio Moro, sei deshalb von Bolsonaro mit dem Posten des Justizministers belohnt worden.¹⁶⁶ Dies ist bestätigt worden durch die von der investigativen Plattform *The Intercept* im Juni 2019 »geleakten« Dokumente, die eine weitreichende und ausgesprochen böswillige Manipulation des Verfahrens aufzeigen. Beispielsweise hat Moro als zuständiger Richter mit der Staatsanwaltschaft in der Konstruktion der Anklage gegen Lula kooperiert (die erste Publikation dazu: Fishman et al. 2019).

All diese Entwicklungen brachten 2016 eine politische Konjunktur hervor, in der sich die *Bancada Evangélica* (im Volksmund »Biblia«) mit der *Bancada* der Aggroindustrie (im Volksmund »boi«, Rind) und der der »Sicherheits«-Industrie (im Volksmund »bala«, Patrone) verbündete und ein Amtsenthebungsverfahren gegen Dilma Rousseff herbeiführte. Der damalige Führer der *Bancada Evangélica*, Eduardo Cunha, spielte eine entscheidende Rolle beim Einfädeln des Verfahrens und Mobilisieren gegen Rousseff. Er war erfolgreich insofern als die Mitglieder der *Bancada* in höherer Proportion für die Absetzung Rousseffs gestimmt haben als der Durchschnitt der Abgeordneten (vgl. Forster und Freston 2016). Cunha soll allerdings mit 1 Million Reais (BRL, damals ca. 270.000 EUR) an Bestechungsgeld für Abgeordnete dem Stimmverhalten im Parlament Gestalt verliehen haben.¹⁶⁷ Aufgrund einer Korruptionsermittlung über etwa 230 Millionen Reais (ca. 35 Millionen Euro) wurde Cunha später seines Amtes enthoben und im Oktober 2016 verhaftet. Neben diesem Geld auf einem Schweizer Konto hat er auch Vermögen, das in den Panama Papers aufgefallen ist. Nach der Amtsenthebung Dilma Rousseffs übernahm Michel Temer mit einem harten neoliberalen Kurs die Übergangspräsidentschaft und ist mittlerweile ebenfalls wegen Korruption verhaftet worden.

Alles in allem hat sich die religiös-politische Lage im Laufe der 2010er Jahre erheblich zugespitzt. Alle wichtigen Akteure der religiösen Rechten haben sich als solche formiert – sicherlich nicht ohne einen Instinkt dafür, dass wahrer Opportunismus bei der PT nun keine Nahrung mehr finden dürfte. Die Regierung der PT unter Lula ist protestantischen Akteuren aus den Formationen *MANAGEMENT* und *GESETZ* entgegengekommen – selbstverständlich aus Eigeninteresse. Genützt, im Sinne einer politischen *Entente cordiale*, hat es ihr nicht. *Cria cuervos y te sacarán los ojos*,¹⁶⁸ heißt es im spanischen Sprichwort. Es ist schon fraglich, welcher der hofierten religiösen Experten Mitte der 2010er Jahre überhaupt noch mit der PT sympathisierte. Im Blick auf die Wahlen 2018 wendeten sich viele von ihnen einem immer noch katholischen Neu-Neopfingstler und Rechtsradikalen zu: Jair Bolsonaro.

166 Gespräch am 07.05.2019. Ähnlich auch der Koordinator der Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, Pastor Ariovaldo Ramos (Soriano 2018).

167 »Cunha recebeu R\$ 1 mi para «comprar» votos do impeachment de Dilma, diz Funaro«. *Folha de S.Paulo*. Uol. 14 de outubro de 2017. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/10/1927138-cunha-recebeu-r-1-mi-para-comprar-votos-do-impeachment-de-dilma-diz-funaro.shtml> (Zugegriffen 20.05.2019).

168 Züchte Raben und sie hacken dir die Augen aus.

6.2.6.4 Wahlkampf 2018

Die Präsidentschaftskandidatur des Pastors Everaldo im Wahlkampf 2014 ging mit einer Angstmobilisierung einher und mit Aufrufen dazu, endlich die Politik in die eigene Hand zu nehmen (Rodovalho) und religiöse Akteure in der Exekutive zu verankern (Vital da Cunha, Leite Lopes und Lui 2017).¹⁶⁹ Ungeachtet des Misserfolgs Everalδος haben sich mit diesem Wahlkampf die Akteure der Formationen MANAGEMENT und GESETZ als politische Kraft mit eigenen Interessen profiliert. Mit dem Wahlkampf 2018 stellten sie sich dann als religiöse Rechte auf (vgl. Vital da Cunha 2018). Der Senator Magno Malta und der Pastor Silas Malafaia (Baptisten und Assembleias, beide unter Strafverfolgung wegen Eigentumsvergehen) versuchten, die Wählerstämme der IURD und der Assembleias auf einen Kandidaten mit Gewinnchancen einzuschwören. Rodovalho von Sara Nossa Terra sah die Notwendigkeit ebenso, hielt aber auch einen strikt neoliberalen »Nicht-Politiker« wie den seiner religiösen Organisation angehörenden Unternehmer Flávio Rocha für präsidentiabel, da ein Nicht-Politiker dem Volksempfinden nach weniger korrupt sei – wobei allerdings Rocha wegen Zwanges zu unbezahlten Überstunden und der Unterschreitung des Mindestlohnes in seinen Firmen unter Anklage stand (Vital da Cunha 2018). Schließlich schlug sich Rodovalho wie viele andere auf die Seite Bolsonaros, denn der sei – so Rodovalho öffentlich und unter Verletzung des Verbots der religiösen Wahlwerbung – entschieden und klar »unter unserer Fahne« (Bittar 2018).

Der Wahlkampf 2018 gilt als der bisher schmutzigste in der brasilianischen Geschichte und ist von physischer, kultureller und symbolischer Gewalt geprägt. Neben ungezählten Morden an sozialdemokratischen und sozialistischen Aktivisten auf dem Land und in den Favelas wurde im März die lesbische und sozialistische Stadträtin Marielle Franco mitsamt ihrem Fahrer durch eine Vielzahl von Schüssen in ihrem Dienstwagen ermordet. Sie war wenige Tage vorher Vorsitzende einer Kommission zur Aufklärung militärischer Übergriffe geworden. Neben protestantischen Basisgruppen protestierte auch die Evangelische Allianz.¹⁷⁰ Die religiöse Rechte sah dazu keine Notwendigkeit. Die Familie Bolsonaro wird verdächtigt, in die Ermordung verwickelt zu sein. Einer der als Auftragsmörder verdächtigen Männer steht Flavio Bolsonaro, einem Sohn des jetzigen Präsidenten, nahe; ein anderer, Adriano da Nóbrega, wurde in Bahia leider ermordet.¹⁷¹

Die religiöse Rechte trieb vielmehr den nationalkapitalistischen und besitzindividualistischen Wahlkampf Bolsonaros mit Lügen, Verleumdungen und sozialem Druck auf kirchliche Gemeindeglieder voran (vgl. De Lima 2018; Portinari 2018). In Anbetracht der Verehrung, die Bolsonaro für die Diktatur hat, greifen einige Pastoren zur Legitimation der Diktatur: Es habe keinen Raub und keine Herumtreiberei (*vadiagem*) gegeben, sondern Fortschritt, Ordnung, Disziplin und Hierarchie. Darüber hinaus wird das uns

169 Zudem: <https://www.youtube.com/watch?v=XDYVHk48pM> Rodovaldo Carvalho, 26.09.2018 (Zugegriffen 10.05.2019).

170 www.aliancaevangelica.org.br/recursos/noticias/354-assassinato-de-vereadora-no-rio (Zugegriffen 07.06.2019, am 19.12.2020 nicht mehr zu öffnen).

171 Hier nur so viel: Herrmann 2019; Phillips und Cowie 2020.

aus Guatemala und den USA bereits bekannte Arsenal an Manipulationsmethoden verwendet und noch ein wenig aufgestockt (vgl. De Lima 2018; Portinari 2018; und viele weitere leicht zu findende Berichte und Quellen im Internet).

Von den Vertretern des PT behaupten Pastoren und Abgeordnete der Bancada Evangélica sowie andere Wahlkämpfer rechter Parteien, dass sie beabsichtigten,

- Christen zu verfolgen,
- die Familie zu zerstören,
- den Eltern das Erziehungsrecht für ihre Kinder zu entziehen,
- die Sexualität der Kinder zur Homosexualität zu re-orientieren,
- in den Kindertagesstätten Trinkflaschen in Penisformat zu verteilen,
- in Brasilien den sowjetischen oder den venezolanischen Kommunismus einzuführen,
- in ganz Lateinamerika den Kommunismus einführen zu wollen – ziemlich Alles entsprechend zur Fake-News-Produktion des rechtsradikalen Propagandisten Olavo de Carvalho.

Carvalho – ein autodidaktischer »Philosoph« in großer Nähe zur US-amerikanischen Alt-Right – diktiert Bolsonaro das politische Programm gewissermaßen in die Feder. Er vertritt unter anderem die Idee, dass Faschismus und Nationalsozialismus ein Produkt der Linken seien und dass nur Trump und Netanjahu zuverlässige Kämpfer gegen den »Globalismus« seien. All dies wird auch vom jetzigen Außenminister Ernesto Araújo emphatisch vertreten.

Die Akteure der religiösen Rechten vertreten als ihr zivilisatorisches Programm,

- Homosexualität sei eine Krankheit,
- heterosexueller Stolz (*orgulho hetero*) müsse bestimmend sein,
- die heterosexuelle, »normale« Mehrheit werde von der LGBT-Minderheit verfolgt,
- Widerstand gegen Heirat Gleichgeschlechtlicher sei nötig, ebenso wie
- Widerstand gegen das Gesetz, welches das öffentliche Gesundheitswesen zur Behandlung von Vergewaltigungsoptionen verpflichtet,
- und schließlich Verbot der Abtreibung auch bei Vergewaltigung.

Bolsonaro hat in diesem Sinne schon einmal mit einem lautstarken Gebrüll im Parlament seine Sympathie für Vergewaltigung bekundet, indem er eine Abgeordnete anschrif, dass sie es nicht einmal wert sei, von ihm vergewaltigt zu werden.¹⁷²

Die hohen Kriminalitätsraten und die Ineffizienz einer extrem korrupten Polizei wurden und werden auf die Menschenrechtspolitik der sozialdemokratischen Vorgängerregierungen geschoben. Als Mittel dagegen wird sogar von den Kanzeln herunter Rache statt Resozialisierung empfohlen, durchzusetzen durch Strafverschärfung, Herabsetzung der Strafmündigkeit, lebenslängliche Haft für kleine Drogendealer und Schutz-

172 »Não estupro porque você não merece«, diz Bolsonaro a Maria do Rosário, «YouTube video, 2:04, posted by »revista ISTOÉ,« December 9, 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=LD8-b4wvljc> (Zugegriffen 27.02.2019).

haft für Konsumenten, Beweislastumkehr oder völliger Verzicht auf rechtliche Untersuchung von Straftaten der Polizei (inklusive Tötungsdelikte).

Ein Wahlkampfversprechen, das viele religiöse Akteure an Bolsonaro bindet und Brasilien außenpolitisch mit den USA und Israel auf eine Linie bringt, ist die Verlegung der brasilianischen Botschaft nach Jerusalem. Das entspricht den religiös-symbolisch stark aufgeladenen, oft apokalyptischen Vorstellungen von der Heiligkeit des Ortes Jerusalem – steht allerdings in einem bemerkenswerten Widerspruch zur behaupteten Notwendigkeit der Bekehrung der Juden zum Christentum. Und schließlich wird die Idee vom brasilianischen Militär nicht goutiert, weshalb sie erst einmal auf Eis gelegt wurde.

Wie auch in den USA, Guatemala und anderen lateinamerikanischen Ländern zeichnen sich die religiösen Akteure der Formationen MANAGEMENT und GESETZ dadurch aus, dass sie die Politik der Rechten nicht nur 1:1 mitvertreten, sondern auch mit dem Glanz göttlicher Wahrheit legitimieren. Im Wahlkampf wurde die PT als »dämonisch« bezeichnet (Abgeordneter Marco Feliciano, Pastor der Assembleias, und viele andere) oder »aus der Finsternis« kommend. Ebenso wie Bolsonaro den Wahlkampfmodus auch nach der Wahl nicht verlässt, wurde auch die religiöse Propaganda nach dem Amtsantritt fortgeführt (wenngleich es angesichts der Corona-Krise Modifikationen gab, auf die ich in diesem Buch nicht mehr eingehen kann).

Die Dispositionen der geistlichen Kriegführung können nun – bei einem »christlichen« Präsidenten – auch als Maximen für die Herstellung der öffentlichen Ordnung angewendet werden. Die Polizei – deren Einheiten oft in Drogen-, Immobilien- und Schutzgeldkriminalität verwickelt sind – kann beispielsweise pauschal im Rahmen der Kriegführung gegen den Teufel legitimiert werden. Dementsprechend empfahl der für die Formation MANAGEMENT ganz normale Pastor Lucinho der charismatischen Igreja Batista da Lagoinha (Baptistische Kirche von Lagoinha, obere Mittelschicht) dem Präsidenten – den er seinem militärischen Rang gemäß und die berühmte Comicfigur assoziierend als »Capitão América« bezeichnet – einfach »mit dem Hammer draufzuschlagen«. ¹⁷³ Lucinho hat schon im Wahlkampf 2013 Polizisten pauschal als »Krieger Gottes« apostrophiert, denen eine göttliche Lizenz zum Töten zukomme.

»Christlicher oder auch nicht-christlicher Polizist, [...] du bist ein Gesandter des Himmels; du und Jesus beschützen unsere Gesellschaft. [...] Es gibt Leute, die müssen erschossen werden. Also, es kommt der Moment, den Revolver zu benutzen, da gibt es nichts. [...] Bruder, greif dir den Revolver und schieß nicht nur wenige Schuss, schieß viele, schieß sehr viele, verstanden?! Das ganze Magazin.« ¹⁷⁴

173 Vgl. »Pegue o martelo, Capitão América«, Pastor Lucinho, 17.05.2019 <https://www.youtube.com/watch?v=7HyT6ytsz2U> (Zugegriffen 22.05.2019).

174 »Policial cristão ou não cristão [...] você é agente de Deus, emissário do céu, é Jesus ali, protegendo a nossa sociedade. [...] Tem gente que precisa tomar tiro. Então chegou o momento, tenho que usar um revólver não tem jeito. [...] Irmão, pega o revólver, não dá pouco tiro não, dá muito tiro. Dá muito tiro, entendeu? Descarrega.« Pastor Lucinhos Gewaltaufruf hat eine eise Beschwerde des Anwaltsvereins OAB nach sich gezogen. Vgl. zum Vorfall Martins 2013b; vgl. auch Chagas 2013; Prado 2018.

Dieser Gewaltaufruf ist nicht aus der Luft gegriffen. Die Berechtigung der Polizisten, Menschen in das Gesicht zu schießen, die nicht nach »unseren Gesetzen« leben wollen, sei vielmehr in der Bibel begründet.

Eine brachiale Strategie der Wahlkampfunterstützung wurde in den Formationen GESETZ und, wahrscheinlich geringer, MANAGEMENT auch in den Kirchengemeinden verfolgt. Es gibt nicht wenige Berichte, dass von Pastoren sozialer Druck pro Bolsonaro aufgebaut wurde. Christen mit einer kritischen Meinung zu diesem Kandidaten wurden häufig als dämonisch beeinflusst oder als Anti-Christen gebrandmarkt.¹⁷⁵ Oder es wurden ganze Gemeinden in politische Kampagnen eingebunden; beispielsweise um aus Rio in den Nordosten zu reisen und dort Glaubensgeschwister von der PT abzubringen (Dolce 2018). Der Pastor José Wellington (Assembleias) gründete in seiner Organisation eigens einen »Politischen Rat« (*Conselho Político*) und rief seine Mitglieder zur Wahl Bolsonaros auf. Er setzte – wie auch in Guatemala und sonst auf dem Kontinent üblich – dazu religiöse Kampagnen (»Kirche auf den Knien – Nation auf den Füßen«) mit Fasten-Veranstaltungen zur Wahlvorbereitung usw. ein. Freilich wehrt er sich gegen den Vorwurf gesetzwidriger Wahlbeeinflussung mit dem Hinweis, dass seine Mitglieder »ganz natürlich« Bolsonaro-Anhänger geworden seien (Portinari 2018).

Die politischen Kampagnen einer großen Zahl religiöser Organisationen stellen Bolsonaro als einen persönlichen Repräsentanten Gottes dar, der gegen die »Gender-Ideologie« und die Abtreibung sowie für die Familien zu Felde ziehe; gegen einen kriminellen Haddad (PT), einen Repräsentanten des Teufels. Diese scharfe Polarisierung drängt Mitglieder mit anderer Meinung aus den Organisationen heraus (Stabile 2018). Doch nicht nur Mitglieder sind von der Repression betroffen. Beispielsweise entließ die neopfingstliche Renascer em Cristo (MAN) in im Süden São Paulos einen Pastor, der nicht für Bolsonaros Sieg beten wollte (Portinari 2018).

6.2.6.5 Bolsonaro als Gospel Fake

Soviel auch in den Kampagnen gelogen werden mag, der Kandidat Jair Bolsonaro selbst wird im Wahlkampf zum einem Produkt der Vorspiegelung falscher Tatsachen.¹⁷⁶ Sein Rechtsradikalismus, seine Sympathie für Diktatur, Folter und Mord an politisch Andersdenkenden hat er selbst häufig genug zu Protokoll gegeben, und man sollte angesichts seiner persönlichen Karriere mit einem gewissen Wahrheitsgehalt der Botschaften rechnen. Was seinen Einsatz religiöser Symbolik angeht, waltet hingegen Doppelbödigkeit.

Einerseits ist Bolsonaro Katholik und steht dem rechtskonservativen Flügel des Katholizismus nahe. Andererseits hat er sich sehr publikumswirksam am 12.5.2016 von Pastor Everaldo Dias Pereira, dem Vorsitzenden der rechtsgerichteten religiösen Partido Social Cristão (Christlich Soziale Partei, PSC), in Israel im Jordan taufen lassen und hat dann eine enge Beziehung zur IURD aufgebaut. Zum zweiten Mal getauft, hat er dennoch immer wieder festgestellt, dass er weiterhin katholisch sei. Nun wäre eine Frage zum Taufverständnis, zur Ernsthaftigkeit des christlichen Glaubens und

175 Wie z.B. aus der Igreja Batista da Água Branca berichtet wird (Dolce 2018; Stabile 2018).

176 Zur Verankerung des (Neo-)Konservatismus in Brasilien und seiner Rolle bei der Wahl Bolsonaros vgl. De Almeida 2019.

zu dessen häretischer Funktionalisierung an die Herren Pastor und Kandidat zu richten. Hoffnung auf Antwort dürfte man sich freilich nicht machen, denn es geht ausschließlich um den publizistischen Effekt durch die Bilder von der Taufe durch den bekannten Pastor – ziemlich ähnlich zu Trumps »Bekehrung« unter den Fittichen von Paula White. Dieser Effekt auf die Öffentlichkeit ist gelungen. Die späteren Katholizismus-Erklärungen Bolsonaros – in schmalen Randspalten von Zeitungen – werden vom religiösen Wahlvolk ohnehin nicht zur Kenntnis genommen. Eine solche publizistische Wiedertaufe eines katholischen Politikers wäre in Guatemala mit seiner schärferen Trennung konfessioneller Praxisformen als problematisch empfunden worden. In Brasilien hingegen ist hybride religiöse Praxis in der Alltagsreligiosität stark verbreitet. Dem *Capitão* wird folglich seine Wiedertaufe vom katholischen Wahlvolk eher nicht übelgenommen, da er ja institutionell weiterhin Katholik ist; und dessen unbeschadet kann sie unter Akteuren der konservativen protestantischen Formationen als ein Bekenntnis »zu Jesus« gefeiert werden.

Eine besondere Nähe zur Formation MANAGEMENT wird durch Bolsonaros dritte Frau, Michelle, bewirkt. Sie ist Mitglied in der neopentekostalen Igreja Batista Atitude im vornehmen Barra da Tijuca. Dem in Brasilien weit verbreiteten magischen Verständnis religiöser Praxis gemäß indiziert solche Nähe nach den Prinzipien der homöopathischen Magie Ansteckung mit dem entsprechenden Gedankengut. In Atitude jedenfalls wird Bolsonaro als Heilsbringer gehandelt, und der Pastor betete im August 2018 über Bolsonaro dafür, dass niemand seinen Siegeszug aufhalten möge, im Oktober eine Antwort von Gott kommen solle und ab 1.1.2019 Bolsonaro eine »neue Geschichte Brasiliens beginnen möge« (Portinari 2018). So viel Ansteckung verfehlt ihre publizistische Wirkung nicht. Weniger populär unter religiös rechten Wählern dürfte die Wahrheitsquelle des im Hintergrund tätigen Alt-Right-Aktivisten und Bolsonaro-Beraters Olavo de Carvalho sein: die Astrologie (Stefanoni 2019). Dementsprechend wenig ist öffentlich davon die Rede.

Ein weiterer religiöser Werbefaktor ist die Tatsache, dass Bolsonaro mit zweitem Vornamen »Messias« heißt – was selbstverständlich als Hinweis auf künftige Großtaten gedeutet wird. Von größerer Bedeutung für die Wahlpropaganda dürfte allerdings die religiöse Interpretation des Messer-Attentats auf Bolsonaro im September 2018 gewesen sein. Der Attentäter steht zwar einer oppositionellen Partei nahe (PSOL), soll aber geistesgestört sein. Ein religiöser Effekt konnte durch ein Video erzeugt werden, das eine Gebetsgemeinschaft für Bolsonaro vier Monate vor dem Attentat zeigt, bei der Handauflegung nicht nur auf dem Kopf, sondern auch auf dem Abdomen vorgenommen wurde. Das wurde im Wahlkampf als göttlicher Schutz für den Kandidaten interpretiert (Redacción PD 2018).

Das riesige Mediennetzwerk der IURD hat das Thema des Märtyrertums Bolsonaros über geraume Zeit präsent gehalten. Zu den manipulativen Tricks, für die Edir Macedo bekannt ist, gehört sicher auch, dass er Bolsonaro die gewohnte Debatte zwischen Präsidentschaftskandidaten im Mediennetz Rede Globo erspart hat, indem er zur gleichen Zeit mit einem Exklusivinterview auf seinem »christlichen« RecordTV auf Sendung ging (Dolce 2018). Dazu kommt, dass Macedo Druck auf die Journalisten seines gesamten Netzwerks (RecordTV, Nachrichten R7, und andere) Druck ausübt, damit sie

positiv über Bolsonaro und negativ über Haddad berichten (Portinari 2018). Damit war das zeitweise passable Verhältnis zwischen IURD und PT-Führung gründlich verhägelt.

6.2.6.6 Protestierende Protestanten

In der PT hatte es mit Bendita da Silva, Marina Silva und unter Lula eine offizielle Annäherung an die *Bancada Evangélica* gegeben. Zudem sind viele Christen aus Historischen, evangelikalen und pentekostalen Kirchen Mitglieder oder Wähler der PT. Gleichwohl ist die PT eine laizistische Organisation und alles andere als theokratisch orientiert. Die Vermittlung zwischen religiösen Überzeugungen und politischen Zielen erfolgt über ethische Argumente. Sensationalistische religiöse Wahlpropaganda ist unter diesem Vorzeichen weder möglich noch der eigenen Sache förderlich. Andere Parteien und Kandidaten kehren indes ihre religiösen Neigungen in der Werbung hervor. Das macht die PT und ihre Sympathisanten zur leichten Beute für religiöse Lügenkampagnen und erfordert von einem Kandidaten die öffentliche Demonstration der – bis dato unwichtigen – eigenen »christlichen Wurzeln«.

Um religiös Flagge zu zeigen, traf sich der PT-Kandidat Fernando Haddad am 17.10.2018 – nur 11 Tage vor der Stichwahl – in einem Hotelsaal in São Paulo mit etwa 200 religiösen Aktivisten, meist aus Historischen Kirchen und den *Assembleias* sowie aus den Initiativen *Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito* und *Frente Cristã* »O amor Vence o Ódio« (Sudré 2018; Gomes 2018; Portinari 2018). Es ist bezeichnend für die Lage der Dinge, dass so gut wie alle Redner Bezug nahmen auf die Lügenkampagne von Seiten der religiösen Rechten auf WhatsApp und in anderen Medien. Allerdings blieb ihnen wenig mehr, als die zentrale Bedeutung der Wahrheit für den christlichen Glauben und das gesellschaftliche Leben zu betonen. Haddad kritisierte Kampagnen gegen die PT seit 1989, die die folgenden Vorwürfe in die Welt setzten: Kommunismus, Gender-Ideologie, Abtreibung, Inzest, Christenverfolgung und Einiges mehr.

Der Kandidat betonte hingegen, dass für ihn eine sinnvolle Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirchen in sozialen Angelegenheiten von Interesse sei. Anlässlich des Treffens verteilte Haddad einen offenen Brief an »das christliche Volk« (Sudré 2018). Darin erklärt er – wie das in den USA schon lange und in Lateinamerika in den letzten Jahrzehnten als nötig empfunden wird – sein Christsein als familiär verankert und seine Ehe als seit 30 Jahren haltbar. Es bleibt aber weder in Haddads noch in anderen Beiträgen beim Kotau. Haddad versucht in seiner Ansprache manipulative Missverständnisse sowohl von theokratischer als auch von säkularistischer Seite auszuräumen: Der laizistische Staat »dreht den Religionen nicht den Rücken zu, sondern bietet Raum für jeden Glauben. [...] Aber er ist auch nicht Eigentum einer Religion« (Sudré 2018). Als Ziele einer guten Regierung formuliert er die bekannten Grundlagen der PT: soziale Gerechtigkeit – ausgedrückt in gerechten Löhnen und auskömmlicher Alterssicherung – Dialog, Demokratie und eine Kultur des Friedens. Damit lenkt er den Blick auf die Pfeiler der erfolgreichen Sozialpolitik der Lula-Jahre: Um aus der Krise heraus zu kommen, brauche man einen Arbeitsvertrag in der einen Hand und ein Buch in der anderen.

Protestantische Redner bei der Versammlung in São Paulo besetzten die von der religiösen Rechten favorisierten Themen neu, insbesondere den zentralen Mobilisierungsgegenstand »Familie«. Man nehme an der PT-Kampagne teil, weil die Familie

verteidigt werden müsse: das heißt, deren Wohnung, deren Einkommen, deren Ernährung. Anstatt über penisförmige Nuckelflaschen in Kindergärten zu lügen, solle man sich gegen den Hunger unter Kindern und die fehlenden Sanitäreinrichtungen in den *Favelas* kümmern. In den hier sichtbar werdenden symbolischen Kämpfen kommen die religiös-politischen Strategien der verschiedenen Formationen deutlich zu Ausdruck. Man kann die dreisten Lügen der religiösen Rechten hier unbeachtet lassen. Der zentrale Unterschied ist ein anderer: auf der einen Seite der kulturalistische Zugang der Rechten zum Thema Familie, der die sozio-ökonomischen Lebensgrundlagen systematisch ausblendet und »Familie« zum Spielball ideologischer Utopien macht; auf der anderen Seite der konstitutive Bezug der WERTE-Akteure auf die Lebensbedingungen real existierender Familien als Ausgangspunkt für die religiöse Bewertung und Strategieentwicklung.

Damit befinden sich die Akteure der Formation WERTE in der Tradition der klassischen Theologie der Befreiung. Die zentrale religiös-symbolische Disposition orientiert sich – übrigens im Stil der Aufklärungstheologie – am historischen Jesus von Nazareth als Beispiel für die wünschenswerte Praxis. Jesus sei an der Seite der Unterdrückten gegangen, weshalb die Kirche (und die PT) sich um die Ärmsten kümmern müssten. Darüber könne man gewiss debattieren; aber niemand (aus der Formation WERTE) werde eine Person anderer Meinung dämonisieren.

6.2.6.7 Wahlausgang 2018

Die Ärmsten kommen für die neue Regierung allerdings nur als mögliche Straftäter aus den *Favelas* in den Blick. Damit greift die Regierung Ängste einer bürgerlichen Mittelschicht auf, die sich im Abstieg befindet und nicht realisiert, dass nicht die Armen sie attackieren, sondern neoliberale Politiken. Die Analyse der Wahlergebnisse zeigt, dass im relativ wohlhabenden Süden Brasiliens – und dort besonders im gut situierten Bundesstaat Santa Catarina – Bolsonaro die meisten Stimmen gewonnen hat. Genauer hingeschaut, ist der typische Wähler Bolsonaros der weiße Mann aus der Mittelschicht mit abgeschlossener höherer Bildung aus dem Südosten des Landes.

Für uns ist besonders interessant, dass protestantische Wähler¹⁷⁷ Bolsonaro besondere Präferenz gegeben haben. Protestanten machen etwa 30 % der Wählerschaft aus, Katholiken 56 % und afroamerikanische Gläubige 1 %. Unter den Katholiken fällt das Ergebnis leicht zugunsten Bolsonaros aus (Stimmen ca.: 29.795.000 pro Bolsonaro versus 29.630.000 für Haddad); unter Protestanten gewinnt der Ex-Militär mit doppelt so vielen Stimmen (21.595.000 pro versus 10.045.000 contra); unter den afroamerikanischen Gläubigen fand er indes wenig Sympathie (313.000 pro versus 756.000 contra). Die protestantischen Stimmen waren demnach wahlentscheidend. Erstaunlich ist, dass 30 % der LGBT-Personen und 41 % der Frauen für den »Capitão« gestimmt haben. Angesichts des Resultats bei den Protestanten sowie der Tatsache, dass sich das Gros der brasilianischen Pfingstkirchen nicht aus weißen Männern mit hohem Bildungstitel rekrutiert scheint die Propaganda von kirchlichen Medien, in den sozialen Netzwerken und von der Kanzel herunter Erfolg gehabt zu haben. Andererseits sagt ein pfingstlicher

177 Zu den folgenden Zahlen, leicht abweichend von den oben zitierten, vgl. Moysés 2018; Silva 2018; G1 Redacção 2018; De Lima 2018; Oualalou 2019.

Beobachter, dass viele Mitglieder von traditionellen Pfingstkirchen ungültig gewählt haben. Zwar tendieren sie im Unterschied zu Katholiken dazu, sich von ihren Pastoren stärker unter Druck setzen zu lassen; aber scheinbar sind auch Strategien passiven Widerstands aktiv. Dennoch: war das Potenzial protestantischer Stimmen in Brasilien aufgrund des nur mittleren protestantischen Bevölkerungsanteils nicht derart relevant wie in Guatemala, so dürfte es nach dieser Erfahrung dennoch in der Zukunft größere Bedeutung für die Wahlkampfstrategien gewinnen. Zudem ist die *Bancada Evangélica* (der übrigens auch katholische Charismatiker angehören) mit 84 von 513 Sitzen proportional geringer repräsentiert als die 30 % protestantischen Wähler im Wahlvolk. Im Senat ist sie mit 7 von 81 Senatoren noch schwächer. Dennoch dürfte die wachsende Bedeutung des protestantischen Stimmenpotenzials gepaart mit der gut etablierten, weil recht homogenen Präsenz der *Bancada Evangélica* im gesetzgeberischen Prozess einen steigenden Einfluss der Formationen *MANAGEMENT* und *GESETZ* auf brasilianische Politik und einen weiteren Rechtstrend erwartbar machen.

6.2.6.8 Rechtsextremismus

Für den Rechtstrend steht schon Bolsonaros Politik allein. Er macht sie indes nicht allein, sondern mit Beratung durch den *Spin-Doctor* Olavo de Carvalho (Stefanoni 2019). Carvalho vertritt noch heute die etwas spezielle Auffassung, dass dunkle Mächte in Lateinamerika den Kommunismus (!) installieren wollen. Zudem ist er der Überzeugung, dass die Gefahren des Globalismus – der auch irgendwie kommunistisch sei, aber auch wieder nicht und jedenfalls etwas mit George Soros zu tun hat – nur durch ein Bündnis Brasiliens mit den USA und Russland einzudämmen seien. Trump – für ihn ein Genie wie Napoleon! –, Netanjahu und Orban seien schon auf der richtigen Linie. Zudem nütze im Wahlkampf zur Verteidigung Bolsonaros gegen den Faschismusvorwurf die These, dass sowohl Faschismus wie auch Nationalsozialismus eine Erfindung der Linken seien. Carvalhos Fähigkeiten in der elektronischen Kommunikation und die Protektion durch interessierte Kreise ermöglichen, dass diese Thesen die Netzwerke fluten. Bei einer Demonstration 2015 gegen Dilma Rousseff glaubten 64 % der Befragten, dass die PT den Kommunismus in Brasilien etablieren wolle, und 56 % unterstellten dem Forum von São Paulo, eine Diktatur in Brasilien etablieren zu wollen (Stefanoni 2019).

Durch seinen Einfluss auf Bolsonaro ist es Carvalho gelungen, zwei Minister im Kabinett zu platzieren, die seine Thesen vertreten: Ricardo Vélez für Erziehung und Bildung sowie den rechtsextremen Katholiken und Karrierediplomaten (mit Station auch in Berlin) Ernesto Araújo als Außenminister. Letzterer zeigt, dass man zum religiösen Extremismus nicht Pfingstler sein muss – was die Sache aber auch nicht besser macht. Er ist emphatischer Anhänger der These, dass das Bündnis Brasiliens mit USA und Russland nötig sei, um der »kommunistischen Weltverschwörung« Chinas, der Europäischen Union und den Vereinten Nationen entgegentreten. Sein Blog¹⁷⁸

178 Blog »Metapolítica 17. Contra o Globalismo. About Me: »Sou Ernesto Araújo. Tenho 28 anos de serviço público e sou também escritor. Quero ajudar o Brasil e o mundo a se libertarem da ideologia globalista. Globalismo é a globalização econômica que passou a ser pilotada pelo marxismo cultural. Essencialmente é um sistema anti-humano e anti-cristão. A fé em Cristo significa, hoje, lutar contra o globalismo, cujo objetivo último é romper a conexão entre Deus e o homem, tornado o homem escravo e Deus irrelevante. O projeto metapolítico significa, essencial-

belehrt über weitere Weltverschwörungen wie »*Climatismo*« und den »*Globalismo*« als Legitimierung von Regulationsansprüchen des Staates über die Wirtschaft – im scharfen Gegensatz zu erstzunehmenden Globalisierungstheorien. Der »Kulturmarxismus«, antihuman und antichristlich, so Araújo, wolle unter anderem durch die Abtreibung erreichen, dass niemand mehr geboren würde, »vor allem nicht das Jesuskind«. ¹⁷⁹ All dies lässt engste Beziehungen mit Trumps USA notwendig erscheinen, was den Rückzug Brasiliens aus internationalen Abkommen wie den Pariser Klimazielen oder der Flüchtlingskonvention bedeuten dürfte. Außenwirtschaftskreise befürchten Probleme (Chrispim Marin 2018).

6.2.6.9 Die ersten 100 Tage

Probleme gab es auch schon in den ersten 100 Tagen der Bolsonaro-Regierung (Crespo 2019; Milz 2019; Chrispim Marin 2018). Eine Analyse in *Nueva Sociedad* kommt zu dem Ergebnis, dass »der Hauptgegner Bolsonaros nicht die Opposition ist, sondern die eigene Regierung« (Crespo 2019). Zuviel Zeit sei mit Nebensächlichkeiten vertan worden, so ein brasilianischer Beobachter (Milz 2019). Ein Feiertag für den Militärputsch 1964 sollte eingerichtet werden, der Putsch allerdings aus den Lehrbüchern gestrichen werden; der Karneval wird per Tweet als unmoralisch qualifiziert. Bolsonaro verbleibt, wie Trump, im Kampagnenmodus. Innenpolitisch wurde die Rentenreform blockiert, der Wissenschaftset drastisch zusammengestrichen, Polizeigewalt gegen Zivilbevölkerung forciert und Ähnliches mehr. Außenpolitisch, so der Beobachter, sei Araújo's Einfluss ein Desaster, vor allem durch die ideologische Orientierung. Die Entscheidung über die Verlegung der Botschaft nach Jerusalem sei ein konstanter Kampf zwischen Generälen (dagegen) und Religiösen (dafür), wobei die Militärs wohl eine stärkere Position haben und sicher auch Drohungen arabischer Staaten eine Rolle spielen dürften (Pirota 2019). Brasilianische Pfingstpastoren berichten im Gespräch mit dem Autor, dass nun auch der aktuell wichtigste religiöse Partner Bolsonaros, die IURD, sich unzufrieden zeige mit diesem Verlauf. Bolsonaro zeige sich frustriert und überfordert.

Wie dem auch sei, ein entscheidender Punkt ist, dass Bolsonaro das Programm Temers fortsetzt: eine »Klassenrevanche ohne Beispiel in der jüngeren Geschichte Brasiliens« (Crespo 2019), mit der die Gesellschaft sozial immer weiter polarisiert wird. Es leben immer noch ca. 40 % der Bevölkerung unter Bedingungen von Informalität und sozialer Marginalität. Zugleich polarisiert Bolsonaro die Gesellschaft durch Polizeigewalt und die Gewalt von Milizen, die sich aus Ex-Polizisten und Ex-Militärs zusammensetzen und die ärmeren Stadtviertel tyrannisieren. Die Politik des (heute Ex-)Justizministers Sergio Moro – einer der zentralen Protagonisten des *Lava Jato* – kontrolliert die Polizeigewalt nicht, sondern stachelt sie an. Am 7.4.2019, beispielsweise, wurde

mente, abrir-se para a presença de Deus na política e na história. Obrigado pela sua atenção a este blog! Meu e-mail é ehfa2000@yahoo.com. <https://www.metapoliticabrasil.com/about> (Zugegriffen 21.05.2019) Siehe auch: »Nazismo de esquerda«: o absurdo virou discurso oficial em Brasília. Deutsche Welle. <https://www.dw.com/pt-br/nazismo-de-esquerda-o-absurdo-vice-discurso-oficial-em-bras%C3%ADlia/a-48060399> (Zugegriffen 21.05.2019) Siehe auch aus Araújo's Feder: <https://www.metapoliticabrasil.com/blog/seqestrar-e-perverter> (Zugegriffen 21.05.2019).

179 <https://www.metapoliticabrasil.com/blog/nascer> (Zugegriffen 21.05.2019).

der schwarze Musiker Evaldo dos Santos Rosa, der mit seiner Familie im Auto unterwegs war, von Militärpolizei mit 80 Schüssen grundlos vor den Augen seiner Familie erschossen. Die Soldaten sind durch eingeschränkte Verfolgung von Straftaten im Amt weitgehend vor Konsequenzen geschützt.

In der Außenpolitik dominiert eine offensichtlich ideologische Orientierung. Sie macht deutlich, dass die ökonomischen und sozialen Polarisierungen zum einen von ökonomischem Klasseninteresse – Gier der ohnehin Besitzenden – getrieben werden: Reich versus Arm. Zum anderen spielen auch kulturelle Dispositionen eine wichtige Rolle, die vor allem über *Labeling* und Exklusion Andersdenkender operieren. Diese dualistischen Denk- und Handlungsmuster in Sozio-ökonomie und Kultur sind strukturell den dualistischen Mustern einer fundamentalistischen Religiosität homolog. Das heißt, diese Ähnlichkeit trägt dazu bei, dass die auf gesellschaftliche Gruppen gerichteten politischen Exklusionsmuster in religiöser Sprache und Aktion wiederholt und mit einer neuen, jetzt absoluten Bedeutung versehen werden: Aus dem politischen Feind wird Satan. Das führt zu einer für radikale Politiker erfreulichen, weil kostenlosen Radikalisierung und zugleich einer weiten Verbreitung sowie Legitimierung ihrer politischen Absichten. Für die religiösen Akteure zeitigt diese Mechanik den Effekt, dass sie politisch an Bedeutung gewinnen und damit ihre Chancen auf einen Platz in der *Bancada Evangélica* und an den Tafeln der Macht steigen.

6.2.6.10 *Bancada* aktuell

Nur bedeutet ein Platz in der *Bancada* noch nicht, den Sprung in die Regierung zu schaffen. Die Parteiloyalitäten sind zu gering, die Versprechen zählen zu wenig und oft überwiegt die Bindung an die eigene religiöse Gruppierung und deren Zielsetzungen die Bindung an eine bestimmte Partei (vgl. Forster und Freston 2016).

Die aktuelle *Bancada* ist größer als die letzte: 84 Abgeordnete und 7 Senatoren.¹⁸⁰ Dabei dominieren die *Assembleias de Deus* mit 33 Parlamentariern die Szenerie. Allerdings sind diese Abgeordneten über verschiedene Parteien verteilt, und die *Assembleias* sind eine in sich sehr diverse Gesellschaft. Beides setzt deren Schlagkraft herab. Die IURD hingegen ist politisch ebenso strikt hierarchisch wie als religiöse Organisation. Unter ihren 17 Abgeordneten sind auch die Söhne Bolsonaros Flávio und Eduardo, und alle gehören der PRB an, die von der IURD dominiert wird. Die drittstärkste Gruppe sind die heterogenen Baptisten mit 12 Parlamentariern, verteilt auf 6 Parteien. Es ist damit zu rechnen, dass die IURD ihre Position am stärksten ausgebaut hat und überdies den strategischen Vorteil einer relativ strikten internen Befehlskette hat.

Die *Bancada Evangélica* hat nun zwar ihre Präsenz verstärkt, ihre Mitglieder haben aber nicht die Ministerien bekommen, auf die sie gehofft hatten und sind zudem durch bestimmte Besetzungen eher irritiert.¹⁸¹ Zwar sind 4 von 22 Ministerien an Mitglieder

¹⁸⁰ Die Zahlen für 2018 : DIAP 2018.

¹⁸¹ Vor allem die Entscheidungen für Osmar Terra (MDB-RS) als Chef des Ministério da Cidadania (Sport, Kultur) und Ricardo Vélez Rodríguez für Erziehung regen die *Bancada* zur Unzufriedenheit an (Estadão Conteúdo 2018). Vgl. auch <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,evangelicos-xpoem-criticas-ao-governo-bolsonaro,70002748658> (Zugegriffen 09.03.2019).

der Bancada gegangen;¹⁸² aber wichtige Bancada-Angehörige wie Magno Malta sind nicht berücksichtigt. In der Kritik aus den Reihen der Bancada heißt es etwa, die Bancada werde die Regierung »niemals ideologisch sabotieren«, aber Dialog sei nötig und der »Präsident rede nur mit Militärs und seinen Söhnen«. Das Ergebnis davon werde sich in den Abstimmungen spiegeln (Redação Seudinheiro 2019). Erstaunlich an dieser Aussage erscheint mir weniger die Beschwerde als vielmehr die Sicherheit, mit der eine ideologische Differenz zwischen dem rechtsextremen Präsidenten und der religiösen Parlamentariergruppe kategorisch ausgeschlossen wird. Im Unterschied dazu scheint der radikale Kurs des Präsidenten und die Zunahme von Gewalt gegen sexuelle Minderheiten andere Angehörige der Bancada zu vorsichtigen Kurskorrekturen zu veranlassen. Sie folgen gemeinsam mit der PT einem Urteil des Obersten Gerichtshofs und bereiten ein Gesetz gegen die Diskriminierung von sexuellen Minderheiten vor (Schreiber 2019). Das heißt allerdings nicht, dass von der Bancada eine PT-nahe Politik zu erwarten wäre. Die Parteien aus dem Spektrum links der Mitte (PT, PSB, PSD, PDT) sind mit nur 14 Abgeordneten in der Bancada deutlich in der Minderheit. Fortschrittlicher Protestantismus engagiert sich außerparlamentarisch (Sampaio 2018; Santos 2018).

6.2.6.11 Katholiken?

Hier stellt sich die Frage, ob die Katholische Kirche ebenfalls eine Bancada aufgebaut hat und welches Verhältnis zum Protestantismus herrscht. Die weitaus große Mehrheit nominell katholischer Abgeordneter mit sehr unterschiedlichen politischen Positionen lässt es relativ sinnlos erscheinen, so etwas wie eine Bancada Católica zu gründen. Folglich gibt es auch keine. Die interessantere Frage ist die nach den aktiven, mobilisierten Katholiken. Selbstverständlich gibt es Abgeordnete aus der Charismatischen Erneuerung, von denen einige der Bancada angehören, andere sich aber nur informell treffen und sich nicht zu einer eigenen *Frente Parlamentar* institutionalisiert haben. Vielmehr streben die katholischen Abgeordneten mit sozialmoralischen Auffassungen, die denen der Bancada Evangélica entsprechen, eine sachbezogene Zusammenarbeit mit den Protestanten an. Dementsprechend ist auf ihre Initiative die Bancada pro Life und gegen die Abtreibung (*Frente Parlamentar em Defesa da Vida e contra o Aborto*) entstanden, in der auch viele Protestanten mitarbeiten und die 220 Abgeordnete und 12 Senatoren umfasst (G. Castro und Mattos 2013). Kooperation in sozialmoralischen Fragen gibt es zwischen konservativen Katholiken und Protestanten immer wieder, auch in öffentlichen Auftritten. Sie ist jedoch aufgrund der teilweise bereits koordinierten Parlamentsarbeit bei weitem nicht so wichtig für die öffentliche Profilierung der protestantischen religiösen Rechten wie etwa in Guatemala. Jenseits der sozialmoralischen Gemeinsamkeiten gilt für Brasilien, dass das Verhältnis der Charismatischen Bewegung und der katholischen Bischofskonferenz zu den Akteuren der Formationen JENSEITSHOFFNUNG, GESETZ und MANAGEMENT sehr unterkühlt und deutlich von Konkurrenz im religiösen Feld geprägt ist. Über die parlamentarischen Interessenidentitäten hinaus

182 Marcelo Álvaro Antônio (Tourismus); Damares Alves, (Frauen, Familien – Qudrangular, gegen Evolutionslehre); André Luiz de Almeida Mendonça (Advocacia-Geral da União [Generalstaatsanwaltschaft], Presbyterianer); Onyx Lorenzoni (Casa Civil [admin. Kontrolle von Regierungsgeschäften], Lutheraner).

herrscht scharfe Konkurrenz um Mitglieder und gesellschaftlichen Einfluss. Ökumenische Kooperation mit Teilen der Katholischen Kirche – sei es die Bischofskonferenz im offiziellen Rahmen der interkonfessionellen Begegnung oder seien es befreiungstheologische Gruppen im Rahmen sozialer und politischer Aktion – findet nur in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES statt und ist im Wesentlichen auf soziale Probleme von allgemeinem Interesse gerichtet wie soziale Gerechtigkeit, Umweltschutz und Minderheitenrechte.

Folglich stellt sich abschließend die Frage, welche Effekte die Lage im religiösen Feld auf die politischen Praktiken der religiösen Akteure zeitigt; ob beispielsweise von einer De-Säkularisierung von Politik die Rede sein kann oder gerade vom Gegenteil; und auf welche Weise sich religiöse Akteure in der Politik präsent machen.

6.3 Fazit Brasilien: Politik und Magie

Zur Problematik der De-Säkularisierung vertritt der renommierte brasilianische Anthropologe Reginaldo Prandi die Auffassung, dass von einer De-Säkularisierung nicht die Rede sein könne. Wir hingegen machen auf die Logik der Magie aufmerksam und schlagen eine etwas andere Sicht der Dinge vor.

Prandi schreibt, dass die Präsenz von protestantischen Akteuren in der Politik außer einer Stärkung reaktionärer Positionen überhaupt keinen Effekt habe; schon gar nicht den einer De-Säkularisierung (Prandi und Dos Santos 2017). De facto werde gar kein religiöser Staat propagiert. Ganz im Gegenteil werde durch die Opposition gegen das katholische Monopol in der Öffentlichkeit die Säkularisierung gerade vorangetrieben (Prandi und Dos Santos 2017, 108). Auch seien im Kongress noch keine Gesetzentwürfe pro Todesstrafe für Hexen (Exodus 22,18) eingebracht worden; noch werde das Gebet gegen Wasserprobleme in Großstädten angewandt; und wenn erneut die Pest ausbräche, würden selbst die Evangelikalen ihre Aufmerksamkeit auf die Gullys und nicht auf die Kirchen richten (Prandi und Dos Santos 2017, 210).¹⁸³ – Ja und Nein.¹⁸⁴

Unbestritten dürfte sein, dass ein objektiver Effekt des konfessionellen Disputs zwischen Protestanten und Katholischer Kirche im religiösen Feld selbst zu einer inneren Diversifizierung geführt hat. Mit der Pluralisierung und zunehmenden Marktförmigkeit des Feldes eröffnen sich neue Möglichkeiten, die religiöse Expertenpraxis mit politisch-rationalen Nützlichkeitsabwägungen bei der religiösen Wahl zu kompromittieren. Bolsonaro lässt sich pfingstlich »taufen«, um politische Ziele zu erreichen; und Pastor Everaldo lässt sich dadurch in religiöser Hinsicht klaglos kompromittieren, um seinerseits politisches Kapital zu generieren. Fraglich ist, ob die Aktion, die ja auf Wahlwerbung für Bolsonaro hinauslief, als eine politische Kompromittierung des religiösen oder eher eine religiöse Kompromittierung des politischen Feldes gesehen werden sollte – oder als beides. Die innere Diversifizierung des religiösen Feldes erhöht zudem den

183 Gegenüber diesem Argument wäre es jetzt interessant, die religiösen Reaktionen auf die Corona Pandemie zu analysieren. Das ist im vorliegenden Buch nicht auch noch möglich.

184 Für die folgenden Überlegungen setze ich als analytische »Lesebrille« das Konzept von Säkularisierung als Kampf um den Nomos des religiösen Feldes von Schlerka (2017) auf.

Druck auf den Staat, in der rechtlichen Regulierung dieser Diversität voranzuschreiten (wie z.B. durch ein neues Religionsgesetz), was mit säkularer Verwaltungslogik in die Dynamiken des religiösen Feldes eingreifen würde. Diese Vorgänge erhöhen wenigstens teilweise die Plausibilität des Arguments von Prandi.

In eine andere Richtung – die der De-Säkularisierung von Politik, also die Zerrüttung von Laizität der politischen Logik – weist die offizielle Etablierung der *Bancada Evangélica* im Parlament, was ein wesentlich schwerer wiegender Eingriff in die Politik ist als etwa das protestantische *Te Deum* in Guatemala oder Chile. Schon durch die schiere Existenz der *Bancada* werden politische Positionen religiös legitimiert. Heute werden zwar keine Hexen mehr verbrannt; aber gegnerische Politikerinnen können bei der religiösen Wählerschaft als Hexen bezeichnet und folglich an den Wahlurnen oder durch *Impeachments* politisch verbrannt oder auch auf offener Straße erschossen werden wie Marielle Franco. Im Blick auf einen brutal direkten Einsatz voraufklärerischer religiöser Sprache im Parlament hat Prandi gewiss Recht; man sollte allerdings im Auge behalten, dass auf religiös-symbolischem Wege, sei es im Parlament oder sei es in den religiösen Organisationen der Parlamentarier, Plausibilität für die Ermordung Ungläubiger erzeugt werden kann, etwa durch deren Dämonisierung. Was den Einsatz von religiöser Symbolik und Argumentation für das Durchsetzen religiöser Positionen in der Politik angeht, gilt es, die subtilen Mechanismen symbolischer Manipulation im Auge zu behalten. Eine weitere Strategie der religiösen Kompromittierung des politischen Feldes ist die Mobilisierung von religiösen Wählern oder Demonstranten für bestimmte politische Ziele. Hier spielt in den Tempeln der religiösen Organisationen durchaus unmittelbare Satanisierung, der Rekurs auf Gottes wohlbekannten Willen, auf Wunder und so weiter eine zentrale Rolle. Und schließlich ist die *Habitusbildung* in der Klientel der Formationen *MANAGEMENT* und *GESETZ* zu berücksichtigen, die sich in Wechselwirkung mit einer lang andauernden und breiten konservativen Strömung in der brasilianischen Gesellschaft und Politik ereignet (De Almeida 2019, 212).

Schon hierdurch wird deutlich, dass im Blick auf keine der von Casanova (1994) herausgearbeiteten Dimensionen von Säkularität in Brasilien von einer fortschreitenden Säkularisierungstendenz gesprochen werden kann. Von Marginalisierung religiöser Praxis kann sicherlich keine Rede sein; religiöse Diskurse sind allenthalben in der Öffentlichkeit präsent. Von Privatisierung kann nur im Blick auf die Wahlfreiheit am Markt der religiösen Güter gesprochen werden; die gewählte Religiosität kann aber in den meisten Fällen (außer vielleicht in der Formation *JENSEITSHOFFNUNG*) jederzeit öffentlichkeitswirksam mobilisiert werden. Die funktionale Differenzierung zwischen religiösem Feld und anderen Feldern schließlich wird fortwährend unterlaufen, und zwar immer häufiger von Protestanten.

Unseres Erachtens lässt sich durchaus eine fortschreitende De-Säkularisierung beziehungsweise De-Laizisierung des Politischen durch religiöse Akteure beobachten. Der Katholizismus hat dafür bewährte institutionelle Kanäle; der Protestantismus ist allerdings keineswegs ein Säkularisierungsagent, sondern setzt vielmehr neuartige Mittel zur religiösen Einflussnahme auf die Politik ein. Gideon Alencar hat in einer treffenden Polemik die besonderen Methoden eng mit dem in Brasilien in großer Breite praktizierten *God Talk* in Verbindung gebracht (Alencar 2020). Wir fokussieren stärker und vertreten die Auffassung, dass die magische Funktion religiöser Diskurse und Prakti-

ken das wirksamste Mittel der aktuellen, postmodernen Einflussnahme ist, nicht zuletzt über die Medien. Wenn es etwa darum geht, den »Neoliberalismus ins Glaubensbekenntnis«¹⁸⁵ sowie in die Leiber der Gläubigen einzuschreiben und damit politisch stark wirkende Plausibilitäten zu erzeugen, ist kaum ein Mittel besser geeignet als die *Prosperity*-Doktrin. Sie ist eine moderne Form von magischer Alchemie, angepasst an das herrschende ökonomische Reproduktionsmodell. Ähnliches gilt für die Doktrin des *Spiritual Warfare*. Sie treibt Menschen zur rituellen Dämonenaustreibung sogar auf die Straße. In der IURD und anderen Organisationen bringt sie ganze Zyklen (zu bezahlender) zeremonieller Handlungen hervor. Im Wahlkampf von der Kanzel aus wird sie zur Verteufelung von politischen Gegnern eingesetzt. Und in der Außenpolitik erlaubt sie, durch die Ideologie der *Territorial Spirits* dämonisierte Weltgebiete zu identifizieren, was unmittelbar Olavo de Carvalhos und Minister Araújo Ideen von Weltpolitik plausibilisiert. All das Erwähnte ist moderne Magie, angepasst an aktuelle Konfliktszenarien – so wie das Verbrennen von Hexen im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit an jene Gesellschaftsform angepasst war. Die genannten religiösen Vorstellungen werden von den Experten der Formationen MANAGEMENT und GESETZ (sowie teilweise auch JENSEITSHOFFNUNG) in den Habitus ihrer Gläubigen als Dispositionen verankert; und viele dieser Führer, auch die im Parlament vertretenen, glauben solche Dinge sogar selbst. Die moderne Magie erscheint nur deshalb nicht als Magie, weil man sie allzu leichtfertig gegen unmittelbar brutalere Formen vormoderner Magie und Religiosität absetzt. Die genannten Formen moderner Magie, zu religiösen Dispositionen von konkreten Akteuren geronnen, sind für die Experten eine symbolische Ressource, die sich politisch kapitalisieren lässt.

Was die christliche Nation angeht, hat Prandi Recht damit, dass nicht einmal die religiösen Experten in den politischen Institutionen sich ernsthaft daran machen, das Zwei-Kammer-System in eine theokratische Despotie zu verwandeln. Bolsonaro scheint ihnen in seiner persönlichen Propaganda ein Stück voraus zu sein und eine Ablösung der laizistischen Verfassung zumindest als wünschenswertes Ziel zu propagieren. Er wird in der *Folha de São Paulo* zitiert:

»Wir sind ein christliches Land. Gott über alles andere! Es gibt diese Geschichte nicht, die Geschichte eines säkularen Staates. Es ist ein christlicher Staat. Und wer dagegen ist, soll verschwinden. Wir werden ein Brasilien für die Mehrheit machen. Minderheiten müssen sich anpassen. Die Gesetze müssen die Mehrheit verteidigen. Minderheiten passen sich an oder sie verschwinden.« (De Lima 2018)

Religiöse Experten der Formation MANAGEMENT oder GESETZ brauchen nicht nach Brachialrhetorik und schon gar nicht zu entsprechenden Verfassungsreformen zu schreiten, um die Rede von der christlichen Nation als religiös-symbolischen Operator einsetzen zu können. Für Gläubige, die nicht auf das baldige Ende der Welt warten, sondern sich auf ein Leben in dieser Welt eingerichtet haben, ist die Perspektive auf eine ganz nach ihren eigenen Prinzipien funktionierende Gesellschaft verlockend – und somit gut zur Verführung dieser Menschen geeignet. Zur Mobilisierung von enthusiastischen religiösen Massen in *Megachurches* für die Stimmabgabe bei Wahlen ist die Me-

185 ...wie Arioaldo Ramos es ausdrückt, vgl. Soriano 2018.

tapher »christliche Nation« ausgezeichnet geeignet, weil sie religiöse Allmachtsträume mit der konkreten politischen Handlung der Stimmabgabe verbindet, ohne dass eine weitere politische Konkretion seitens der Wählenden erfolgen müsste. Für die Wählerinnen und Wähler sichtbare Konkretionen erfolgen dann nach der Wahl institutionell. Die große Utopie wird dann zwar nicht verwirklicht,¹⁸⁶ sondern sie wird in kleiner Münze und, wenigstens doch, teilweise ausbezahlt: beispielsweise in der Familienpolitik als Atomisierung der Gesellschaft durch die Exklusivität der Kleinfamilie,¹⁸⁷ was als Schutz der Familie verkauft wird; durch sozialmoralische Initiativen gegen sexuelle Minderheiten; durch einen zweifelhaften Lebensschutz mit einer zu restriktiven Abtreibungspolitik; und durch die Befriedigung des Sicherheitsbedürfnisses der Mittelschicht durch eine gewaltbasierte Innen- und Sicherheitspolitik, die die sozialen Ursachen von Kriminalität nicht zur Kenntnis nimmt.

Diese religiöse Politik ist institutionell mittlerweile gut verankert, operiert per Oktroierung religiöser Urteile auf die Politik, de-säkularisiert politische Prozesse und hat entgegen ihren Versprechungen das Land nicht verändert – jedenfalls nicht zum Besseren (Galvão Lopes 2015). Aber sie ist nicht die einzige Weise, in der protestantische Akteure in der Politik aktiv sind. Die Differenzierung zwischen den Formationen gibt Prandis Beobachtungen dann Recht, wenn sie auf die Formation WERTE fokussiert werden. Diese operiert durch ethische Transformation religiöser Überzeugungen in den Grenzen eines säkularen bzw. laizistischen politischen Diskurses. Damit kommt dieser Formation in der Tat die von Prandi betonte objektive Funktion zu: Sie befreit den politischen Diskurs weitgehend von religiöser Überdeterminierung und dient so als Operator einer langsamen Säkularisierung von Politik und Gesellschaft – gegen das alte Monopol der Katholischen Kirche sowie gegen die neuen Aktivisten der religiösen Rechten. Aber die Akteure der Formation WERTE sind vor allem in der außerparlamentarischen Opposition durch Mobilisierung von Interessengruppen sowie in Sozialprojekten aktiv. Im Parlament ist die Formation nur schwach vertreten. Die ethische Transformation religiöser Überzeugungen bedingt, dass Wähler über politische Programme und ethische Orientierung mobilisiert werden anstatt durch unmittelbar religiöse Programmatik.¹⁸⁸ Auf diese Weise wird eine relativ starke Loyalität zu Parteien des politischen Lagers mitte-links erzeugt.

Den Gegenpol dazu stellen die politisch aktiven Experten aus den Formationen MANAGEMENT und GESETZ. Diese mobilisieren unmittelbar religiös und vermitteln dies häufig über sozialmoralische Inhalte in die Wahlkämpfe. Die Mobilisierung über Inhalte, die als religiös ausgewiesen werden, lässt das politische Engagement in den Augen frommer Wähler als quasi-religiöses Engagement und somit als legitim erscheinen. Zudem sind die Experten durch den regelmäßigen Basiskontakt in ihren religiösen Organisationen gut informiert, in welche politische Richtung die Klientel tendiert. Für

186 Wie Prandi das offenbar erwartet hätte, um die religiösen Akteure ernstnehmen zu können.

187 Siehe die Analysen des ISER: Vital da Cunha 2018 ; Vital da Cunha, Leite Lopes und Lui 2017.

188 Damit leidet diese Formation unter einer Regel brasilianischer Politik, wie Alencar sie formuliert: Wahlen werden durch die Instrumentalisierung Gottes gewonnen und Gläubige werden Atheisten (ebenso wie säkular Argumentierenden, HWS) a priori vorgezogen. »No Brasil uma eleição pode ser ganha ou perdida dependendo de como se instrumentaliza Deus. Ateus são, a priori, desqualificados e crentes (adjetivo e não filiação religiosa) preferidos« (Alencar 2020).

die politisch aktiven Führer geht damit die Freiheit einher, sich parteipolitisch nach ihren eigenen institutionellen Interessen immer wieder neu zu positionieren. Die religiös-politischen Inhalte fungieren für die Experten einer politisch aktiven religiösen Organisation gewissermaßen als *Proxy* für ihre institutionellen Machtinteressen. Dies erklärt, warum die meisten Angehörigen der *Bancada Evangélica* keine Parteidisziplin einhalten und warum »evangelikale« Parteien Koalitionen nach momentanem Geschmack schließen. Die IURD etwa hat seit 2002 für zwei Legislaturperioden die *regierende PT* genutzt. Mit dem Referendum gegen Dilma Rousseff und dem Ende der Regierung der PT waren die Flitterwochen dann zu Ende. Nachdem die Machtchancen Bolsonaros erkennbar wurden, haben sich Macedo und andere Experten der *Formation MANAGEMENT* wiederum dem wahrscheinlichen Gewinner angeschlossen (Prado 2018). Teilhabe an der Macht und Nutzung der Macht für eigene institutionelle Interessen sind die Prinzipien des Erfolges des größten Teils der *Bancada*. Zugleich ist damit auch angezeigt, dass sie bei allem Pomp doch so viel Realismus besitzen, dass sie selbst die »Kandidaten Gottes« trotz allerhöchster Unterstützung nicht einfach durchdrücken können. Man muss im Blick behalten, dass die religiösen Organisationen (auf Deutsch: »Freikirchen«) so frei sind, dass sie wie Wirtschaftsbetriebe funktionieren und durch entsprechende Gesetze gute Investitions- und, vor allem, Konversionsbedingungen für ihr religiöses Kapital zu schaffen geneigt sind. Zudem sind viele Organisationen der *Formation MANAGEMENT* längst Wirtschaftsunternehmen, insbesondere in der Medienbranche. Damit fungiert die *Bancada Evangélica* wie eine Lobbygruppe, ähnlich wie die *Bancadas* der Agrarwirtschaft, der Waffen- oder der Zigarettenindustrie. Zudem verfügt sie mit der Möglichkeit, Politik in Religion und Religion in Politik zu konvertieren, über eine starke Mobilisierungsmacht.

Abschließend sei ein kurzer Blick auf die wichtigsten Vergleichshinsichten geworfen. Welche sind die für die öffentliche Wirksamkeit und die politische Schlagkraft des Protestantismus in Brasilien wichtigsten Faktoren?

Der *protestantische Bevölkerungsanteil* von 26 % dürfte nicht entscheidend sein, wenn man ihn mit den mehr als 41 % in Zentralamerika vergleicht (Pew Research Center 2014b, 12). Auch in Brasilien ist das Wahlverhalten der Protestanten inhomogen, wenn auch mit einem deutlichen Überhang zur Rechten, jedenfalls in den von Bolsonaro gewonnenen Wahlen.

Was die *katholische Konkurrenz* angeht, ist der Einfluss der katholischen Bischöfe traditionell relativ hoch. Rechtlich wurde er erst mit der Verfassung von 1988 zurückgedrängt, praktisch durch die zunehmende protestantische Präsenz in der Politik. Die objektive Konkurrenz im religiösen Feld zwischen Katholizismus und konservativem Protestantismus ist unseres Erachtens indes wenig bedeutsam für die politische Performanz protestantischer Akteure.

Was allerdings das Herausfordern der *Laizität* des Staates betrifft, so schließt die protestantische Aktion nahtlos an die Praxis der katholischen Bischofskonferenz an (ohne letztere damit gänzlich aufzuheben). Wichtig scheint in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass in der Verfassung von 1988 die *Laizität* des Staates nicht positiv festgeschrieben wurde. Ganz ähnlich wie in den USA im Ersten Verfassungszusatz wird in Brasilien zwar dem Staat verboten, religiöse Organisationen zu gründen oder zu fördern; religiöse Akteure selbst werden aber kaum eingeschränkt. Das Verbot politischer

Propaganda in religiösen Versammlungsräumen wird von den MANAGEMENT-Akteuren im Allgemeinen ohnehin nicht respektiert, und die Übertretungen werden in der Regel nicht geahndet. Zudem bekleiden religiöse Experten – wie Bischof Crivella von der IURD – hohe politische Ämter. In besonderer Weise trägt die Bancada Evangélica als koordinierte Vertretung religiöser Akteure im Parlament zu einer effektiven religiösen Beeinflussung der offiziellen brasilianischen Politik bei.

In diesem Zusammenhang spielt die *Religionsfreiheit* eine interessante Rolle. Für die protestantische Linke versteht sie sich als Legitimation des freien Praktizierens jedweder Religion in Brasilien und, indirekt, als institutionelle Bedingung für interreligiösen Dialog und Kooperation. Für die protestantische Rechte fungiert sie als strategisches Dispositiv. Gemeint sind vor allem die rechtliche Gleichstellung der Protestanten mit der Katholischen Kirche und, insbesondere, die Steuerfreiheit religiöser Aktivitäten. Freiheit für andere, nicht-christliche Religionen ist nicht intendiert. Faktisch werden diese eher verteufelt und im Stil Bolsonaros dem Terror der »Mehrheit« unterworfen.

Mehr noch als diese Faktoren scheint mir die extreme *Medienmacht* für die gesellschaftliche und politische Präsenz der MANAGEMENT-Akteure von Bedeutung zu sein. Das oben aufgezeigte Zusammenspiel zwischen Akkumulation ökonomischen Kapitals und dem Aufbau von Medienunternehmen – ermöglicht durch eine entsprechende Steuerpolitik – gibt insbesondere den Akteuren der Formation MANAGEMENT ein starkes Dispositiv zur religiös-politischen Propaganda und zur Mobilisierung von Massen an die Hand. Die nicht geahndete Missachtung des politischen Werbeverbots für religiöse Organisationen und ihre Vertreter tut ein Übriges für die Effektivität dieses Instruments.

Sozialarbeit spielt für diese Akteure hingegen so gut wie keine Rolle. Für die religiöse Gegenkraft, die Formation WERTE DES REICHES GOTTES mit Akteuren wie Koinonia, der Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE, Ökumenische Koordinationsstelle für Dienste) oder für kleine Pfingstgemeinden allerdings ist die Sozialarbeit ein wichtiges Dispositiv zur selbstbestimmten Organisation und für die Mobilisierung der marginalisierten Bevölkerung.

Alles in allem lässt die politische Magie der brasilianischen religiösen Rechten die Grenzen zwischen den Feldern der Politik und der Religion in Brasilien zunehmend verschwimmen. Ganz anders verhält es sich in Mexiko.

7. ¡Como México no hay dos! – Wie Mexiko, kein Zweites!

Esto, ¡ni Dios lo arregla!
(Das bringt nicht einmal Gott in Ordnung)
(Mexikanische Volksweisheit)

»Esto, ni Dios lo arregla«, sagt ein mexikanisches Sprichwort. Für die dortigen Protestanten ist dies kaum mehr als volkskatholischer Fatalismus; für Befürworter einer laizistischen Staats- und Gesellschaftsordnung vielleicht eine Ermutigung, Gott besser gleich außen vor zu lassen. Letzteres hat bis zu den 1990er Jahren gut funktioniert und schlägt sich im geringen protestantischen Bevölkerungsanteil von nur 7 % (Pew Research Center 2014b) nieder. Aufgrund streng laizistischer Gesetzgebung hat auch die Nähe zu den USA nicht zu einer dominanten Präsenz von Missionaren geführt. Die geografische Nähe bedingt vielmehr vor allem die Rolle des Landes für den Drogenhandel und trägt somit nicht nur zur hohen Homizidrate von 19 Personen pro 100.000 Einwohnern bei (gegenüber 3 in Chile, 7 in Nicaragua, aber 27 in Guatemala)¹ sondern auch zu verbreiteter Korruption und einer allgemeinen gesellschaftlichen Unsicherheit; zudem verstärkt die Drogen-Ökonomie die soziale Ungleichheit.² Diese Daten sind vor allem deshalb interessant, weil sie unmittelbar das Bedürfnis der Bevölkerung nach Ordnung, Verlässlichkeit und Gewaltlosigkeit plausibel machen. Dass mit diesem Wunsch allerdings eine religiös-politische Option verbunden ist oder gar eine Option für die protestantische Alternative zur katholischen Volksreligion, ist in Mexiko keineswegs klar. Die lange Tradition eines strengen Laizismus hat unterschiedliche Plausibilitäten geschaffen als es in anderen lateinamerikanischen Ländern, wie etwa Brasilien, oder auch in den USA der Fall ist.

Den Effekten der starken Laizität in Mexiko werden wir unten noch besondere Aufmerksamkeit widmen. Daneben besteht eine Besonderheit der religiösen Landschaft

1 Vgl. <http://hdr.undp.org/en/indicators/61006> (Zugegriffen 01.03.2019). USA und Deutschland zum Vergleich: 5 und 1.

2 Mexiko liegt im Ranking der Vereinten Nationen mit einem Ungleichheitskoeffizienten von 21 etwa bei Nicaragua (23) oder Brasilien (23), deutlich höher als Chile (15) oder Venezuela (17), aber deutlich niedriger als Guatemala (28). Das Maximum hält Niger (189), das Minimum Norwegen (1). Vgl. <http://hdr.undp.org/en/indicators/135006> (Zugegriffen 20.03.2019).

Mexikos in der regionalen Verteilung des protestantischen Bevölkerungsanteils. Der Atlas religiöser Diversität in Mexiko (De la Torre Castellano und Gutiérrez Zúñiga 2007; 2014; De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017) zeigt, dass die katholische Dominanz vor allem in den südlichen Staaten und entlang der Grenze zu den USA herausgefordert ist, und zwar durch Protestanten und Menschen ohne Religion. Diese regionale Verteilung ist nur von geringer Bedeutung, wenn es um die bundesweite Politik in der Hauptstadt geht, dennoch lohnt sich ein kurzer Blick auf die eigentümliche Verteilung.

Der Süden und Südosten repräsentiert den mesoamerikanischen Teil Mexikos mit deutlichen kulturellen Unterschieden zum Zentrum und zum Norden. Die Unterschiede liegen nicht zuletzt in der indigenen Bevölkerung, die zum großen Teil zur Ethnie der Maya gehört, wie auch die meisten *Indigenas* in Guatemala.³ Zum großen Teil handelt es sich hier um einen ethnischen Protestantismus, der stark in der lokalen Politik verwickelt ist, für die Politik in der Hauptstadt aber nur als gelegentlich genutztes Reservoir für protestantische Führungskräfte von Bedeutung ist. Der indigene Protestantismus in Chiapas ist in erster Linie eine Reaktion auf die von der Katholischen Kirche repräsentierte Dominanz der nicht-indigenen Bevölkerung. In zweiter Linie ist er aus innerdörflicher Opposition gegen konservative und mit der Katholischen Kirche verbundene indigene *Caziques* (Anführer) hervorgegangen. Durch entsprechende Verreibungen entstanden beispielsweise in San Cristóbal de las Casas neue Slums und protestantische Gemeinden und im Hochland ganze Dörfer mit mehrheitlich protestantischer Bevölkerung. Der weitgehend indigene Aufstand der zapatistischen Bewegung ab 1994 hat indes nur am Rande mit der religiösen Orientierung der Bevölkerung zu tun. Innerhalb der Katholischen Kirche war er allerdings insofern von Bedeutung als der Bischof von San Cristóbal, Monseñor Samuel Ruiz, als Mediator in diesem Konflikt und als einer der letzten großen Vertreter der Befreiungstheologie in Mexiko aufgetreten ist und sich viele Feinde in der mit den staatlichen Führungseliten seit 1992 eng kollaborierenden Bischofskonferenz gemacht hat.

Im Norden (Hernández Hernández 2013; 1996; Ramírez 2015) hat die Nähe zu den USA, wie wir unten noch sehen werden, zu Missionsaktivitäten und vor allem zu Verflechtungen durch Grenzverkehr geführt. Zudem war die Katholische Kirche nicht zuletzt wegen des staatlichen Laizismus in dem großen und dünn besiedelten Gebiet nur sehr schwach repräsentiert. Dementsprechend verbreiteten sich Pfingstkirchen in den Siedlungen entlang der Fernstraßen und Eisenbahntrassen für mexikanische Verhältnisse relativ schnell. Was deren gesellschaftliche Präsenz und politische Rolle angeht, ist der an Kalifornien angrenzende Nordwesten dynamischer als die Grenzgebiete zu Arizona, New Mexico und Texas. In Baja California bildeten sich denn auch einige wenige Organisationen heraus, die nach dem Modell der Formation MANAGEMENT agieren und für die Bundespolitik gewisse Bedeutung erlangten.

Generell gilt für Mexiko, dass religiöse Akteure gern zivile NROs gründen. Um laizistische Gesetzgebung zu umgehen und die Behörden hinter das Licht zu führen, kommt

3 Zum Protestantismus in Chiapas und generell im Süden siehe Arbeiten aus dem CIESAS in San Cristóbal de las Casas, Rivera Farfán 2007; Rivera Farfán und Juárez Cerdí 2007; siehe auch Cantón Delgado 1997; Garma Navarro 2002; Uribe Cortez 2015.

es sogar zum falschen Ausflagen von Megakirchen als nicht-religiösen Organisationen.⁴ Im Übrigen gilt auch für Mexiko – wenn auch in einem wesentlich engeren Rahmen als in Brasilien –, dass nicht jede Grenzüberschreitung religiöser Akteure in die Politik gesetzlich geahndet wird. Die öffentliche Kritik ist allerdings deutlich stärker. Akteure aus der Formation MANAGEMENT sind auch für die Entstehung des Partido de Encuentro Social (PES) verantwortlich, mit der sich die Partei Morena des aktuellen Präsidenten Andrés Manuel López Obrador (AMLO) im Wahlkampf zusammengeschlossen hat. Da der Protestantismus deutlich schwächer ist als in anderen lateinamerikanischen Ländern, hatten die protestantischen Organisationen historisch einen deutlich geringeren Handlungsspielraum. Das änderte sich mit einer Verfassungsänderung 1992 zu einem gewissen Grad. Jedenfalls stiegen damit die Möglichkeiten religiöser Organisationen, pragmatische Allianzen einzugehen.

Was die Bevölkerung als Ganze angeht, so ist sie hochreligiös, aber nicht im Blick auf Politik, sondern im Sinne einer sehr diversen Alltagsreligiosität (vgl. z.B. Suárez 2011). In Hinsicht auf Politik gilt immer noch der im Habitus der mexikanischen Bevölkerung tief verankerte Laizismus.

Was den Protestantismus im Besonderen betrifft, so steht er wie in anderen Ländern in einer Auseinandersetzung an zwei Fronten. Die jeweiligen Gegner sind allerdings deutlich stärker als in den meisten anderen Fällen. Die katholische Hierarchie ist zwar durch den Laizismus traditionell eingehegt, agierte aber nach der von Salinas de Gortari durchgeführten Verfassungsänderung von 1992 und darauf folgenden politischen Avancen in einem Pakt zwischen Bischöfen sowie politischen und wirtschaftlichen Führungskreisen – bis zum Besuch von Papst Franziskus. Der Laizismus unterwirft seit Langem die protestantischen Akteure einem für Lateinamerika und die USA ungewöhnlich starken Kontrollregime, das erst durch die Verfassungsänderungen von 1992 und 2013 durchlässiger geworden ist. Dies zwingt die protestantischen Organisationen allerdings auch dazu, ihre Interessen weniger stark religiös zu formulieren und zu begründen, sondern ihren Diskurs stärker an den der säkularen Öffentlichkeit anzupassen.

Umso mehr überrascht es, dass in dieser Gemengelage mit López Obrador ein Mann Präsident wurde, der aus einer adventistischen Familie stammt, bekennender Christ ist und gelegentlich im Diskurs Affinitäten zum Protestantismus erkennen lässt. In der säkularistischen Öffentlichkeit hat das für einige Aufregung gesorgt, nicht zuletzt weil mexikanische Journalisten aufgrund des verbreiteten Säkularismus im Allgemeinen wenig geübt sind im Umgang mit Religion. Die Einschätzung, AMLO sei der erste bekennende protestantische Präsident des Landes, ist wahrscheinlich richtig. Damit ist allerdings nicht gesagt, welcher Art der Einfluss dieser religiösen Orientierung auf die Politik ist; und es ist auch nicht gesagt, dass er tatsächlich der erste Präsident unter

4 In diesem Zusammenhang sei hier ein aktueller Skandal erwähnt. Der Führer der mexikanischen Organisation Luz del Mundo (Licht der Welt) Naasón Merarí Joaquín García wollte seinen 50. Geburtstag im Kulturpalast Bellas Artes feiern und hatte diese religiöse Veranstaltung als säkulare Kulturveranstaltung angemeldet. Das Kulturministerium sah sich hinters Licht geführt und reagierte vergrätzt. Vgl. Petersen Farah 2019; Beauregard 2019.

protestantischem Einfluss ist. Ein Blick auf Felipe Calderón ist in diesem Zusammenhang interessant. Unter den Beobachtern nehmen die besonnenen und im Bereich der Religion kenntnisreichen allerdings auch wahr, dass das Umfeld des Präsidenten AMLO durchaus säkular und laizistisch ist, ebenso wie der größte Anteil seiner politischen Aktivitäten. Die Frage stellt sich allerdings, wie der Laizismus nunmehr interpretiert wird. Steht eher die am französischen Modell angelehnte Interpretation der mexikanischen Revolution mit einem scharfen Antiklerikalismus und deutlicher Trennung von Staat und Kirche im Zentrum; oder wird der Laizismus nun ausgehend von der Religionsfreiheit verstanden und somit – bei aller Differenz – Offenheit für Kooperationen zwischen Staat und religiösen Organisationen signalisiert?⁵ Beide Fragen konzentrieren sich heute selbstverständlich auf die Politik der aktuellen Regierung, deren Präsidenten Andrés Manuel López Obrador ein besonderes Verhältnis zur Religion nachgesagt wird.

Diese Fragen bilden in der Tat auch den Rahmen, in dem die Entwicklung des Protestantismus und die Versuche protestantischer Akteure, die Politik des Landes zu beeinflussen, zu sehen ist.

7.1 Historische Perspektiven: Laizität, Revolution und politische Machthaber

Wenn die Voraussetzungen des Eintritts protestantischer Akteure in die Geschichte Mexikos auch ähnlich sind wie in anderen Ländern Lateinamerikas – die Kämpfe zwischen Liberalen und Konservativen –, so ist doch das Konfliktpotenzial größer (Garma Navarro 2018; Vásquez Palacios 2008; Suárez 2016; Hernández Hernández, De la Torre Castellanos und Gutiérrez Zuñiga 2016). Neben den Kämpfen um Unabhängigkeit sowie dem Verlust Guatemalas und anderer zentralamerikanischer Landstriche (1823) war der Überfall der USA 1846-48 mit dem Raub riesiger Landflächen im Norden zu verkraften. Dazu kam die gewaltsame Einsetzung (1864) des Habsburgers Maximilian, die dessen Erschießung (1867) zur Folge hatte, um so der laizistischen Verfassung von 1857 Geltung zu verschaffen. Ein Rückschritt – wie auch woanders des Öfteren – war die teilweise Rehabilitierung der Katholischen Kirche unter Porfirio Díaz (1876-1880, 1884-1911). Mit der mexikanischen Revolution wurde 1917 allerdings eine eherne Laizität festgelegt, die praktisch zum »juristischen Verschwinden«⁶ der Katholischen Kirche führte, die zwischen 1926 und 1929 gegen aufständische Katholiken in der *Guerra Cristera* mit einem hohen Blutzoll verteidigt werden sollte und daraufhin bis 1992 kompromisslos durchgesetzt wurde. Eine antiklerikale Laizität war somit für über 70 Jahre der Rahmen, in dem sich der Protestantismus in Mexiko einen bescheidenen Wirkungsraum in der Gesellschaft erarbeiten konnte.

5 Siehe das Interview mit dem Soziologen Bernardo Barranco: A.G. Rojas 2019.

6 Blancarte Pimentel (2019, 84-85) macht auf die Effekte der Verfassung von 1917, insbesondere des Artikels 130, aufmerksam.

7.1.1 Laizität und Religionsfreiheit

Laizität ist in Mexiko – dank Benito Juárez und, später, dank der mexikanischen Revolution – Staatsraison wie in keinem anderen Land Lateinamerikas.⁷ Nach der Niederlage im Raubkrieg der USA (1848) und in den Auseinandersetzungen des Krieges der Reform (Guerra de Reforma, 1858-1861) gelang es den Akteuren um Benito Juárez, die antiklerikalen Ansätze der Verfassung von 1857 mit neuen Gesetzen zu verschärfen. In dieser Verfassung war in Anknüpfung an die Verfassung von 1824 bereits Meinungsfreiheit vorgesehen, das (u.a. die Katholische Kirche betreffende) Verbot von Sondergerichtsbarkeit sowie die Einschränkung des Erwerbs von Immobilien durch Kirchen und ähnliche Organisationen. Die neuen Gesetze zwischen 1855 und 1874 griffen hart in die Rechte der nachkolonialen Katholischen Kirche ein und trennten sie gründlich vom Staat. Religiöse Gelübde verloren zivile Geltung; der Jesuitenorden wurden verboten; kirchliche Unternehmen mussten Häuser und Grundstücke veräußern; ein säkulares Zivilregister wurde aufgebaut; Pfarrei-bezogene Spenden und Zehnte wurden verboten; die Zivilehe wurde eingeführt und die religiöse Eheschließung für ungültig erklärt; das Friedhofswesen wurde säkularisiert; öffentliche religiöse Feiertage wurden verboten; staatliche Amtsträger durften nicht in ihrer Funktion an religiösen Feierlichkeiten teilnehmen; Feiern außerhalb von Kirchengebäuden wurden verboten; der katholische Nuntius und mehrere Bischöfe wurden des Landes verwiesen; kirchliche Krankenhäuser und Wohltätigkeitseinrichtungen wurden verstaatlicht; fast alle Klöster wurden aufgelöst; und vor allem wurden die kirchlichen Besitztümer verstaatlicht (12.7.1859). Zudem ließ das Gesetz über die Freiheit der Religionsausübung neben der Katholischen Kirche weitere religiöse Anbieter zu und stellte die Entscheidung zur Mitgliedschaft frei (4.12.1860). Diese Gesetze wurden 1873 in Verfassungsrang gebracht. Wenig später wurde diese Entwicklung insofern unterbrochen, als die Regierung von Porfirio Díaz (1876-1880 und 1884-1911) der Katholischen Kirche eine gewisse Toleranz entgegenbrachte. Mit der mexikanischen Revolution endete diese Phase einer *Entente Cordiale* zwischen staatlichem Machthaber und Katholischer Kirche definitiv. In der revolutionären Verfassung von 1917 wurden die älteren liberalen Verfassungsprinzipien erneut festgeschrieben. Aufs Ganze gesehen verschärfte die mexikanische Revolution zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Restriktionen für religiöse Organisationen. Politische Äußerungen religiöser Akteure wurden strikt untersagt, Mönchsorden blieben verboten, Kirchen wurden nicht als juristische Personen anerkannt und durften keinen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen erteilen. Diese Praxis interpretierte die Laizität des Staates nicht vornehmlich als Religionsfreiheit und Pluralität, sondern ganz strikt als Freiheit staatlichen Handelns und politischer Debatten von religiöser Einmischung. Diese Einschränkungen provozierten einen katholischen Aufstand. Die *Guerra Cristera* (1926-1929) blieb allerdings erfolglos und führte als Reaktion vielmehr zu einer

7 ...außer vielleicht noch Uruguay. Vgl. zum Folgenden: Blancarte Pimentel 2018b ; 2019, mit einer fulminanten Verteidigung der liberalen laizistischen Republik. Garma Navarro 2019; De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017; Lara Bravo 2015. Mit dem Entwurf einer Laizität im Spannungsfeld zwischen (religiösem) Populismus und Neo-Jacobinismus siehe Gaytán Alcalá 2016.

Verschärfung der Bestimmungen und das zusätzliche Verbot von religiös ausgewiesenen Parteien.

Bis 1992 bleiben diese Bestimmungen in Kraft. Unter Carlos Salinas de Gortari, einem strammen Mitglied des Partido Revolucionario Institucional (PRI), diktierte ein neues Religionsgesetz veränderte Bestimmungen.⁸ Religiöse Organisationen, auch die Katholische Kirche, wurden nun als *Asociación Religiosa* (AR) mit juristischer Persönlichkeit versehen, allerdings nur auf Antrag und nach eingehender Prüfung. Dadurch können sie nun wieder Eigentum und Mittel zur Verbreitung ihrer Botschaft besitzen. Das zog auch eine Steuerbefreiung in Bezug auf eingenommene Spenden sowie Verkäufe religiöser Artikel (etwa Bücher) nach sich, wenn mit Letzterem keine Gewinne erzielt wurden. Die Steuerprüfung entfiel hingegen nicht. Die Steuerbefreiung kann hier, wie auch sonst, als ein nicht unwesentlicher Beitrag des Staates zur Stärkung und Ausbreitung religiöser Organisationen gesehen werden. Zugleich wurde mit der neuen Gesetzgebung das Verbot der politischen Äußerungen gelockert; allerdings kommt religiösen Funktionsträgern noch immer kein passives Wahlrecht zu. Sehr wichtig ist auch, dass der Artikel 16 religiösen Assoziationen und Funktionsträgern (sowie deren Vertretern) den Besitz und die Verwaltung von Konzessionen sowie Installationen von Massenmedien wie Radio, Fernsehen oder sonstige Arten von Telekommunikation verbietet. Druckschriften dürfen dagegen verbreitet werden. Im Vergleich zur religiös-politischen Praxis in Brasilien kann diese Regelung nur als ein wichtiger Beitrag zum Fortbestand einer rational-säkularen Debatte in der Politik gewertet werden. Allerdings sind Internet und soziale Medien nicht berücksichtigt – was die aktuelle Lage faktisch verändert.

Der katholische Religionssoziologe Hugo José Suárez sieht in Salinas' Initiative einen Schachzug, um eine enge Kooperation zwischen staatlichen und wirtschaftlichen Akteuren mit katholischen Bischöfen ins Leben zu rufen, die die Macht aller dreier Lager sichern sollte. Diese Strategie funktionierte besonders gut unter den Regierungen der rechtsgerichteten und kirchenfreundlichen Partido Acción Nacional (PAN, Partei Nationale Aktion) mit den Präsidenten Vicente Fox und Felipe Calderón. Vor allem Calderón zeigte erstaunliche Offenheit auch gegenüber Neopentekostalen und deren Versuchen, direkten Einfluss auf die Politik zu nehmen. Das besagte Bündnis wurde von Papst Franziskus anlässlich seines Mexiko-Besuches 2016 öffentlich missbilligt und von Präsident López Obrador aufgekündigt.

Angesichts der politisch-religiösen Liberalisierung und Bündnispolitik kam es gegen Ende der Regierung Calderón auch zu Initiativen für Verfassungsänderungen. 2012 wurde mit der Reform des Artikels 40 der Verfassung ganz explizit klargemacht: Mexiko ist eine *laizistische* Republik.⁹ Roberto Blancarte (Blancarte Pimentel 2019, 11, 98ff.) macht darauf aufmerksam, dass die Laizität hier an die Staatsform der Republik geknüpft ist. Das heißt, dass hier republikanische Werte – im historischen Sinne – bestä-

8 Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, 15.07.1992, letzte Reform am 17.12.2015 (Presidencia de la República [Salinas] 1992).

9 Das Adjektiv »*laica*« wurde zur Definition des mexikanischen Staates hinzugefügt; und das Substantiv »*república*« definiert die Staatsform. Siehe zur Verfassungsänderung 30.11.2012, Art. 40: Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión 1917.

tigt werden, wie Freiheit und Gleichheit statt Ständeordnung, Demokratie statt Monarchie oder Autoritarismus, und in Mexiko auch die föderale Ordnung. Im Rahmen dieser laizistischen Ordnung obliegt die Aufsicht über die Praxis religiöser Assoziationen nicht den Gerichten, sondern der Exekutive: der mächtigen Secretaría de Gobernación (SEGOB), dem Innenministerium.¹⁰ Das schränkt den Spielraum für Grenzverletzungen zwischen Kirche und Staat, Religion und Politik deutlich ein.

Zudem verabschiedete das Abgeordnetenhaus schon im Dezember 2011 eine Reform des Artikels 24 der Verfassung, die im Juli 2013 unter Präsident Peña Nieto in Kraft trat. Es wurde verboten, religiöse Veranstaltungen für »politischen Proselytismus und Propaganda« zu missbrauchen.¹¹ Es wäre interessant zu wissen, ob und in welchem Maße die politisch-religiösen Unternehmungen des Präsidenten Calderón diese Änderung veranlasst haben. Eine weitere Änderung des Artikels 24 fügte der Religionsfreiheit noch die Freiheit »ethischer Überzeugungen und des Gewissens« hinzu. Damit ist geklärt, dass auch andere Überzeugungen als die religiösen – beispielsweise sexuelle Überzeugungen – ihr Existenzrecht haben und dass sie nicht von religiösen Akteuren im Genuss der Religionsfreiheit mit religiösen Argumenten infrage gestellt werden dürfen.

Alles in allem wurde die Laizität des Staates in Mexiko über lange Zeit penibel aufrecht gehalten, selbst wenn sie durch den auf Salinas zurückgehenden Pakt aufgeweicht wurde. Um es noch einmal zu sagen: Die Laizität in Mexiko beruht auf einer in der Verfassung garantierten, strikten und lange durchgehaltenen Trennung von Kirche und Staat. Die Freiheit der ethischen Überzeugungen hat ihre Grenzen am Artikel 24 der Verfassung, der seit 2013, wie gesagt, zusätzlich feststellt, dass »niemand die öffentlichen Veranstaltungen, die diese Freiheit zum Ausdruck bringen, für politische Ziele missbrauchen darf«. Wir folgen Blancarte in seinem Urteil, dass im mehrheitlichen Verständnis von Laizität in Mexiko die Religionsfreiheit der Trennung von Staat und Kirche sowie von Politik und Religion strikt untergeordnet ist. Beispiele für diese Konzeption sind die Verbote von öffentlich inszenierten religiösen Veranstaltungen (außer in gesetzlich geregelten Ausnahmefällen) und von der offiziellen Teilnahme öffentlicher Funktionäre an religiösen Zeremonien. Beide Gesetze sind in der Vergangenheit immer wieder einmal gebrochen worden, und man könnte eine gewisse Erosion der Trennungsvorschriften in der politischen Praxis vermuten. Präsident Fox (PAN) hat mit der Jungfrau von Guadalupe und dem Kruzifix seine Präsidentschaftskampagne bestritten und den Ring Johannes Pauls II. geküsst; Präsident Calderón hat enge Beziehungen zu einer Gruppe der Formation MANAGEMENT gepflegt; und Präsident Peña Nieto hat die Eucharistie von Papst Franziskus empfangen. Allerdings sind im Vergleich zu Brasilien oder Guatemala diese Handlungen auf der Ebene des Staatsoberhauptes als Ausnahmen erkennbar. Um die Mauer zwischen Staat und Kirche in Mexiko zu Fall zu bringen, dürfte noch einige Anstrengung nötig sein.

10 Die Dirección General de Asociaciones Religiosas (Generaldirektion für religiöse Vereinigungen): www.gobernacion.gob.mx/es_mx/SEGOB/Direccion_General_de_Asociaciones_Religiosas (Zugegriffen 08.12.2020).

11 Siehe die Reform des Artikels 24 vom 19.07.2013: Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión 1917. Vgl. Blancarte Pimentel 2018, 322.

Damit ist freilich nicht in Abrede gestellt, dass die mexikanische Bevölkerung hoch religiös ist. Sie ist dies vor allem im Sinne der katholischen Volksreligion. Aber diese Praxis ist allenfalls indirekt politisch, wenn sie Menschen von einer Politisierung fernhält; sie ist vielmehr vor allem auf die Notwendigkeiten des Alltags gerichtet. Die politische Abstinenz der Volksreligiosität bestätigt eher, dass in Mexiko nicht nur Staat und Kirche, sondern auch Politik und Religion voneinander getrennt sind. Diese Bedingungen wirken sich auch auf den Protestantismus aus, der – bis auf die Teilnahme von liberalen Historischen Protestanten im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert in der revolutionären Bewegung (Bastian 1994) – an der Gestaltung des Alltagslebens seiner Klientel orientiert blieb und allenfalls erst in den letzten zwei Jahrzehnten um politische Einflussnahme bemüht ist. Im Übrigen ist die Kombination von Laizität und Religionsfreiheit als ein Habitus religiöser Toleranz in Mexikos Bevölkerung weit verbreitet. Renée de la Torre und Cristina Gutiérrez verweisen darauf, dass »the majority of the survey respondents – regardless of their creed – believe that the member of any religious group should have the same rights as all other citizens« (De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017, 191).

7.1.2 Historischer Protestantismus und Nationalisierung

Es verwundert nicht, dass die ersten protestantischen Missionsaktivitäten aus den USA wegen der geografischen Nähe im nördlichen Grenzgebiet stattfanden.¹²

Unmittelbar nach dem US-amerikanischen Landraub und der Neufestsetzung der Grenze am Rio Grande begann die presbyterianische Missionsarbeit 1852 von Brownsville, TX, aus. Entsprechend dem zivilisatorischen Programm des Kulturprotestantismus eröffnete die leitende Missionarin Melinda Rankin protestantische Schulen in Matamoros und Monterrey. Wie in anderen lateinamerikanischen Ländern auch, waren die Aktivitäten der Protestanten den Liberalen willkommen als Gegengewicht zur Katholischen Kirche und deren Opposition gegen die Verfassung von 1857. In diesem gesellschaftlichen Kontext etablierten mehrere historisch-protestantische Kirchen ihre Arbeit in Mexiko: die Society of Friends (Quakers) in Matamoros, 1871; das American Board of Commissioners for Foreign Missions (Kongregationalisten) in Guadalajara, 1872, und Monterrey, 1873; die Northern Presbyterian Church in Mexiko-Stadt, 1872, sowie in Zacatecas, San Luis Potosí und Guanajuato; und die Southern Presbyterians in Matamoros, 1874. Nebenbei bemerkt, schlugen sich die durch den Bürgerkrieg bedingten Spaltungen zwischen nördlichen und südlichen Kirchen in den USA in der Mission nieder, ebenso wie das Interesse der mexikanischen Regierung an einem Gegengewicht gegen die katholische Hierarchie. So begannen 1872 sowohl die Methodist Episcopal Church (North) als auch die Methodist Episcopal Church (South) ihre Arbeit in Mexiko-Stadt. Dazu kauften sie Gebäude, die die Regierung vorher von der Katholischen Kirche konfisziert hatte. Während der Regierung von Porfirio Díaz änderte sich die Lage für die

12 In der folgenden Darstellung werden die religiösen Akteure im Süden des Landes nicht berücksichtigt, da sie von den nationalen Entscheidungsstrukturen weitgehend abgekoppelt sind. Holland 2009; Vásquez Palacios 2008; Freston 2001, 200ff.; Ramírez 2015; Schäfer 2020a, 141ff. mit weiterer Literatur.

protestantischen Kirchen tendenziell, da die katholische Hierarchie neue Spielräume gewann und beispielsweise 1895 mit der Krönung der Jungfrau von Guadalupe sich selbst in der Volksreligiosität verankerte.

Ähnlich wie der Protestantismus in Brasilien hatte auch der mexikanische eine frühe Tendenz zur Nationalisierung. Das hatte allerdings weder dieselben Gründe noch Effekte. Vor allem waren die mexikanischen Pastoren nicht in der lokalen Politik verankert, sondern wurden durch die laizistische Verfassung gerade von der Politik ferngehalten. Auch war die Zahl der Missionare nicht gering und ohne Einfluss: Während der Regierungszeit Porfirio Díaz' – des »Porfiriato« – kamen noch mindestens zwei wichtige protestantische Organisationen aus den USA nach Mexiko: die Young Men's Christian Association (YMCA, 1902) und die Church of the Nazarene (1903). Allerdings kamen in Mexiko zwei besondere Faktoren zusammen: erstens, die verbreitete Antipathie gegen die USA wegen des Krieges 1848 sowie, zweitens, die Beschränkungen für ausländischen Klerus, die ursprünglich gegen die Katholische Kirche gerichtet waren, aber auch auf die Protestanten Anwendung fanden. Beides förderte eine Tendenz zur Nationalisierung der Kirchen. Die erste protestantische Konferenz in Mexiko fand bereits 1897 statt: die Asamblea General Evangélica (Evangelische Generalversammlung) in Mexiko-Stadt. Hier ging es um Abstimmung in Organisationsfragen und Bibelübersetzung; und es herrschte eine Stimmung gegen Missionare aus den USA. Die erste nationale Gründung eines denominationalen Dachverbandes von 13 Kirchen erfolgte bereits 1903 mit der Convención Nacional Bautista de México (Nationale baptistische Konvention Mexikos). Insgesamt gesehen waren mexikanische Kirchengründungen schon in dieser Zeit viel häufiger als dies beispielsweise in Guatemala, anderen zentralamerikanischen Ländern oder Kolumbien, Venezuela und Peru der Fall war.

7.1.3 Pfingstler, Evangelikale und die Revolution

In die Zeit kurz vor die Revolution fiel die Gründung der ersten mexikanischen Pfingstkirche, und zwar als Resultat mexikanischer Migration. An dem für die Pfingstbewegung zentralen Azusa-Street-Revival in Los Angeles (ab 1906) beteiligten sich mexikanische Immigranten. Eine von ihnen, Romana Carbajal de Valenzuela – bekannt und verehrt als Romanita – kehrte zurück nach Mexiko und gründete 1914 eine erste Gruppe in Villa Aldama, Chihuahua. Die Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ, Apostolische Kirche des Glaubens an Jesus Christus) (Torres Alvarado 2014; López Torres 1999; Ramírez 2015) wurde eine vor allem im Norden weit verbreitete, theologisch sehr konservative Pfingstkirche, die klar der Formation JENSEITSHOFFNUNG zugeordnet werden kann. Der Begriff des Apostolischen bezieht sich hier nicht auf einen apostolischen Autoritarismus, wie er in einigen Neopfungstkirchen gepflegt wird, sondern auf die Originalität der Botschaft, die dem Anspruch nach der Botschaft der biblischen Apostel treu bleiben soll. Neben anderen Pfingstkirchen profilierte sich die IAFCJ als ein Muster für Kirchengründung und Gemeindeentwicklung unter Bedingungen von Migration (s. De la Luz García 2010, 51ff.; López Torres 1999, 23ff.); zudem begann sie schon in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts mit eigener Mission in Zentralamerika. Vor allem aber steht die Kirche für theologischen Konservatismus und Distanz zur Politik.

Das traf bei weitem nicht für alle (meist pfingstlichen) Kirchengemeinden zu, die im Norden entlang der Eisenbahntrassen und Fernstraßen entstanden. Der ländliche Flügel der mexikanischen Revolution um Zapata fand Unterstützung bei diesen Gläubigen. Der vorwiegend städtische Historische Protestantismus war ebenfalls stark in der Unterstützung der (anti-katholischen) Revolution involviert, allerdings eher auf Seiten Carranzas und hatte Interesse an einem sozialen Kapitalismus (Vásquez Palacios 2008, 38). Carranza schätzte den intellektuellen Beitrag der gebildeten Historischen Protestanten. Drei Protestanten stiegen zu Gouverneuren auf, und es gab Vorstöße für protestantischen Unterricht an öffentlichen Schulen. Mit der laizistischen Verfassung und deren Anwendung verlor sich über die Zeit allerdings der politische Einfluss der Historischen Protestanten (Freston 2001, 202-203). Die US-Missionare reagierten auf die Revolution, indem sie mit Beginn der Kämpfe mehrheitlich Mexiko verließen und erst nach 1927 zurückkehrten. Der Einfluss von evangelikalen Kirchen und deren Interesse an Proselytismus wurde nun stärker. Öffentlich wahrgenommen wurde der Protestantismus entsprechend der gesetzlichen Einschränkungen allerdings kaum.

Ähnlich wie auf der panamerikanischen Missionskonferenz in Panama 1916 wurde auch in Mexiko der Versuch unternommen, auf einer Konferenz das mexikanische Territorium unter verschiedene Organisationen aufzuteilen. Der Effekt war allerdings, dass lokale Kirchenmitglieder gegen ihre Zwangsversetzung in andere Denominationen Sturm liefen – und damit sowohl lokales Selbstbewusstsein als auch religiöse Diversität eher verstärkt wurden. Die Diversität des Feldes verstärkte sich in nach-revolutionären Zeiten zudem durch neue mexikanische Gründungen und neue Missionen. Die wichtigste mexikanische Gründung dürfte Luz del Mundo (1936) in Guadalajara sein, eine Abspaltung der IAFCJ mit einem sehr eigenwilligen Programm, das von den meisten Beobachtern allenfalls als »para-christlich« wahrgenommen wird. Wir werden nicht weiter Bezug auf diese Organisation nehmen.¹³

1920 kam die Adventistische Kirche nach Mexiko, der der aktuelle Präsident López Obrador in seiner Jugend angehört hat. In seiner frühen Form – die »Millerites« in den USA ab ca. 1835 – war diese Bewegung stark prämillenaristisch und erwartete die Wiederkunft Christi noch vor 1850. Im Laufe der Zeit waren die Frucht der Enttäuschung sowohl einerseits Spaltung als auch, andererseits, die Etablierung als eine »normale« evangelikale Kirche unter anderen, wenngleich mit einer besonders starken Betonung von Moralität und gemeindlichem Kommunitarismus. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Habitus des Präsidenten durch eine jugendliche Mitgliedschaft in dieser Bewegung geprägt ist. Das heißt dann zwar Moral, Austerität und kommunitaristisches Denken; es deutet aber gerade nicht auf ein theokratisches Programm hin, welches man bei einigen wenigen Akteuren – etwa der Casa sobre la Roca (Haus auf dem Felsen) im Hintergrund des Partido Encuentro Social – durchaus wahrnehmen kann.

13 Die Berücksichtigung von Luz del Mundo müsste konsequenterweise noch weitere para-christliche Organisationen in die Beobachtung einbeziehen und so das Sample über Gebühr erweitern. Dennoch sei erwähnt, dass die Organisation auf lokaler und regionaler Ebene Lobbying betreibt, etwa mit Freimaurern und säkularistischen Organisationen zusammen gegen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen (De la Torre, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017).

Es dürfte der räumlichen Nähe Monterreys zu den USA geschuldet sein, dass die Assemblies of God dort bereits 1917 eine Gemeinde gründeten; und dem mexikanischen Nationalismus – bzw. der Abneigung gegen die USA –, dass bereits 1920 mit der Iglesia de Dios en la República Mexicana (Kirche Gottes in der mexikanischen Republik)¹⁴ die erste Abspaltung erfolgte. Wie generell in Lateinamerika und der Mobilisierungsdynamik des US-Protestantismus folgend, begannen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch in Mexiko große evangelikale und pfingstliche Missionen ihre Arbeit – immer unter strenger Kontrolle des Innenministeriums: Church of God (Cleveland), 1932 in Sonora; The Salvation Army, 1934; Wycliffe Bible Translators (Summer Institute of Linguistics, 1935); Pentecostal Church of God, 1942; International Church of the Foursquare Gospel, 1943; World Mission Prayer League, 1943; Church of God of Prophecy, 1944; Evangelical Methodist Church (1946); Church of God (Anderson, 1946); und Mission Aviation Fellowship, 1946. Größere nationale Gründungen in der Zeit waren u.a. die Iglesia Cristiana Interdenominacional (Interdenominationale christliche Kirche), 1927;¹⁵ Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (MIEPI, 1930, Bewegung unabhängige pfingstlich-evangelikale Kirche).¹⁶ Wie in anderen Ländern war der evangelikale Einsatz hoch, fruchtete aber in Mexiko nur wenig wegen der Verankerung der Alltagsreligion im Volkskatholizismus und aufgrund der der strengen antiklerikalen Gesetzgebung. Der laizistische und nationalistische Schub, den diese Politik unter Präsident Lázaro Cárdenas ab 1934 nahm, traf durch die Verstaatlichung kirchlichen Grundeigentums per Dekret vor allem die Katholische Kirche, blieb aber auch auf protestantische Missionare nicht ohne Wirkung. Cárdenas sendete weitere klare Signale für seine an der mexikanischen Revolution orientierte Politik: an die USA durch die Verstaatlichung der Ölindustrie; an die Oligarchie durch eine umfangreiche Agrarreform. Die Reaktion des Vatikans auf die Konfiskation kirchlicher Güter zielte darauf, das in dieser Lage noch Mögliche zu tun. Eine Enzyklika von 1937 empfahl der mexikanischen Kirche, Sozialdienst zu leisten, um sich der staatlichen Politik anzupassen und dadurch möglicherweise Vorteile zu erlangen. Dass sich der Nachfolger Cárdenas', Manuel Ávila Camacho, ungewöhnlicherweise zum katholischen Glauben bekannte, gab der Katholischen Kirche wieder etwas mehr Spielraum; unter anderem für die Gründung der reaktionär-katholischen Kaderorganisation Legionarios de Cristo (Legionäre Christi) 1941 unter dem Führer Marcial Maciel.

In dieser unter vielen Hinsichten spannungsreichen Lage nahm die protestantische Präsenz leicht zu, was zu allergischen Reaktionen der ohnehin gebeutelten Katholiken führte. Protestanten wurden vor allem auf dem Land zunehmend verfolgt. 1946 gaben die Asambleas de Dios zum ersten Mal den Tod von 59 Mitgliedern aufgrund von Verfolgung bekannt (Angriffe mit Machete, Schusswaffen, Knüppeln oder Steinen). Wenn die Verfolgungen auch nach den 1950er Jahren abnahmen, kommt es auch heute noch gelegentlich zu Übergriffen, die selbstverständlich nicht nur mit der religiösen Orientierung zu tun haben, sondern meist auch mit lokalen politischen Machtkämpfen.

14 <https://www.idrmar.net/index.html> (Zugegriffen 20.03.2019).

15 <http://iciar.org/> (Zugegriffen 20.03.2019).

16 <https://www.miepi.com/1.omiepi.html> (Zugegriffen 20.03.2019).

In den Jahren von 1950 bis 1980 kamen noch weitere 94 protestantische Missionen nach Mexiko. Viel änderte sich allerdings für die Evangelikalen und Pfingstler in diesem Zeitraum nicht. Das Wachstum der Gruppierungen war weiterhin langsam, und die staatlichen Einschränkungen im Blick auf öffentliche Auftritte und Medien konzentrierten die religiösen Verrichtungen auf das Innere der Kirchenräume. 1960 verstaatlichte Präsident López Mateos die Elektrizitätswerke und machte damit deutlich, dass sich auch an der korporatistischen Sozialdemokratie der PRI wenig ändern würde. Dasselbe galt für ihren antikerikalen Laizismus.

7.1.4 Ökumenische Aktivitäten

In den 1960er Jahren gewannen ökumenische Beziehungen weltweit nicht zuletzt durch die Aktivitäten des Weltkirchenrates unter Historischen Kirchen eine gewisse Attraktivität. Sie trugen bei zu einer Schärfung des Profils gegenüber den quantitativ stärkeren Evangelikalen und Pfingstkirchen. Man kann generell unterscheiden zwischen einer interkonfessionellen Ökumene mit der Katholischen Kirche und Zusammenschlüssen verschiedener protestantischer Kirchen zu bestimmten Zwecken.

Ein erstes offizielles Treffen interkonfessioneller Ökumene fand 1967 zwischen Vertretern der Bischofskonferenz und verschiedener protestantischer Kirchen in den Räumen der deutschen lutherischen Gemeinde Buen Pastor statt. Es kamen Anglikaner, Baptisten, Apostolische, Methodisten, Friends, Pfingstler und andere, übrigens auch Adventisten; Vertreter der aschkenasischen und der sephardischen Synagogen waren ebenfalls dabei. Aus diesem Impuls heraus entwickelten sich einige kleinere Gesprächsforen interkonfessioneller Ökumene, die auch heute zum Teil fort dauern. Zu nennen wäre hier die offizielle katholische Comisión de Ecumenismo de México (Kommission für Ökumene von Mexiko),¹⁷ die Vertreter Historischer Kirchen zu Gesprächen und liturgischen Feiern für die Einheit der Christenheit einlädt, Jugendtreffen organisiert und Ähnliches. Einen etwas weiteren, weil interreligiösen Aktionsradius hat ein offizielles Organ der Bischofskonferenz, die Comisión Episcopal para el Diálogo Interreligioso y Comunion (Bischöfliche Kommission für interreligiösen Dialog und Gemeinschaft).¹⁸ Eine ökumenische Organisation mit protestantischen (Lutheraner, Presbyterianer und eine evangelikale Kirche), orthodoxen und katholischen Partnern ist das Consejo Ecu­menico de México (Ökumenischer Rat Mexikos).¹⁹ Diese Organisation bietet Sommer­schulen zum Thema »Ökumene« und gemeinsam mit den katholischen Universitäten Iberoamericana und LaSalle ein gleichnamiges Diplom. Eher von der Basis her organisiert ist das Foro Intereclesiástico Mexicano (Mexikanisches zwischenkirchliches Forum).²⁰ Das Forum bemüht sich, ein harmonisches Zusammenleben der Konfessionen

17 <https://es.catholic.net/op/articulos/17651/cat/702/comision-de-ecumenismo-de-mexico.html#modal> (Zugegriffen 22.07.2019).

18 <https://www.cem.org.mx/comisionDialogo.php> (Zugegriffen 22.07.2019).

19 <http://consejoecumenicodemexico.org/consejo-ecumenico-de-mexico/> (Zugegriffen 22.07.2019); siehe auch Villa Roiz 2019.

20 <https://www.facebook.com/pg/Foro-Intereclesi%C3%A1stico-Mexicano-AC-452112524841050/about> (Zugegriffen 22.07.2019).

und Religionen im Interesse von »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Gerechtigkeit« zu fördern. Was Politik betrifft, ist das Forum orientiert am laizistischen Programm des mexikanischen Staates.

Im Protestantismus wurde ein wichtiger ökumenischer Schritt 1964 mit der Gründung der Comunidad Teológica (Theologische Gemeinschaft) und dem Aufbau eines Studienzentrums im Stadtteil San Angel der Hauptstadt getan. In Kooperation zwischen Baptisten, Methodisten, Presbyterianern und später auch Lutheranern wird theologische Ausbildung für Studierende aus Mexiko und anderen lateinamerikanischen Ländern angeboten. In den 1980er und frühen 1990er Jahren beteiligte sich diese Organisation an ökumenischen Aktivitäten wie der internationalen Versammlung ökumenisch orientierter protestantischer Kirchen²¹ in Oaxtepec, 1978, auf der die Gründung des Lateinamerikanischen Kirchenrats (Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI) beschlossen wurde. Zudem wurden Kontakte gehalten zum befreiungspädagogischen Centro Intercultural de Documentación (CIDOC, Interkulturelles Dokumentationszentrum) unter der Leitung von Iván Illich, Cuernavaca, sowie zur befreiungstheologischen Arbeit des Bischofs von Cuernavaca, Mons. Sergio Méndez Arceo. In der Comunidad Teológica waren in den 1980er Jahren Befreiungstheologen wie der Katholik Raul Vidales und der Baptist Jorge Pixley tätig sowie der Historiker Jean Pierre Bastian. In den Jahren der zentralamerikanischen Kriege gingen viele, nicht zuletzt kirchliche Intellektuelle von Zentralamerika nach Mexiko ins Exil, was die Theologen der Befreiung zu einer politischen Solidarisierung »von unten« motivierte. Heute existiert die Comunidad Teológica weiterhin als theologisches Ausbildungszentrum ökumenischer Ausrichtung, allerdings mit deutlich niedrigerem Profil.²²

Zudem bildeten sich kleinere ökumenisch orientierte Initiativen in verschiedenen historischen Kirchen, wie beispielsweise 1999 das Centro Basilea de Investigación y Apoyo, A.C. (Zentrum Basilea für Forschung und Unterstützung)²³ oder das pfingstliche Centro para el Estudio de la Religión en Latinoamérica, A.C. (CERLAM, Zentrum zur Erforschung von Religion in Lateinamerika) unter der Leitung von Adoniram Gaxiola aus der IAFCJ. Beide Organisationen arbeiten als *Asociación Civil* (Zivile Vereinigung), was es den Leitern gestattet, zu politischen Fragen Stellung zu nehmen.

Eine weitere ökumenisch orientierte Organisation, das Centro de Estudios Ecueménicos (Zentrum für Ökumenische Forschung)²⁴ wurde 1968 gegründet, in expliziter Reaktion auf das Massaker von Tlaltelolco, bei dem Regierungstruppen in eine Menge protestierender Studenten schossen und mehr als hundert Demonstranten töteten. Unter dem Eindruck des Zweiten Vatikanums mit seinen Impulsen für soziale und politische Verantwortung der Christen gründete der deutsche lutherische Pfarrer Rolf Lahusen das Zentrum zunächst als einen Raum interkonfessioneller Begegnung und Kooperation. In der Etappe zwischen 1984 und 1997 stand allerdings – ganz im Gegensatz zur Ver-

21 Unidad Evangelica Latino Americana (UNELAM), eine vorläufige Kommission mit dem Auftrag, verbindliche Strukturen für den ökumenisch orientierten Protestantismus in Lateinamerika zu entwickeln. Schilling 2016, 43ff.

22 www.comunidadteologica.org.mx/nosotros.php (Zugegriffen 20.07.2019).

23 <https://www.facebook.com/Centro-Basilea-de-Investigaci%C3%BA3n-y-Apoyo-AC-127702857353261/> (Zugegriffen 20.03.2019).

24 <https://estudioecumenicos.org.mx/> (Zugegriffen 20.07.2019).

fassung der Republik – die »politische Beteiligung der Christen« auf dem Programm. Die Verfassung sollte sich 1992 etwas ändern. Besondere Effekte auf die ökumenische Bewegung in Mexiko hatte das nicht. Sie blieb klein und ist weitgehend bedeutungslos für die offizielle Politik. Dementsprechend ist nur eine mexikanische Kirche, die seit 1871 dort tätige Iglesia Metodista de México (Methodistische Kirche von Mexiko),²⁵ Mitglied im Weltrat der Kirchen.

Mit dem Interreligiösen Rat von Chiapas (Consejo Interreligioso de Chiapas)²⁶ sei hier wegen ihrer politischen Bedeutung noch eine regionale Initiative im Süden des Landes genannt. Chiapas ist stark von sozialen Konflikten geprägt, die sich häufig entlang religiöser Demarkationslinien entladen. Um dem durch Verständigung, Aufklärung und Mediation entgegenzuwirken, ist 1992 – zu Zeiten des Bischofs Samuel Ruiz – der Rat ins Leben gerufen worden. Seine Zusammensetzung ist eher interkonfessionell als interreligiös und repräsentiert eingetragene Religiöse Vereinigungen (Asociaciones Religiosas, A.R.): Neben der katholischen Diözese und dem Sekretär der staatlichen Religionsbehörde (!) gehören dem Rat Vertreter unter anderen der folgenden Konfessionen an: Presbyterianer, Baptisten, Adventisten, Nazarener, Asambleas de Dios und Mormonen. Der Rat vermittelt und nimmt Stellung auch bei konkreten Übergriffen. Wie in Mexiko weitgehend üblich, beruft er sich rechtlich und in seinem Diskurs weniger auf religiöse Prämissen als auf die in der Deklaration der Menschenrechte kodifizierte Religions- und Meinungsfreiheit.

7.1.5 Die Reformen von 1992

Die Aktivitäten des Interreligiösen Rates von Chiapas, ebenso wie die Vermittlung des katholischen Bischofs Samuel Ruiz im zapatistischen Konflikt, stellen aus einer schwierigen und gewaltgeladenen Lage heraus durch die praktische Aktion – nicht prinzipiell – die strikte laizistische Trennung zwischen Politik und Religion in Frage. Mit gänzlich anderer Motivation und dem Ziel prinzipieller, rechtlich festgeschriebener Veränderungen machte sich Präsident Salinas de Gortari Anfang der 1990er Jahre an der Mauer zwischen Staat und Kirche zu schaffen. Zunächst reaktivierte er 1991, ein Jahr vor der Reform der Religionsgesetzgebung, die lange abgebrochenen diplomatischen Beziehungen mit dem Vatikan. Vermutlich kamen bei dieser Entscheidung und der für die Reform des Religionsrechts verschiedene Motive zusammen. Es gibt Spekulationen, dass die angestrebte Aufnahme in das Freihandelsabkommen NAFTA eine mildere Kirchenpolitik verlangte. Hugo José Suárez betont, dass Salinas sicher auch an einer Allianz zwischen religiösen, ökonomischen und staatlichen Machteliten gelegen war.

Renée de la Torre und Cristina Gutiérrez fassen die administrative Zielsetzung der neuen Politik wie folgt zusammen.

25 <https://www.oikoumene.org/es/member-churches/methodist-church-of-mexico> (Zugegriffen 22.07.2019).

26 <https://elobservadorenlinea.com/2016/11/libertad-religiosa/>. (Zugegriffen 23.07.2019) Auch: <http://www.elheraldodechiapas.com.mx/local/sacerdotes-y-pastores-unidos-contrala-intolerancia-religiosa-2687476.html>; <https://oyechiapas.com/estado/san-cristobal/34342-celebran-25-anos-del-consejo-interreligioso-de-chiapas.html> (Zugegriffen 23.07.2019).

»First and foremost, the new policies aim to protect secularism (though without anticlericalism), affirming the autonomy of both church and state. On the other hand, the new law has acknowledged the right to religious diversity, establishing a registry of religious associations and a department entrusted with overseeing them. This created a relationship between the state and different congregations, facilitating administrative procedures for the associations and also providing legal counsel and human rights defense in cases of interreligious conflict.« (De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017, 182)

Für die protestantischen Kirchen laufen die Reformen somit auf die Möglichkeit eines offiziellen Status und auf gesetzlich geschützte Operationen hinaus; zugleich aber auch auf Einschränkungen. Das neue staatliche Büro für religiöse Angelegenheiten, die Dirección General de Asociaciones Religiosas, verleiht religiösen Akteuren die juristische Persönlichkeit durch Registrierung als *Asociación Religiosa* (A.R.), kontrolliert sie aber auch als solche. Politik von der Kanzel und sonstiges politisches Engagement bleiben für religiöse Vereinigungen verboten. Aktives Wahlrecht genießen religiöse Funktionsträger nun, passives allerdings nicht. Diese Einschränkungen wecken die Kreativität einiger Akteure. Religiöse Organisationen mit Interesse an politischem Einfluss können die religionspezifische Kontrolle umgehen, indem sie sich als *Asociación Civil* (A.C.) registrieren lassen. Das ermöglicht politische Diskurse, verbietet allerdings religiöse Versammlungen und den Besitz von Kirchengebäuden; wobei sich freilich für zivile Vereinigungen der Besitz von Gebäuden nicht verbietet, und was letztlich eine religiöse Versammlung ist und was nicht, hängt sehr von der Sicht der unmittelbar Beteiligten ab. Diese Grauzone ermöglicht interessante Aktionen, wie wir noch sehen werden.

Einen Effekt auf das religiöse Feld hat die neue Gesetzgebung ebenfalls. Da eine religiöse Gruppierung nur dann registriert werden kann, wenn sie mehr als 5 Jahre im Land arbeitet, wird die Registrierung und damit das Wirken neuer ausländischer Missionen einschränkt (Freston 2001, 203-204). Dies wiederum mindert zu einem gewissen Grad für bereits etablierte Protestanten wie auch für Katholiken die Konkurrenz im religiösen Feld.

Wider Erwarten wurde allerdings der Besitz von Medien für religiöse Organisationen nicht liberalisiert – und zwar aufgrund der Dynamiken des religiösen Feldes. Die katholische Bischofskonferenz drängte – so Paul Freston (2001, 204) – auf eine Fortführung des Verbots, da sie sich vor einer kompetenten und häufigen Nutzung der Medien durch die protestantische Konkurrenz fürchtete. Die Erlaubnis zur Verbreitung religiöser Botschaften etwa durch Druckschriften, durch die wenigen doch erlaubten Radiostationen oder Fernsehprogramme zieht, jedenfalls de jure, die Kontrolle auf politische Inhalte nach sich. (Nicht berücksichtigt sind allerdings die heute entscheidenden elektronischen Medien.) Ähnlich verhalten sich Liberalisierung und Kontrolle auch im Kontext der Steuerbefreiung für religiös generierte Einnahmen zueinander; sie wird zwar etabliert, impliziert aber Kontrolle durch Steuerprüfung. Alles in Allem – so Leopoldo Cervantes vom Institut Basilea – werden die Reformen von protestantischen Akteuren als Herausforderung zu vermehrter Aktivität verstanden (Cervantes Ortiz 2018a). Aus der Sicht säkularer Betrachter – hier ein Kommentar aus der großen Tageszeitung *El*

Universal (Priani Saisó 2019) – ist mit der Reform von 1992 der Deich zwischen ziviler und religiöser Sphäre durchbrochen, so dass die Öffentlichkeit sich mit religiösem Diskurs überflutet sieht, sogar durch Abgeordnete, Gouverneure und Präsidenten.

In der Tat nahmen öffentliche religiöse Aktionen zu, vor allem seit der ersten Legislaturperiode des PAN ab 2000 mit Vicente Fox und insbesondere seitens der Katholischen Kirche. Im Jahr 2000 sprach Johannes Paul II. 25 Opfer des Cristero-Krieges heilig und nahm so vehement Stellung gegen den Laizismus. Mit der Heiligsprechung Juan Diegos, des indigenen Visionärs, dem die Jungfrau von Guadalupe erschienen sein soll, im Jahre 2001 verlieh der Papst der Volksfrömmigkeit einen starken Impuls. 2003 und 2008 veranstaltete die Katholische Kirche nationale Eucharistische Kongresse, 2004 einen internationalen. Präsident Calderón ließ 2009, angeblich als Maßnahme im Rahmen seines Krieges gegen den Terror, vom Militär landesweit Altäre des Kultes der *Santa Muerte* (Heiliger Tod) zerstören. Nach Einschätzung des mexikanischen Religionssoziologen Helio Masferrer gebärdet sich die Katholische Kirche in einigen Bundesstaaten wie eine Staatskirche; hohe politische Funktionsträger nehmen als solche an Hochämtern teil und weihen ihre politischen Tätigkeiten dem Heiligen Herzen (*Sagrado Corazón*). Gegeben habe es das immer, nun aber im gleißenden Licht der Öffentlichkeit (Masferrer Kann 2014, 8-9; auch: Barranco Villafán 2014).

Im Vergleich zu anderen lateinamerikanischen Ländern ist diese mexikanische Entwicklung nicht der Rede wert. Aber immerhin schaffen diese langsamen Veränderungen eine Umgebung dafür, dass theokratische Diskurse auch außerhalb der Organisationen der katholischen Rechten – wie El Yunque, Legionarios de Cristo oder Opus Dei – in Mexiko überhaupt erst denkbar werden, nicht zuletzt in der neopfingstlichen Bewegung und somit der Formation MANAGEMENT.

7.1.6 Neopfingstliche Politik

Viele mexikanische Beobachter sprechen heute davon, dass die Rolle der religiösen Rechten in steigendem Maße von moderneren Akteuren als den katholischen Traditionalisten wahrgenommen wird. Im Katholizismus trifft das auf Teile der charismatischen Bewegung zu. Im Protestantismus sind damit vor allem neopfingstliche Organisationen gemeint. Mit der Erweiterung des Aktionsraumes und den besseren Möglichkeiten öffentlicher Repräsentation seit 1992 wandeln sich manche früher gegründete pfingstliche Organisationen nach dem Muster der Formation MANAGEMENT, oder es werden neue Organisationen etabliert. Das Format einer Megakirche nach brasilianischem oder guatemaltekischem Vorbild erreicht allerdings keine von ihnen, und ihre Anzahl ist vergleichsweise sehr gering.

Die älteste dieser »*Asociaciones Religiosas*« dürfte Castillo del Rey (Schloss des Königs) mit Zentrale im nordöstlichen Technologiezentrum Monterrey sein.²⁷ Die Organisation wurde 1980 vom US-amerikanischen Missionar Roger Walcott gegründet, der sich als Apostel bezeichnet, mit diesem Modell in Mexiko aber keinen Erfolg erzielen

27 <http://castillodelrey.org.mx/>, [https://www.facebook.com/pg/Castillo-del-Rey-Vida-Nueva-190058847697018/about/\(beide zugriffen 18.01.2021\)](https://www.facebook.com/pg/Castillo-del-Rey-Vida-Nueva-190058847697018/about/(beide%20zugegriffen%2018.01.2021)).

konnte. Diesem religiösen Ansatz entsprechend lehrt die Gruppierung offiziell *Prosperity*-Doktrin und die so genannte *Word of Faith*-Beschwörung, mit der Wünsche erfüllt werden können. In den zentralen Gemeinden in Monterrey dürfte diese Stilrichtung durchgängig vertreten werden; Stichproben von Predigten zeigen dies. Ob der neopentekostale Stil sich in allen anderen der ca. 50 Gemeinden im ganzen Land durchgesetzt hat, ist fraglich. Die zentralen Gemeinden der Organisation sprechen die urbane Mittelschicht an. Neben den Auftritten im Web wird gelegentlich über den großen Fernsehsender Televisa gesendet; die Mediennutzung durch Kauf von Sendezeit bei vorheriger Erlaubnis des Innenministeriums ist nicht verboten.

Die Iglesia Evangélica San Pablo (IESP, Evangelikale Kirche Heiliger Paulus)²⁸ in Tijuana, ist eine charismatisch transformierte methodistische Gemeinde und wird von Forschern in Tijuana als neopentekostal geführt, mit guten Verbindungen zu Casa sobre la Roca (siehe weiter unten in diesem Abschnitt). Entsprechend dem soziodemografischen Profil der Methodisten finden hier eher ältere Personen aus der stagnierenden Mittelschicht in pentekostalem Stil zusammen. Dass dieser Gemeinde so viel Aufmerksamkeit zukommt, liegt wahrscheinlich daran, dass die Neopentekostalisierung historischer Kirchen in Mexiko noch nicht weit fortgeschritten ist und dass man ihre Verbindungen zur einflussreichen Casa sobre la Roca nachsagt.

Das Centro Cristiano Calacoaya (CCC, Christliches Zentrum Calacoaya)²⁹ wurde 1981 gegründet und liegt in einem Viertel der unteren Mittelschicht am Rande von Mexiko-Stadt (Atizapan). Dieser sozialen Position entspricht auch die Mehrheit der Gottesdienstbesucher in der Zentralgemeinde. Anders dürfte es in den 34 Filialen im Land auch nicht sein. (Keine hat einen Internetauftritt.) Dies hält den Führer dieser Gruppierung, Gilberto Rocha Margáin, indes nicht davon ab, die Organisation für seine Schritte in die öffentliche Auseinandersetzung um »die Familie« zu kooptieren, mit anderen Worten und in mexikanischen Verhältnissen, für Schritte in die Politik.

Eine kleinere Organisation, Vino Nuevo (Neuer Wein),³⁰ wird ebenfalls zur neopentekostalen Richtung gezählt. Sie wurde Anfang der 1970er Jahre von dem US-amerikanischen Missionar Victor Richards in Ciudad Juárez an der Nordgrenze gegründet. Die Klientel gehört allenfalls der Mittelschicht an. Die neueren Videos zeigen, dass der Stern des Missionars im Sinken begriffen ist. Politische Aktivität ist nirgendwo angezeigt.

Eine weitere, eher kleine und der Politik ferne neopfingstliche Organisation ist Amistad Cristiana (Christliche Freundschaft)³¹ in Mexiko-Stadt, mit einer Klientel aus der Mittelschicht, eventuell auch aus deren oberen Strata. Eine in der Predigt lehrhafte und im Lobpreis intimistische Praxis thematisiert an keinem Punkt politische Fragen, es sei denn man betrachtet Ausführungen über die Rolle des Vaters in der christlichen Familie im Rahmen der gesellschaftlichen Debatte als Politikum. Auch der Hauptpastor Fernando Merino ist in öffentlichen Auseinandersetzungen bisher nicht sichtbar geworden.

28 <https://www.facebook.com/SanPabloPlayas/> (Zugegriffen 22.07.2019).

29 www.calacoaya.org.mx/index.php/informacion-2/quienes-somos (Zugegriffen 22.07.2019).

30 www.vinonuevo.com.mx/, <https://www.facebook.com/VinoNuevoPuebla/> (Zugegriffen 22.07.2019).

31 <https://amistadcristianaac.org/> (Zugegriffen 22.07.2019).

Politisch unauffällig ist die in der Region San Diego/Tijuana seit 2005 transnational operierende hochmoderne Megakirche La Roca (Der Fels).³² Der Leiter, José Mayorquín, ist Sohn einer mexikanischen Missionarsfamilie in den USA. Die Organisation ist auf die junge aufsteigende Mittelschicht ausgerichtet, bietet in einem legeren Rahmen ein anspruchsvolles Musik- und Unterhaltungsprogramm und ist – so der Historiker Ramiro Jaimes von der Universität in Tijuana – jenen anti-liberalen Vorstellungen gesellschaftlicher Ordnung verpflichtet, die in der Formation MANAGEMENT weitgehend geteilt werden, politisch aber nicht aktiv.

Ganz anders verhält es sich mit den Gründern und Führern der Organisation Casa sobre la Roca,³³ dem Ehepaar Rosi und Alejandro Orozco. Einst katholisch, nahmen sie einen Weg über verschiedene protestantische Gruppierungen, unter anderem Amistad Cristiana. 2002 gründeten sie eine Zellgruppe zuhause und schließlich 2005 Casa sobre la Roca, und zwar nicht als *Asociación Religiosa* (A.R.), sondern als *Asociación Civil* (A.C.). Diese Konstruktion verhalf dem Ehepaar dazu, auf unterschiedliche Weise in Öffentlichkeit und Politik aktiv zu werden, etwa indem sie die Kampagne von Felipe Calderón unterstützen. Präsident Calderón trat in diesem Zusammenhang mehrfach öffentlich in Gottesdiensten der Organisation auf – Gottesdienste, die die Organisation als A.C. qua Definition gar nicht hätte halten und in denen Calderón als Präsident gar nicht hätte auftreten dürfen. Mittlerweile verfügt Casa sobre la Roca in Mexiko über 22 Gemeinden, die meisten in der Hauptstadt und in anderen urbanen Zentren. In den letzten zwei Jahrzehnten ist die Organisation in die Entstehung des Partido Encuentro Social (Partei Soziale Begegnung) verwickelt gewesen. Casa sobre la Roca ist bei weitem nicht so groß wie Megakirchen in Brasilien oder Guatemala; aber sie hat aus verschiedenen Gründen, über die noch zu sprechen sein wird, während einer gewissen Zeit einen für mexikanische Verhältnisse erheblichen Einfluss auf die Politik gewonnen und kann im vollen Umfang als der Formation MANAGEMENT zugehörig betrachtet werden.

Alles in Allem ist es deutlich, dass in Mexiko die Entwicklung zum Neopentekostalismus bei weitem nicht so vorankommt wie etwa in Guatemala oder Brasilien. Insbesondere gelingt es den Akteuren nicht, systematisch in die Oberschicht vorzudringen. Dies liegt im Blick auf die politische Oligarchie meines Erachtens vor allem an der geringen Attraktivität neopentekostaler Theokratievorstellungen in einem laizistischen Staat. Im Blick auf die Wirtschaftselite dürfte es einerseits bei den älteren Familienclans an der starken Position der katholischen Hierarchie liegen und bei der jüngeren, neoliberalen Fraktion sowohl am verbreiteten urbanen Agnostizismus als auch an der katholischen charismatischen Bewegung. Adrián Tovar, ein mexikanischer Religionssoziologe und Kenner Zentralamerikas, hält den Neopentekostalismus in Mexiko für zwar lärmend, aber ohne besonderen Einfluss – nicht vergleichbar mit Zentralamerika.

7.1.7 Dachverbände und Personen

Differenzierungsprozesse im religiösen Feld entstehen durch Selbstpositionierung religiöser Organisationen gegeneinander, inhaltliche Profilierung, Bildung von Formatio-

32 www.larocacc.com/ (Zugegriffen 08.08.2019); nicht zu verwechseln mit Casa sobre la Roca.

33 <http://csr.org.mx/> (Zugegriffen 22.07.2019).

nen und Schaffung von Repräsentativorganen wie zum Beispiel Dachverbänden. Die generelle Schwäche des Protestantismus in Mexiko, die subordinierte Position gegenüber einer deutlich mächtigeren Katholischen Kirche und die weitgehende politische Bedeutungslosigkeit protestantischer Organisationen tragen allerdings nur wenig Dynamik zu solchen Differenzierungsprozessen bei. Dies läuft unter anderem darauf hinaus, dass es kaum Dachverbände gibt. Der mexikanische Religionssoziologe Ariel Corpus sagt im Interview (28.12.2018; auch: Vásquez Palacios 2008, 42-43), dass es aufgrund der Fragmentiertheit des Protestantismus eigentlich gar keine Dachverbände gäbe und schon gar keine einheitliche Agenda.

In der Tat ist der Befund bei Dachverbänden erstaunlich. 1938 gegründet, in Zeiten massiver Verfolgung von Protestanten, existiert das *Comité Nacional Evangélico de Defensa A.C.* (Nationales Evangelisches Verteidigungskomitee) auch heute noch, stark um Anonymität bemüht.³⁴ Es hat sich zum Ziel gesetzt, in Fällen von Diskriminierung von Protestanten den Verfassungsgarantien mittels Rechtsberatung und Schlichtung Geltung zu verschaffen und beruft sich auf seinen laizistischen Ansatz. Verbände wie *Federación de Iglesias Evangélicas Cristianas de México* (Ficemex, Bund der christlich-evangelikalischen Kirchen von Mexiko)³⁵ oder *Confraternidad Evangélica de Mexico* (Conemex, Evangelikale Geschwisterschaft von Mexiko)³⁶ sehen, bei allem Respekt, eher nach evangelikalischen Freundschaftszirkeln von höchst fraglicher Repräsentativität aus. Dasselbe kann man sich bei *Secretariado de Comunicación Social de las Iglesias Cristiano Evangélicas* (Secosice, Sekretariat für soziale Kommunikation der christlich-evangelikalischen Kirchen)³⁷ fragen. Damit hätte Ariel Corpus nun schon fast Recht, wenn nicht der Verband *Confraternice* (*Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas*, Nationale Geschwisterschaft der christlich-evangelikalischen Kirchen)³⁸ existierte. Er ist zwar sehr personalistisch am *Caudillo* Arturo Fabela orientiert, ist aber ein protestantischer Verband von Gewicht in Mexiko. Er ist entstanden aus dem *Fórum Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas* (Fonice, Nationales Forum der christlich-evangelikalischen Kirchen), das von Fabela und einem anderen Pastor der *Asambleas de Dios* gegründet worden war und das Fabela aufgrund eines Machtkonflikts verlassen hat. Arturo Fabela ist ein unermüdlicher Aktivist, der die Glaubwürdigkeit von *Confraternice* durch seinen Protagonismus bei den Friedensverhandlungen zwischen der Regierung und den Zapatisten in Chiapas in den 1990er Jahren begründet hat. In der Zwischenzeit hat er große »Friedensmärsche« organisiert sowie die PRI und später López Obradors Partei Morena unterstützt. Fabela hat Zugang zur Regierung und zum Präsidenten, schätzt diesen Zugang auf der sehr officialistisch gestalteten Website von *Confraternice* allem Anschein nach aber etwas zu hoch ein. Fabela und sein Verband werden jedenfalls im Zusammenhang religiös-politischer Dynamiken in Mexiko noch zur Sprache kommen.

34 www.conedef.org/; auch <https://www.facebook.com/pages/category/Religious-Organization/Comite-Nacional-Evangélico-De-Defensa-AC-523502607731382/> (Zugegriffen auf beide 22.07.2019).

35 <http://ficemex.blogspot.com/>, letzter Eintrag 2013 (Zugegriffen 22.07.2019).

36 <http://conemex.org/cgi-sys/suspendedpage.cgi> (Website nicht erreichbar, zugegriffen 22.07.2019); siehe <https://www.facebook.com/profile.php?id=100008385096889> (Zugegriffen 22.07.2019).

37 <http://gacetasecosice.blogspot.com/> (Zugegriffen 22.07.2019).

38 www.confraternice.org/MX/ (Zugegriffen 22.07.2019).

Ein personalistischer Führungsstil prägt den Protestantismus Mexikos noch stärker als die Politik. Neben Fabela gibt es unter mexikanischen Protestanten einige mehr oder weniger öffentliche Persönlichkeiten (Vásquez Palacios 2008, 42-43; Interview mit Ariel Corpus; Cervantes Ortiz 2018a). Diese verfügen nicht wie viele brasilianische Akteure über Megakirchen und Medienimperien, sondern repräsentieren kleinere Organisationen oder agieren als Intellektuelle in verschiedenen Funktionen. Auch dies lässt sich aus den Einschränkungen der konsequenten laizistischen Gesetzgebung und der relativen Schwäche des Protestantismus erklären. In Chiapas sind durch ihre Rolle als Mediatoren in den Konflikten Domingo López Ángel und Abner López von besonderer Bedeutung. Beide sind indigener Abstammung. Ersterer ist Pfingstpastor und Protagonist des wichtigen Rates der indigenen Vertreter des Hochlandes von Chiapas (Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas; CRIACH). Letzterer hat als Rektor des Presbyterianischen Seminars im Krisenjahr 1994 Debatten über die Präsidentschaftswahlen vorangetrieben. Beide tendieren politisch eher nach links, das heißt traditionell zur PRD. Leopoldo Cervantes Ortiz ist ein presbyterianischer Theologe und Poet, ausgebildet an der Universidad Bíblica Latinoamericana (Lateinamerikanischen Biblischen Universität) in Costa Rica, der sich von der Parteipolitik fernhält, aber das Centro Basilea de Investigación y Apoyo A.C. leitet und dort kritisch reflektierende Theologie publiziert. Adoniram Gaxiola steht in der Tradition seines Vaters, Manuel Gaxiola aus der IAFCJ, der in der ökumenischen Bewegung stark engagiert war und zugleich in seiner Kirche hohes Ansehen genoss. Adoniram Gaxiola genießt als organischer Intellektueller der Pfingstbewegung mit der Fähigkeit kritischer politischer Analyse hohes symbolisches Kapital bei der mexikanischen Presse. Alle diese Personen tendieren politisch nach links, insofern als für sie soziale Gerechtigkeit und Einhegung beziehungsweise Abschaffung des neoliberalen Systems politische Ziele sind und das schon als »links« bezeichnet werden kann. Anders Adolfo de la Sienra, Doktor der Philosophie der Stanford University, der 2000 die Kandidatur des ersten Präsidenten der konservativen PAN öffentlich unterstützte. Untypisch für den mexikanischen Protestantismus sind, nach der Einschätzung von Leopoldo Cervantes, María de los Angeles Moreno, die als Parteichefin des PRI mitten im System aktiv war, und Evangelina Corona Cadena, die für die linke Gewerkschaftsbewegung kämpfte (Cervantes Ortiz 2018a). Auch diese untypischen Karrieren sind im Unterschied zu Brasilien durchaus signifikant. Während in Brasilien das religiös-politische Engagement von Protestanten mitten im politischen System – also beispielsweise im Parlament oder im Kabinett – selbstverständlich und erstrebenswert ist, hat der mexikanische Laizismus religiös engagierte und politisch interessierte Personen aus politischen Ämtern tendenziell ferngehalten und eher in die Rolle von Intellektuellen gedrängt.

7.1.8 Protestantismus und mexikanische Gesellschaft

Dem entspricht auch unsere mit mexikanischen Experten abgestimmte einleitende Einschätzung der Gesamtlage. Insgesamt ist das politische Engagement im mexikanischen Protestantismus im Vergleich zu Zentralamerika oder Brasilien gering. Dasselbe trifft auf die öffentliche Präsenz protestantischer Akteure zu, auf ihr Engagement in der Bekehrung nicht-protestantischer Landsleute sowie auf Versuche,

Politik zu gestalten. Wenn auch einige Organisationen der Formation MANAGEMENT für stärkere Öffentlichkeitspräsenz und Einflussnahme auf die Politik trommeln, so sind es dennoch gemessen an der gesellschaftlichen Präsenz nicht-politischer Kirchen wenige Trommler. Die beiden politisch wichtigsten Organisationen der Formation MANAGEMENT Casa sobre la Roca und Castillo del Rey bringen es im ganzen Land auf 22 beziehungsweise etwa 50 Vertretungen – und diese keineswegs in der Größe von Megakirchen! Dagegen unterhalten die Asambleas de Dios (JENSEITSHOFFNUNG) mehr als 5.000 Gemeinden und haben über eine halbe Million Mitglieder; die Presbyterianer (verschiedene Formationen) sind mit 4.800 Gemeinden und ebenfalls einer knappen halben Million Mitgliedern vertreten. Auch die Adventisten (GESETZ) sind mit 2.800 Gemeinden und einer halben Million Gläubigen stark, gefolgt von den Baptisten und der Apostolischen Kirche (IEFCJ) mit 1.700 beziehungsweise 1.400 Gemeinden. Noch die Methodisten bringen es auf 400 Gemeinden. Und die meisten Vertreter dieser Organisationen sind vor allem Anderen am Jenseits orientiert oder am geistlichen Gesetz. Eine weitere Besonderheit im mexikanischen Protestantismus im Unterschied etwa zu Brasilien ist der geringe Anteil, den Pfingstkirchen am Protestantismus haben.³⁹ Der große Anteil an Historischem und evangelikalem Protestantismus schlägt sich auch darin nieder, dass charismatische Legitimation und somit spiritueller Autoritarismus im Vergleich zu legalistischer oder rationaler Legitimation im Protestantismus Mexikos deutlich geringere Plausibilität genießt.

Tabelle 1: Anteil der Pfingstkirchen am Protestantismus (Quelle: Instituto Nacional de Estadística y Geografía 2011)

Anteil der Pfingstkirchen am gesamten Protestantismus, Mexiko 2010 (Zensus)		
	Absolute Zahlen	Prozent (aprox.)
Historischer und evang. Prot.	6.604.186	79 %
Pfingstlicher Protestantismus	1.782.021	21 %

Zudem gelten die meisten mexikanischen Protestanten als gute »Juaristen«, die an Religionsfreiheit und der Trennung von Religion und Politik interessiert sind. Unbestritten lassen sich auch in Mexiko religiöse Organisationen über die Slogans Familie versus Ideología de Género mobilisieren. Aber der Resonanzboden für theokratische Ambitionen ist im mexikanischen Protestantismus gering.

Dem entspricht auch die Tatsache, dass der typisch protestantische Soziolekt in Mexiko kaum verwendet wird. Während es in Guatemala, Brasilien und anderen Ländern durchaus üblich ist, andere Protestanten mit »Bruder« oder »Schwester« anzureden oder zu bezeichnen sowie spezielle Grußformeln wie »Gott segne dich« zu verwenden, ist das in Mexiko nicht üblich. In der Öffentlichkeit wird religiöser Diskurs tendenziell

39 Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) 2011. In eigener Sortierung der Zugehörigkeiten: 7.616 Asociaciones Religiosas und davon 4.393 protestantisch. Anhänger (absolute Zahlen): Historische Protestanten und Evangelikale: 6.604.186; Pfingstler: 1.782.021; davon eine verschwindend geringe Zahl Neopfingstler. Siehe auch Hernández Hernández, De la Torre Castellanos und Gutiérrez Zúñiga 2016; Suárez 2016.

vermieden, was auf einen höheren Grad an Privatisierung religiöser Praxis als anderswo verweist und somit der tendenziellen Säkularität öffentlicher, insbesondere auf Politik bezogener Praxis entspricht.

Der genannte Sprachstil verweist wiederum auf die von der Revolution verstärkte laizistische Tradition. Die mexikanische Revolution hat auch – wie immer auch in den Jahrzehnten geschleift durch die PRI – einen gesellschaftlichen Habitus der sozialen Organisation, des Korporativismus und des Kommunitarismus hervorgebracht. Menschenrechte, soziale Rechte, Sozialarbeit, soziale Gerechtigkeit, Sozialversicherung, ethnische Rechte und so weiter sind gesellschaftlich weitgehend *Common Sense*, insbesondere unter der ärmeren Bevölkerung – auch wenn sie nicht oder nur unzureichend verwirklicht werden. In Brasilien werden diese Thematiken parteipolitisch im Partido dos Trabalhadores (PT) lokalisiert, von ökumenischen Gruppen vorangetrieben und von den Organisationen der Formation MANAGEMENT verteufelt; in Guatemala sind sie aufgrund der nahezu vollständigen Hegemonie eines neoliberalen Individualismus' und dessen religiöser Transformationsgestalten so gut wie inexistent. In Mexiko gehören sie zum Selbstverständnis eines großen Teils der Protestanten, die ja über viele Jahrzehnte mehrheitlich der PRI oder der PRD zugeneigt waren – nicht jedoch der katholisch dominierten PAN.

Der Laizismus hat durch die Trennung zwischen säkularen und religiösen Tätigkeiten und Organisationsformen (A.R. versus A.C.) dazu geführt, dass Sozialarbeit und nicht-religiöse Öffentlichkeitsarbeit von Kirchen mindestens bis 1992 ausgelagert wurden. Den Kirchen war nicht-religiöses Engagement nicht gestattet, den nicht-religiösen Organisationen religiöses Engagement untersagt. Also mussten die Funktionen getrennt werden. Viele Asociaciones Religiosas (A.R.) haben somit einen Teil ihrer Arbeit in Asociaciones Civiles (A.C.) ausgelagert, nicht selten auch über Denominationsgrenzen hinweg. Die Asociaciones Civiles sind oftmals gewachsen und haben sich emanzipiert, so dass der religiöse Ursprung und die möglichen religiösen Verbindungen nicht mehr erkennbar sind. Andere Organisationen behalten bei ihrer Sozialarbeit im Innenverhältnis einen religiösen Diskurs. In wieder anderen Fällen, wie dem der Casa sobre la Roca, wird die religiöse Arbeit mit dem Label A.C. getarnt.

Der mexikanische Laizismus hat für die protestantischen Akteure einen weiteren Vorteil. Er fördert moralische Reinheit. In Brasilien grassiert das Problem, dass die protestantischen Kritiker der Korruption im Parlament, wenn sie selbst Parlamentarier werden, im Schnitt genauso so korrupt oder noch korrupter sind als ihre nicht-protestantischen Kollegen. In Mexiko ist Korruption generell mindestens genauso stark verbreitet wie in Brasilien; aber protestantische Akteure sind in der Regel nicht mächtig und macht-nah genug, um in nennenswerter Weise korrumpiert zu werden.

Dies wiederum hat mit der Klassenposition der meisten Protestanten in Mexiko zu tun. Ähnlich wie in anderen Ländern gehört der weitaus größte Teil der Formationen JENSEITS und GESETZ der Unterschicht und allenfalls der unteren Mittelschicht an; der Historische Protestantismus der unteren und der stagnierenden Mittelschicht. Die Formation MANAGEMENT ist sehr klein und hat ihre Klientel in der Mittelschicht, maximal in der oberen Mittelschicht. Bis auf einige individuelle Ausnahmen ist der Zugang zu politischen Machtzentren und zur sozialen Oberschicht versperrt.

7.2 Gegner: Moral, vereitelte Theokratie und religiöse Ethik

Trotz der geringeren Ausdifferenzierung religiöser Stile kann man auch in Mexico Zentralbeispiele für die von uns herausgearbeiteten Formationen religiös-politischer Mobilisierung finden. Allerdings sollte dabei berücksichtigt werden, dass es aufgrund der gesetzlichen Einschränkungen in sehr viel geringerem Maße zur politischen Mobilisierung kommt als in anderen Ländern des Kontinents.

Dennoch zeigt sich das schon bekannte Mobilisierungsmuster und wird von lokalen Beobachtern bestätigt. »Die Leiter der Megakirchen [bzw. dessen, was in Mexiko als solche gilt, HWS] nutzen die restlichen Evangelikalen für ihre eigene politische Positionierung«, stellt Hedilberto Aguilar in einer aktuellen Untersuchung über Mobilisierung gegen die »Gender-Ideologie« in Mexiko und Peru fest (Aguilar de la Cruz 2019, 213ff.). Die genannten Führer mobilisieren über das Thema »Familie« Anhänger von Kirchen, zwischen denen nur partielle Übereinstimmungen der religiösen Dispositionen bestehen, um deren Präsenz bei Demonstrationen im eigenen politischen Interesse zu kooptieren. Aguilar stellt zudem fest, dass sich Anhänger von manchen »kleinen Kirchen« sogar mobilisieren lassen, obgleich sie in Fragen der sozialen Gerechtigkeit und der Wirtschaftspolitik in offenem Widerspruch zur neoliberalen Agenda der Organisatoren liegen. Dieses Mobilisierungspotenzial ist unseres Erachtens auf die alltagsweltliche Relevanz des Themas »Familie« zurückzuführen. Es kann also durchaus sein – wie es auch in anderen Ländern der Fall ist –, dass »ausnahmsweise und weil es um die Familie geht«, sogar Gläubige von jenseitsorientierten Kirchen auf einer von MANAGEMENT-Akteuren organisierten Kundgebung erscheinen.

7.2.1 JENSEITSHOFFNUNG: Heiligkeit und Verkündigung

Für Kirchen dieser Formation in Mexiko seien hier exemplarisch zwei große Organisationen genannt, deren politische Abstinenz sozusagen politisch relevant ist. Diese Orientierung trifft selbstverständlich auf eine große Zahl kleiner Gruppierungen zu, die hier nicht berücksichtigt werden können.

7.2.1.1 Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús: Reinheit und Heiligkeit

Diese Kirche ist trotz starker institutioneller Etablierung bei einer strikten Trennung von »weltlichen« und »geistlichen« Dingen geblieben, wie sie sonst nur für – soziologisch gesprochen – Sekten üblich ist. Das wird liturgisch beispielsweise dadurch dokumentiert, dass die Frauen normalerweise im Gottesdienst kleine Schleier auf dem Kopf tragen als Zeichen ihrer Reinheit. Wunderglaube wird gepflegt, und selten einmal ist die Rede von Dämonen; nie aber in politischen Zusammenhängen. Ansonsten ist die Liturgie konventionell pfingstlich, ohne dass es zu ekstatischen Ausbrüchen käme. Auch in den Missionsgemeinden der IAFCJ im Ausland, etwa in Nicaragua, wird eine strikte Orientierung an Reinheit von der Welt beibehalten. Nichtsdestoweniger wird in der Kirche der Institutionalität als *Asociación Religiosa* in jeder Hinsicht Rechnung getragen. Auf der Website⁴⁰ wird das deutlich durch deren starke Institutionsorientierung und

40 www.iafcj.org/index.html (Zugegriffen 30.08.2019).

Sachlichkeit. Es geht nicht um apokalyptische Schlachten, sondern darum, kirchliches Leben als Rahmen für Heiligkeit – also für moralische Disziplin und zwischenmenschliche Verlässlichkeit – zu organisieren. Die Materialangebote (nur Druckschriften) fokussieren pastorale Aktivitäten und reflektieren die Abteilungen beziehungsweise Arbeitsbereiche der Kirche. Die Arbeit der Abteilung für Soziale Unterstützung (*Asistencia Social*) richtet sich mehrheitlich an arme Mitglieder der Kirche selbst – von denen es hinreichend gibt –, und nur im Ausnahmefall an sonstige Bedürftige. Die Missions- bzw. Evangelisierungsaktivitäten nehmen keinen dominanten Raum ein. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt somit auf Selbstreproduktion und Schaffung eines Rückzugsraumes für die Mitglieder der Organisation.

7.2.1.2 Iglesia Cuadrangular: Evangelisierung

Die aus der Mission der Foursquare Gospel-Kirche (1943) hervorgegangene Organisation ist schwer zu klassifizieren. Sie vereint Dispositionen und Strategien der Formationen JENSEITSHOFFNUNG und GESETZ. Interessant ist die mexikanische Cuadrangular hier wegen ihrer Differenz zur brasilianischen. Letztere ist politisch schon seit geraumer Zeit sehr aktiv. Die mexikanische ist ganz das Gegenteil. Die Kirche taucht in politischen Debatten nicht auf. Der von den Bibelschulen der Organisation durchgeführte »perfekte Plan« ist rein religiös: »Mitglieder gewinnen, zu Jüngern machen und wieder aussenden«, und zwar im Interesse des »reinen Evangeliums«. Eine nüchterne, etwas altmodische und institutionell orientierte Website bestätigt diese Eindrücke auch stilistisch. Wenige Downloads bieten auch hier nur religiöse Literatur mit dem Blick auf eine heiligmäßige Existenz, die den Einzugs in den Himmel ermöglicht.

Insbesondere Cuadrangular macht deutlich, dass die objektiven rechtlichen und sozialen Bedingungen in Mexiko einer Beschäftigung religiöser Akteure mit religiösen Angelegenheiten Vorschub leistet und sie von politischen weitgehend fernhalten konnte.

7.2.2 GESETZ: Moral und Gesetzlichkeit

Zur Formation GESETZ dürften eine große Zahl evangelikaler Kirchen gehören, sofern sie der Gestaltung des gegenwärtigen privaten Lebens durch strenge moralische Vorgaben in ihrer Praxis – nicht unbedingt in der theologischen Selbstdefinition – Vorrang vor der Vorbereitung auf das Jenseits einräumen. Unter anderen Bedingungen als denen eines antiklerikalen Laizismus kann diese Praxisorientierung auf die gegenwärtige Welt sich auch in der politischen Auseinandersetzung oder der Sozialarbeit präsent machen, wie die Beispiele Guatemala und Brasilien zeigen. Auch in Mexiko ist dies der Fall, insofern sich Angehörige dieser Formation für Kundgebungen etwa gegen die gleichgeschlechtliche Ehe mobilisieren lassen oder indem Organisationen soziale Projekte beispielsweise für Flüchtlinge an den Grenzen ins Leben rufen.

7.2.2.1 Adventisten: untadelige Moral

Die Adventisten sind mittlerweile eine klassische Denomination, die eine strenge moralische Orientierung mit einer mittlerweile nur noch emblematisch und zur institutionellen Identifikation behaupteten Naherwartung der Wiederkunft Christi verbindet.

Der derzeitige Präsident López Obrador soll als Jugendlicher dieser Kirche angehört haben, was sie für die Einschätzung des Habitus des mexikanischen Präsidenten relevant macht. Seit 1920 in Mexiko präsent, sind die Adventisten neben den Asambleas de Dios eine der mitgliederstärksten religiösen Vereinigungen in Mexiko und vor allem in der Unterschicht und unteren Mittelschicht verankert. Im Fokus sind das Gemeindeleben und ein nach den »biblischen« Richtlinien der Organisation moralisch untadeliger Lebenswandel. Weniger Aufmerksamkeit erfährt die Kommunikation über die neuen Medien. In Mexiko ist der Verband der nordöstlichen Region (Unión Mexicana del Norte) im Internet am stärksten präsent. Die Website ist modern gestaltet in einem für mobile Geräte gut geeigneten Format gehalten.⁴¹ Im Blick auf die religiösen Dispositionen ist ein Widerspruch zwischen der formalen Doktrin und dem Webauftritt interessant. Während Erstere unverändert die Wiederkunft Christi als primäre Handlungsleitung propagiert, ist in Letzterem als Überschrift über die (vollkommen unpolitische) Nachrichtenrubrik zu lesen: »Eine Zukunft mit Hoffnung« – *un futuro con esperanza*. Im modernen Adventismus ist es keineswegs mehr selbstverständlich, die Zukunft mit der Wiederkunft Christi zu identifizieren. Vielmehr hat das Leben in dieser Welt seine Hoffnung darin, dass die wichtigsten Werte verwirklicht werden: »Liebe, Entsagung, Anbetung, Gleichheit, Freude, Demut, Integrität, Respekt, Dienst und Einheit.«⁴² Von Politik ist nichts zu finden. Soziales Engagement allerdings findet sich bei den Adventisten wie bei sonst keiner religiösen Organisation in Mexiko. Sie unterhalten Schulen, Polikliniken und Präventivmedizin im ganzen Land sowie drei international anerkannte Universitäten (Gaxiola o.J.).

7.2.2.2 Asambleas de Dios: das wahre Gesetz

Als eine der größten religiösen Assoziationen in Mexiko sind die Asambleas de Dios institutionell ähnlich aufgestellt wie die Adventisten und haben ähnlich großen Einfluss in der Bevölkerung – natürlich relativ zum Anteil an der Gesamtbevölkerung und somit sehr viel weniger als etwa in Guatemala oder Brasilien. Die Routinisierung der Frömmigkeitspraxis und Institutionalisierung der Organisation, die sich bei vielen großen Pfingstkirchen in den Amerikas feststellen lässt, scheint durch die laizistische und restriktive Religionspolitik in Mexiko noch gefördert worden zu sein. Im Unterschied zu den Adventisten liegt der strategische Schwerpunkt der Asambleas auf Evangelisation im Interesse der eigenen Organisation, während Sozialarbeit keine Rolle spielt.

Neben der Aktivität einzelner Pastoren – vor allem Arturo Farela in Confraternice – äußert sich auch die Institution gelegentlich zu politischen Angelegenheiten. Öffnet man die Website,⁴³ findet sich aktuell etwa ein offener Brief an den Präsidenten (siehe nächster Absatz). Ansonsten ist die Seite sachlich, in konservativem Stil technisch gut gemacht sowie an der Institution und ihrem Funktionieren orientiert. Downloads bieten nur religiöse Literatur zur Gestaltung des privaten christlichen Lebens. Ungewöhnlich im Vergleich zu ähnlichen Organisationen ist die kontextuelle Verortung des Glaubensbekenntnisses: In einer »wechselvollen Welt, die häufig ihre Leitsätze und

41 <https://www.asdnoreste.mx/> (Zugegriffen 25.07.2019).

42 <https://www.asdnoreste.mx/quienes-somos/> (Zugegriffen 25.07.2019).

43 <http://asambleasdedios.mx/> (Zugegriffen 27.07.2019)

Werte verändert, bleiben die absoluten Prinzipien des Evangeliums unveränderlich.« Das heißt, dass die Bibel als »unfehlbare Autorität für Glaube und Handeln« gilt.⁴⁴ Eine starke biblizistische und christologische Orientierung unterscheidet die Asambleas deutlich von neopentekostalen Gruppierungen. Diese Unterscheidung wird in Predigten und Frömmigkeitsliteratur oft durch Ablehnung des *Prosperity*-Gospel als »Betrug« deutlich gemacht. Stattdessen wird – der niedrigen sozialen Position der Klientel entsprechend – oft von einer Kompensation niedriger irdischer Stellung durch die Zuwendung Gottes gepredigt. »Der Arme sagt dem Reichen: ›Du hast Geld und Arbeiter – ich habe Gott und die Engel.« Bei aller Ablehnung der *Prosperity*-Doktrin gibt es freilich doch Übereinstimmungen mit Gruppen der Formation MANAGEMENT in sozialmoralischen Fragen, die im (vorgegebenen laizistischen) Rahmen der Gewissensfreiheit politisch wirksam gemacht werden.

In diesem Sinne ist die Argumentation im offenen Brief an Präsident López Obrador interessant. Der Argumentationsgang nimmt zunächst für die Asambleas die verfassungsmäßig garantierte Freiheit der Meinungsäußerung in Anspruch, um sich (1) gegen ein Gesetz zur Anerkennung eines dritten Geschlechts auszusprechen und (2) die biblische Lehre von nur zwei Geschlechtern für sich in Anspruch zu nehmen. Auf dieser Grundlage wendet sich das Schreiben dann gegen eine Gesetzgebung im Sinne der »ideología de género«, der »Gender-Ideologie«. Diese liefe auf ein Verbot der freien Ausübung des kirchlichen Amtes hinaus, da den Geistlichen (und den Eltern) verboten würde, Personen im biblischen Sinne zu beraten. Der Protest richtet sich gegen die »Gender-Ideologien«, da diese »den Prinzipien der Heiligen Schriften entgegenlaufen, die die Richtlinien sind für die Predigt und Lehre, die wir im Gebrauch der Religions- und Gewissensfreiheit betreiben«. Zudem behält sich die Organisation das verfassungsmäßige Recht der Petition in Angelegenheiten der Familie vor.⁴⁵ Interessant an diesem Normenkonflikt scheint mir zu sein, dass die biblischen Prinzipien – ungeachtet dessen, dass die Akteure sie für absolut halten – im Gegenüber zu anderen Sichtweisen gesehen werden und eine freie Konkurrenz im Rahmen der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit gefordert wird. Ungeklärt bleibt dabei die Frage, ob Religionsfreiheit so weit geht, dass medizinische und ethische Sachverhalte religiösen Kriterien unterworfen werden. Es ist aus der Argumentation freilich zu entnehmen, dass die Akteure ihre biblischen Prinzipien auch als der »Natur« entsprechend verstehen. Damit versteckt sich in der religiösen Argumentation auf der Basis des Postulats von Religionsfreiheit eine Naturalisierung der religiösen Auffassungen, die in nichts weniger umschlägt als die religiöse Überdeterminierung naturwissenschaftlicher Kompetenz. Für ärztliches Urteil werden damit mehr oder weniger schleichend religiöse Kriterien verbindlich gemacht.

In die Politik gewendet, werden auf einer solchen kognitiv-wertenden Grundlage in den USA, Brasilien oder Guatemala Forderungen erhoben, »biblischen Prinzipien« Verfassungsrang einzuräumen. Die Verfassung wird hier als Gegenstand der Veränderung durch eine höhere, religiöse Instanz begriffen. In Mexiko liegen die Dinge noch

44 <http://asambleasdedios.mx/html/nosotros.html> (Zugegriffen 27.07.2019).

45 <http://asambleasdedios.mx/> (Zugegriffen 27.07.2019).

anders: Die Verfassung gibt auch für religiöse Akteure der Formation GESETZ den Rahmen für die öffentliche Auseinandersetzung über religiöse und andere Positionen vor. Das gilt auch für die Formation MANAGEMENT, die diese Tatsache allerdings offensiver unterläuft.

7.2.3 MANAGEMENT: der Fels für die Familie

In Mexiko sind es derzeit etwa sechs Organisationen, die ein Programm vertreten, das am Management des bürgerlichen Lebens und an *Prosperity* im neoliberalen Rahmen orientiert ist. Es sei aber gleich gesagt, dass unter den spezifischen mexikanischen Bedingungen nur eine dieser Organisationen – Casa sobre la Roca – eine politische Projektion herausbilden und einigermaßen erfolgreich umsetzen konnte. Der Führer des Centro Cristiano Calacoaya, Gilberto Rocha, hat zwar ähnliche Ambitionen, aber sichtlich weniger Erfolg. Zudem kann keine dieser Organisationen auch nur entfernt einem Vergleich mit solchen wie der IURD in Brasilien oder der Casa de Dios in Guatemala standhalten. Politisches Engagement entwickelt sich erst langsam, im Allgemeinen über den ideologischen Operator »Familie« und über öffentliche »Gebetsversammlungen für unsere Stadt«, was Kundgebungen gleichkommt.

In der konfessionskundlichen Taxonomie gesprochen, befinden sich die meisten zwischen klassisch pentekostaler und neopentekostaler Praxis; das heißt, in der Umwandlung von einem konservativen pfingstlichen zu einem modernen, neopfingstlichen Stil.⁴⁶ Die meisten der Organisation befinden sich, allen Evidenzen nach zu urteilen, erst in einem allmählichen Übergang zu den praktischen Logiken und zur Stilisierung im Sinne des »positive thinking«, der »declaration«, des »name it and claim it«, des »Word of Faith« und der *Prosperity*-Ideologie mit ihrer kompromisslosen Legitimation von Reichtum. Besonders bei der älteren und relativ großen Organisation Castillo del Rey ist der Unterschied zwischen eher traditionell pfingstlich ausgerichteten Gemeinden in kleineren Provinzstädten und den Gemeinden im Technologiezentrum Monterrey – insbesondere der Brisas-Gemeinde⁴⁷ – sehr deutlich. Im Unterschied zu hochprofessionalisierten Megachurches wie Casa de Dios in Guatemala ist auch der liturgische Auftritt der neopentekostalen Organisationen in Mexiko noch verbesserungsfähig. Zwar sind die üblichen räumlichen Gegebenheiten ähnlich: Bühne, großer Bildschirm, Installationen für eine Rock/Pop-Band, aber meist in sehr viel kleineren Versammlungsräumen (2.000 statt 20.000). Die Performance, insbesondere die Musik, ist ebenfalls weit weniger professionell als anderenorts und wirkt oft ein wenig hausbacken. Die Predigten sind – bis auf Ausnahmen – meist eher lehrhaft als charismatisch emotional. Der Gesamtlage des Protestantismus in Mexiko ist die Tatsache geschuldet, dass die Aufforderung zur Bekehrung in vielen Gottesdiensten stärker im Zentrum steht als die Konditionierung von schon Bekehrten. Dies entspricht dem geringen protestantischen

46 So etwa bei Amistad Cristiana (<https://amistadcristianaac.org/>); Castillo del Rey (<http://castillodelrey.org.mx/>), Vino Nuevo (www.vinonuevo.com.mx/), dem Centro Cristiano Calacoaya (www.calacoaya.org.mx/index.php/informacion-2/quienes-somos) und letztlich auch bei Casa sobre la Roca (<http://tps://csr.org.mx/>). Stilistisch klar neopentekostal ist nur La Roca.

47 <https://castillodelreybrisas.com/> (Zugegriffen 27.07.2019).

Bevölkerungsanteil. Deutlich ist allerdings bei der Bekehrungspredigt, dass so gut wie immer in diesen in der Mittelschicht operierenden und auf die obere Mittelschicht zielenden Organisationen göttlicher Segen und Gnade geboten wird, ohne eine Gegenleistung zu fordern. »Gott akzeptiert dich und macht dich frei von allen Lasten... und er wird dein Leben zum Besseren wenden.« Diese (in calvinistischer Prädestinationslehre begründete) Betonung leistungsfreier Gnade ist im Gegensatz zur (arminianistischen) Leistungs- und Disziplinforderung in Kirchen der Unterschicht ein deutliches Indiz für eine »Theodizee des Glücks« (Max Weber); das heißt, dass die religiöse Praxis primär auf die Legitimation eines relativen Wohlstandes zielt. Auf dieser Basis wird dann die Mehrung des Wohlstandes durch die Techniken der *Prosperity*-Doktrin konstruiert und legitimiert.

Eine andernorts gerade für intimistische Bedürfnisse in der Mittelschicht bewährte Technik des Gemeindeaufbaus breitet sich auch in Mexiko in der Formation *MANAGEMENT* aus: die Arbeit mit häuslichen Zellgruppen (*células*) von überschaubarer Größe und unter der Leitung eines Gastgebers, der mit der nächsthöheren hierarchischen Ebene in Verbindung steht. In der Brisas-Gemeinde von Castillo del Rey ist diese Praxis etabliert, vor allem aber in Casa sobre la Roca.

Das Betreiben von Bildungseinrichtungen ist selten in dieser Formation. Castillo del Rey betreibt seit 2006 eine zweisprachige Schule mit »christlichem Curriculum«. ⁴⁸ Zudem soll die »Universität« Centro de Estudios Superiores y Transformación (CEST) angeblich wirtschaftsorientierte Studiengänge anbieten. Bei Prüfung stellte sich freilich heraus, dass derzeit nur die Studiengänge »Beratung (online)« und »Christliche Weltanschauung« angeboten werden – was deutlich mit der präntziösen Aufmachung der Website kontrastiert. ⁴⁹ Wenn auch nicht viel Anderes, wird hier doch zumindest Präntention erkennbar. Sozialarbeit hat in dieser Formation einen geringen Stellenwert, ⁵⁰ außer bei Casa sobre la Roca, wo die entsprechende Organisationsform (*Asociación Civil*) als Sprungbrett in die Politik dient (siehe unten).

Politik kommt bei den meisten Organisationen nur vermittelt über symbolische Besetzung öffentlicher Räume mit Gebetskundgebungen für »unsere Stadt, unseren Staat und unsere Nation« ins Spiel. ⁵¹ Etwas anders ist dies bei Centro Cristiano Calacoaya und Casa sobre la Roca.

7.2.3.1 Centro Cristiano Calacoaya: Familienpolitik

In der Peripherie von Mexiko-Stadt gelegen, bedient das CCC eine Klientel, die zum größten Teil der unteren Mittelschicht zugeordnet werden kann. Es ist nicht anzunehmen, dass eine der 34 Filialen – von denen keine einen Webauftritt hat – höhere soziale Positionen adressiert. Das religiöse Programm wird auf einer modernen, schwarzweiß gehaltenen und mit den üblichen Einträgen versehenen Website gebo-

48 Instituto del Rey & Colegio Maranatha (www.institutodelrey.edu.mx, 27.07.2019).

49 CEST, www.cest.mx; <https://cestmonterrey.edu.mx/> (Zugegriffen 27.07.2019).

50 Eine NRO mit dem Hauptpastor des Centro Cristiano Calacoaya im Vorstand ist die Casasisntencia I.A.P. für Drogentherapie bei Kindern (www.casisntencia.org.mx/?page_id=293, zugegriffen 27.07.2019).

51 Z.B. Castillo del Rey in Monterrey (<http://castillodelrey.org.mx/?p=1247>, zugegriffen 27.07.2019).

ten.⁵² Der Hauptpastor nimmt häufiger Bezug auf die Nation und auf Israel als dies in den meisten anderen Organisationen der Fall ist; und selbstverständlich greift er mindestens ebenso oft wie Andere das Thema »Familie« auf. Die Selbstvorstellung der CCC⁵³ gibt folgende Auskunft: Die Familie sei das Hauptanliegen der Organisation, da sie auch der Kern der Gesellschaft sei; folglich tragen Christus und die Bibel zum Wohl der Nation bei. Eine Projektion der eigenen Aktivitäten auf die Gestaltung der Gesellschaft wird also durchaus deutlich. Aus der Perspektive der mexikanischen Religionsaufsicht dürfte man sich folglich fragen: Was ist denn nun die CCC, eine A.R. oder eine A.C.? Dies möglicherweise antizipierend wartet die Organisation mit der bemerkenswerten Selbstdefinition auf, sie sei weder eine Denomination, noch eine Religion, noch eine Sekte.⁵⁴ Vielmehr verkünde CCC das Reich Gottes, repräsentiert durch Christus, den Heiligen Geist und insbesondere die Bibel. Der Äquivalenzreihe »CCC—Reich Gottes—Christus—Heiliger Geist—Bibel—Familie—Nation« wird jetzt eine Reihe der Gefahren gegenübergestellt: »schlechte Zeiten—Laster—Korruption—Erpressung—böse Mexikaner—Existenzgefährdung des mexikanischen Volkes«. Da dies durch Sünde bedingt sei, stelle Christus die einzige Hoffnung dar, und der handle nun einmal durch seine Kirche. Die grundlegende Vorstellung hier ist die eines Konflikts zwischen der Kirche und der säkularen Gesellschaft. Das Vokabular der *Spiritual Warfare*-Doktrin allerdings kommt im Diskurs dieser Organisation allenfalls am Rande vor. Gilberto Rocha Margáin,⁵⁵ der Hauptpastor, spricht allerdings des Öfteren von Christenverfolgung in Mexiko. Zwar werde von Respekt geredet, aber Christen würden oft »beschimpft, beiseitegeschoben und oft auch verfolgt«. ⁵⁶ Die Unterstellung solcher Angriffe, die in Mexiko der Vergangenheit angehören, lässt eher einen pauschalen Anspruch auf überproportionale gesellschaftliche Anerkennung vermuten. Einen ähnlichen Diskurs der Gefährdung und somit der Angst schürt Rocha im Zusammenhang mit der Familie. In Predigten fokussiert er die oben genannten Übel oft auf die Gefährdung der Familie; und das Thema »Familie« ist dem Führer der CCC ein wohlfeiler Operator für soziopolitisches Engagement.

Rocha ist Vizepräsident des Iberoamerikanischen Kongresses für das Leben und die Familie (Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia),⁵⁷ eines Zusammenschlusses von Organisationen der protestantischen Rechten Lateinamerikas, wie beispielsweise der peruanischen Initiative Con mis Hijos no te Metas (Hände weg von meinen Kindern!). Der »Iberoamerikanische Kongress...« bemüht sich seit 2017, an den Sitzungs-

52 www.calacoaya.org.mx/index.php/informacion-2/quienes-somos (Zugegriffen 27.07.2019). Predigten sind über YouTube, Spotify und iTunes zu bekommen.

53 www.calacoaya.org.mx/index.php/informacion-2/quienes-somos (Zugegriffen 27.07.2019).

54 Diese Feststellung könnte als Versuch gedeutet werden, die politischen Statements der Jurisdiktion des geltenden Religionsgesetzes zu entziehen.

55 <https://www.facebook.com/GilbertoCCCalacoaya/> (Zugegriffen 27.07.2019) und https://www.evangelicodigital.com/author/281/gilberto_rocha (Zugegriffen 27.07.2019).

56 <https://ecocristiano.com.mx/index.php/2018/04/16/ser-cristiano-parece-molestar-a-otros-gilberto-rocha-margain/> (Zugegriffen 27.07.2019).

57 <http://congresoiberoamericanoporavidaylafamilia.org/> (Zugegriffen 27.07.2019). Siehe auch: <https://www1.cbn.com/mundocristiano/el-mundo/2019/june/alianzas-evangelicas-defenderan-la-vida-y-la-familia-en-la-organizacion-de-los-estados-americanos> (Zugegriffen 27.07.2019). Zur transnationalen Vernetzung religiöser und politischer Organisationen siehe Panotto 2020.

perioden der Organisation Amerikanischer Staaten teilzunehmen und dort Einfluss auf deren Politik zu nehmen. Rocha ist in der 48. Sitzungsperiode (2019) als Sprecher der Koalition für Erziehung und Kultur für die Demokratie (Coalición Educativa y Cultural por la Democracia) beteiligt. Die Position des Vizepräsidenten ist wohlverdient, denn Rocha war daran beteiligt, aus einer mexikanischen Bürgerinitiative den »Kongress« entstehen zu lassen.

Aus dem 1991 gegründeten Centro de Cultura y Orientación Civil Concertación, A.C. (Zentrum Konzertation für Kultur und bürgerliche Orientierung) zur Förderung der moralischen Erziehung der Jugend⁵⁸ ging 2016 die faktisch religiöse Bürgerinitiative für das Leben und die Familie (Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia)⁵⁹ hervor, die mit einer großen Unterschriftenkampagne zum Thema »Familie« an die Öffentlichkeit ging. Aus dieser Initiative ging wiederum der Congreso Iberoamericano hervor mit einer ersten Zusammenkunft im Februar 2017 in Mexiko.

Interessant an dieser Entwicklung im Blick auf Mexiko ist die Nutzung einer *Asociación Civil* – per definitionem laizistisch – als Sprungbrett zur Entwicklung eines de facto religiös-politischen Akteurs. Letzterer, der Congreso Iberoamericano..., ist als internationaler Akteur dem mexikanischen Recht nicht mehr unterworfen und kann seine Aktivitäten – etwa die Präsenz vor der Organisation Amerikanischer Staaten – nach anderen Regularien richten. Eine offene Frage bleibt indes: Woher kommt das Geld für die beachtlich rasche Entwicklung dieser transnational arbeitenden Vereinigung?

Rocha unterhält unterdessen noch eine weitere A.C., und zwar das 1981 zusammen mit der CCC gegründete Calacoaya Centro Cultural A.C. (Calacoaya Kulturzentrum) in der Nachbarschaft der Kirche.⁶⁰ Auf dessen Facebook-Seite wird über die Vertretung des Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia bei der Organisation der Amerikanischen Staaten ausführlich berichtet. Das Ziel des Centro Cultural ist es, »eine bessere Gesellschaft zu erreichen [...] durch universale Werte, die unser Leben leiten.«⁶¹ Es sollte nicht überraschen, wenn die universalen Werte der *Asociación Civil* nur religiösen Menschen als universal vorkommen.

Wenn das Beispiel der CCC schon einen Eindruck vermittelt von den Möglichkeiten der Camouflage durch diese Rechtskonstruktion, hat die Gruppierung Casa sobre la Roca darin wahre Meisterschaft bewiesen.

7.2.3.2 Casa sobre la Roca: politische Familie

Die Organisation Casa sobre la Roca⁶² hatte zunächst enge Verbindungen zu Präsident Felipe Calderón und zum PAN – wegen dessen Konservatismus und ungeachtet der

58 <http://concertacion-ac.org.mx/> und <https://www.facebook.com/concertacion/> (Zugegriffen 27.07.2019).

59 <https://www.facebook.com/pages/category/Community/Iniciativa-Ciudadana-Por-La-Vida-Y-La-Familia-587061711472996/> (Zugegriffen 27.07.2019).

60 https://www.facebook.com/pg/CCCalacoaya/about/?ref=page_internal (Zugegriffen 27.07.2019).

61 https://www.facebook.com/pg/CalacoayaCentroCultural/about/?ref=page_internal (Zugegriffen 27.07.2019).

62 Sie ist nicht zu verwechseln mit der neuen La Roca des Ehepaars Mayorquín, in San Diego und Tijuana.

stark katholischen Prägung dieser Partei. Später wurde Casa sobre la Roca zur Keimzelle der Partei Partido de Encuentro Social (PES, Partei Soziale Begegnung), die gemeinsam mit der Partei Morena Präsident López Obrador ins Amt gebracht hat. Nach Jahren des Treffens in Sälen von Luxushotels (Sheraton) und Kongresszentren (Banamex, Blackberry) hat Casa sobre la Roca (CSR) heute den Hauptsitz in Parques de Pedregal, Mexiko-Stadt, einem Viertel der gehobenen Mittelschicht sowie einiger Anwesen der Oberschicht und *gated communities*. Der Versammlungsraum liegt allerdings etwas schlecht positioniert neben einem Kreuz der Stadtautobahn beim Mall Perisur. Die Leiter, Alejandro und Rosi Orozco, verfügen über vielfältige Kontakte in die Politik und kamen durch beste Beziehungen zu Präsident Calderón (PAN, 2006-2012) während dessen Amtszeit in hohen Verwaltungsämtern und im Parlament politisch zum Zuge. Nichtsdestoweniger gelang es der Organisation bzw. ihren Führern nicht, eine dauerhafte Position in der Politik zu erobern.

Die Casa sobre la Roca hat derzeit 22 Gemeinden, davon 15 in der Hauptstadt, 6 in der weiteren Republik und eine in Los Angeles. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass die Gemeinde beim Perisur sozial am besten aufgestellt ist und Zugang zur oberen Mittelschicht hat sowie zeitweise auch in Grenzen zur Oberschicht hatte. Die Website⁶³ ist modern und mit viel Weichzeichner sowie Pastellfarben für junge Familien und für Beziehungen zwischen den Generationen ausgelegt. Sie zielt, wie die gesamte Arbeit der Organisation, auf die obere Mittelschicht und Oberschicht – was aber nichts über bleibenden Erfolg dieser Strategie aussagt. Es fällt besonders auf, dass an keiner Stelle von der Leitung der Organisation die Rede ist, dem Ehepaar Alejandro und Rosi Orozco. Das hat mit deren besonderer Nähe zur Politik zu tun, die noch zur Sprache kommen wird. Stattdessen bietet die Website die üblichen Rubriken und eine mit Videos von Predigten (auch Cindy Jacobs aus den USA) gut bestückte Download-Abteilung. Im Blog werden sehr knapp unterschiedliche Themen angesprochen, in geringem Maße auch die soziale Lage armer Bevölkerung. Allerdings findet keinerlei Kommunikation statt. Inhaltlich bleibt die Seite oberflächlich und lässt auf den ersten Blick wenig religiösen Inhalt erkennen. Als Leitwerte werden Einheit, Transparenz, Kommunikation und Wertschätzung von Personen genannt, jeweils von einem Bibelzitat begleitet. Zudem werden Programme zur »Lösung unterschiedlicher sozialer Probleme« erwähnt, ohne dass dies spezifiziert würde. Die meisten von mir gehörten Predigten sind konventionell auf Bekehrung und die unermessliche Gnade Gottes ausgerichtet. Die Offenbarung Gottes wird den Predigern oft ganz unmittelbar zuteil. Zentralthema ist die Familie. Sie werde in Mexiko unablässig angegriffen. Sogar zum Familienkongress der Casa sobre la Roca seien nur Wenige gekommen, was nur an einem negativen Einfluss von außen liegen könne.⁶⁴ Ein wenig geistliche Kriegführung schwingt gelegentlich mit. Schließlich werden Programme zur »Charakterbildung« durch einen Link eng verbunden mit einem Kolleg für höhere Studien (Colegio de Estudios Superiores de México, CESM).⁶⁵

63 <http://csr.org.mx/> (Zugegriffen 29.07.2019).

64 Miguel Cantero im Sheraton Hotel (<http://csr.org.mx/videoteca>, etwas kürzer in Youtube: https://www.youtube.com/watch?time_continue=123&v=RU-zi8kjDpw, beide zugriffen 29.07.2019).

65 <http://cesm.com.mx> (Zugegriffen 29.07.2019).

Das Kolleg weist ein Minimalangebot von Ausbildungsgängen aus, die einfach das repräsentieren, was in der Organisation ohnehin schon getan wird: Theologie, biblische Beratung, digitales Design und das Thema »Menschenhandel«.

Wenn das Profil der Organisation bisher auch sehr konventionell erscheinen mag, so verweist das letztgenannte Thema auf eine besondere Strategie, genauer, auf die Kombination von mehreren, auf die rechtliche Lage in Mexiko besonders angepassten Strategien: Arbeit mit Zellgruppen, persönliche Kontakte in die Politik und der Auftritt als *Asociación Civil*, der wiederum profilierte Sozialarbeit mit politischer Komponente ermöglicht. Den Versuch der Orozcós, durch einen eigenen Pastoren-Dachverband (Coordinadora Nacional de Pastores, Conapa, um 2011) Repräsentativität vorzutäuschen, kann als von Anfang an gescheitert betrachtet werden. Umso erfolgreicher waren die anderen Strategien, die im Zusammenhang der politischen Entwicklung noch genauer beleuchtet werden.

Die Arbeit mit Kleingruppen (*células*, Zellen) wurde von der 1983 gegründeten kolumbianischen Megakirche *Misión Carismática Internacional* (Internationale charismatische Mission)⁶⁶ des Ehepaars Castellanos übernommen. César Castellanos hat mit dem nötigen charismatischen Verve des absolut Neuen, Geoffenbarten, ein Remake des in den 1970er Jahren in den USA entwickelten *Discipleship*-Systems unter lateinamerikanischen Management-Kirchen bekannt gemacht. Kurz gefasst handelt es sich um ein autoritäres Schneeballsystem. Die Idee besteht darin, dass ein Führer – ganz oben in der Pyramide häufig ein »Apostel« – 12 Personen zu (seinen) Jüngern macht und diszipliniert. Jede dieser Personen muss dann wiederum 12 Personen zu (ihren) Jüngern machen, und so weiter. In den USA wurden aus diesen Pyramiden der Abhängigkeit autoritäre Befehlsketten geschmiedet. Als Folge geriet das System in die Kritik und produzierte sogar Gruppen anonymer Ex-Jünger. Im Falle von *Casa sobre la Roca* dürfte der interessante Punkt weniger der mögliche Autoritarismus des Systems sein. Vielmehr ermöglichen es die im Privaten tagenden Zellgruppen, die ihrerseits einen Verkündigungsauftrag haben, religiöse Arbeit missionarisch zu verbreiten und dabei unter dem Radar von staatlichen Aufsichtsbehörden zu bleiben. Man kann sogar unter einem Präsidenten des PRI wie Ernesto Zedillo im Regierungssitz Los Pinos verfassungswidrige Gebetsgruppen unterhalten.

Casa sobre la Roca – aber nur diese Gruppierung – hat in Mexiko erstaunlichen Einfluss auf die Politik genommen. Deshalb werden wir in den Ausführungen über religiös-politische Kämpfe in Mexiko (7.3) diese Organisation immer wieder zur Sprache bringen.

7.2.4 WERTE: sozialer und theologischer Dienst

Wie bereits in der Entwicklung ökumenischer Organisationen in Mexiko deutlich wurde, lassen sich im Protestantismus insgesamt sehr wenige Akteure finden, die in dem prononcierten Sinne wie in Guatemala oder Brasilien Dienst für eine gerechte Gesellschaft versehen, um Werte des Reiches Gottes ansatzweise Gestalt werden zu lassen. Der religiöse Gebrauch der Formel vom Reich Gottes ist in Mexiko in jeder Hinsicht

66 <https://mci12.com/> (Zugegriffen 29.07.2019).

schwach ausgeprägt. In der Formation MANAGEMENT findet sich der tendenziell theokratische Gebrauch nur am Rande; und in der Formation WERTE DES REICHES GOTTES ist er sicher kein häufig verwendeter theologischer Operator, kommt aber bei den wenigen Organisationen dieser Formation an Schlüsselstellen des Selbstverständnisses vor. Das Centro Basilea trägt das Reich Gottes gewissermaßen im Namen; *basileia tou theou* im Griechischen heißt »Reich Gottes«; die Comunidad Teológica sieht sich der »Transformation der Wirklichkeit entsprechend den Werten und Verpflichtungen des Reiches« verbunden; und das Centro de Estudios Euménicos richtet die Arbeit an der »Konstruktion des Reiches und der Ethik des Evangeliums« aus. Im Rahmen dieser Formation stellt sich die Frage, ob und inwiefern bei der aktuellen Entwicklung des Protestantismus in Mexiko – ähnlich wie in Guatemala – auch Kirchen und Organisationen aufgrund einer Praxis dieser Formation zugerechnet werden können, die sich an einer kommunitären Förderung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung orientiert, ohne dass dies in ein explizites Programm gegossen wäre.

7.2.4.1 Centro de Estudios Euménicos: sozialer und interreligiöser Friede

Der wichtigste Akteur der Formation WERTE DES REICHES GOTTES in Mexiko dürfte dieses Zentrum sein. Von seiner Entstehung her handelt es sich zunächst um ein gemeinsames Projekt lutherischer und katholischer Aktivisten als unmittelbare Reaktion auf einen Akt illegaler Staatsgewalt, das Massaker von Tlaltelolco 1968. Eine politische Perspektive »von unten« war somit von Beginn an mit im Blick dieser *Asociación Civil*.

Der Webauftritt⁶⁷ ist konventionell, unpräzise, informativ und projektzentriert. Die grafische Gestaltung baut auf Fotos von Projektpartnern auf. Auf der Homepage erscheint als erstes ein großes Foto von drei freundlich redenden Indígenas zum Thema der Wahl indigener Autoritäten und gibt damit den Arbeitsschwerpunkt der Organisation zu erkennen. Werbung gibt es nicht; die Downloads bieten nur Postkarten. Einen Button für Spenden – Grundausrüstung bei MANAGEMENT – gibt es ebenfalls nicht.

Partnerorganisationen wie die Front gegen die Armut (Frente contra la Pobreza)⁶⁸ und die Organisation für rurale und urbane Entwicklung Amextra⁶⁹ zeigen eine klare Ausrichtung des Zentrums an basisorientierter Friedens- und Entwicklungsarbeit. Kontakte ins Ausland bestehen vor allem durch einen Freiwilligendienst mit dem Mennonite Central Committee in verschiedenen Ländern sowie mit der Evangelical Lutheran Church in the USA. Auch diese Kooperationen zeigen einen deutlichen Schwerpunkt auf der Friedensarbeit.

Diesem Schwerpunkt entsprechend adressiert die Organisation Probleme von recht großer Tragweite.⁷⁰ Eines ist der Zerfall des sozialen Gewebes in ländlichen Gemeinden im Bundesstaat Coahuila, die in der Schusslinie von Auseinandersetzungen zwischen drei verschiedenen Drogenkartellen stehen und ständig mit Entführung ihrer Jugendlichen, Erpressung, Mord und vielem mehr zu rechnen haben. Ein weiteres Projekt adressiert die durch extraktive und hydroelektrische Megaprojekte und das Auf-

67 <https://estudiosecumenicos.org.mx/> (Zugegriffen 31.07.2019).

68 <https://frentealapobreza.mx/wp/> (Zugegriffen 31.07.2019).

69 <https://www.amextra.org/index.php> (Zugegriffen 31.07.2019).

70 <https://estudiosecumenicos.org.mx/nuestroshorcones/> (Zugegriffen 31.07.2019).

zwingen landwirtschaftlicher Großproduktion bedingte gewaltsame Vertreibung von Kleinbauern, vor allem in den Bundesstaaten Guerrero und Oaxaca. Ein drittes Projekt unterstützt Frauen gegen diskriminierende Maßnahmen, die sie systematisch aus der lokalen Politik ausschließen. Begleitung, Rechtshilfe und Aufbauhilfe sind einige der gängigen Strategien. Diesem Problemfokus entsprechen die thematischen Achsen der Arbeit: 1) Frieden und Solidarität zur Förderung von gewaltloser Kommunikation, indigener Spiritualität und Suche nach »Frieden mit Gerechtigkeit«. 2) Verteidigung von Landrechten zur Unterstützung von Vertreibung bedrohter Bauern. 3) Unterstützung von autonomer kommunaler Selbstorganisation im Blick auf offizielle Autoritäten, Sozialarbeiter und Gender-Promotorinnen.⁷¹

Die theologische Begründung für diese Arbeit besteht in der »Konstruktion des Reiches und der Ethik des Evangeliums in Interaktion mit anderen Spiritualitäten«, das heißt ganz besonders in der interreligiösen Kooperation mit indigenen Völkern.⁷² Dieser Ansatz läuft auf einen religiös generierten humanitären Universalismus hinaus. »Ökumenisch sein, heißt universal sein, kennen, verstehen und gelten lassen all der verschiedenen Formen, unsere Erde zu bewohnen; heißt, die Rechte von Allen zu verteidigen, um in Würde diesen gemeinsamen Ort bewohnen zu können.« Die Organisation will eine Brücke schlagen zwischen »Glaube und dem Sozialen und Politischen, und umgekehrt«. Das »und umgekehrt« ist von Belang. In der ökumenischen Hermeneutik heißt das, dass nicht nur der Glaube auf die Politik wirkt, wie dies bei den Formationen GESETZ und MANAGEMENT wie selbstverständlich vorausgesetzt wird; sondern dass auch die sozialen und politischen Bedingungen auf den Glauben und seine Gestalt zurückwirken. Die VertreterInnen der Organisation verstehen die Artikulation des eigenen Glaubens jedenfalls als »prophetisch«, insofern sie – ungeachtet der religiösen Überzeugungen – die Zerstörung des gemeinsamen Hauses der Menschheit und das Arm-Machen der Bewohner aufzeigen und zugleich auf Alternativen für ein Leben in Würde hinzielen. Das geschieht in ökologischer, erzieherischer und politischer Perspektive, insofern als die Stärkung der Selbstorganisation zu einer demokratischeren Teilhabe der Bevölkerung auf verschiedenen politischen Ebenen beiträgt.⁷³

Das Centro de Estudios EcuMénicos ist weit mehr als nur ein Studienzentrum. Es ist eine religiös motivierte soziale Organisation mit hohem Friedenspotenzial auch in interreligiöser Hinsicht.

71 <https://estudiosecumenicos.org.mx/portfolio/paz-y-solidaridad/>; <https://estudiosecumenicos.org.mx/portfolio/defensa-del-territorio/>; <https://estudiosecumenicos.org.mx/portfolio/gobernanzas-y-autonomias/> (Zugegriffen 31.07.2019).

72 <https://estudiosecumenicos.org.mx/quienes-somos/> (Zugegriffen 31.07.2019) Hieraus die Zitate dieses Absatzes. Siehe auch Luisa Guzmán, Directora Ejecutiva (<https://estudiosecumenicos.org.mx/mensaje-de-la-directora-ejecutiva/>, 31.07.2019). Zu den indigenen Völkern siehe »Das Konzept der Mutter Erde in Kampf und Forderungen der indigenen Völker« (<https://estudiosecumenicos.org.mx/como-observamos-el-concepto-madre-tierra-usado-en-las-luchas-y-demandas-indigenas/>, 31.07.2019).

73 <https://estudiosecumenicos.org.mx/quienes-somos/> (Zugegriffen 31.07.2019).

7.2.4.2 Comunidad Teológica: ökumenisch-feministisches Lernen

Die 1964 gegründete theologische Ausbildungsstätte hatte in den 1970er und 1980er Jahren eine stark politisch geprägte Zeit, hat sich allerdings in den letzten Jahrzehnten auf das Kerngeschäft der überkonfessionellen theologischen Ausbildung konzentriert. Der Webauftritt ist sachlich, auf das theologische Ausbildungsangebot konzentriert und stellt die DozentInnen vor.⁷⁴ Die Institutionen, die zur Comunidad gehören, sehen sich als ökumenisch inspiriert und vermitteln eine theologische Ausbildung in der Tradition der Befreiungstheologie für künftige Pastoralarbeiter, Leitungspersonen und Laien mit dem Ziel einer »integralen Transformation unseres Landes und Lateinamerikas [...] entsprechend den Werten und Verpflichtungen des Reiches (Gottes)«. Diese Werte werden expliziert als »Sinn für Kooperation, Integrität, Respekt, Gerechtigkeit, Geschlechtergerechtigkeit, Mitleiden und Leben in einer nachhaltigen Gemeinschaft«. In der theologischen Ausbildung werden diese Werte mit einem besonderen Schwerpunkt auf der Genderproblematik gelehrt, mittels eines Masterprogramms in »Kritischen Genderstudien und Theologie« (Estudios Críticos de Género y Teología),⁷⁵ zu dem die Professorin Margarita Sánchez besondere Erfahrungen aus der Menschenrechtsarbeit für LGBT-Personen beiträgt.

Einen wichtigen Unterschied zu den absoluten Wahrheitsansprüchen der anderen Formationen stellt die Tatsache dar, dass die Comunidad Teológica ihre Lehrinhalte historisierend begreift. Das heißt, die jeweiligen Lehrinhalte werden verstanden als vorübergehende Resultate konstanter Konstruktionsarbeit in der Kommunikation mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Auch bei dieser Organisation zeigt sich somit wiederum die bereits öfter festgestellte Differenz zu den anderen Formationen: Anstatt Ko-optation marginaler Bevölkerungsgruppen und Interessenvertretung der oberen Mittelschicht mit dem Ziel politischer Macht zu betreiben, wird hier Veränderung der Gesellschaft in Richtung auf Frieden und Gerechtigkeit durch Bildung und Dienst gesucht.

7.2.4.3 Centro Basilea de Investigación y Apoyo A.C.: intellektuelle Aufklärung

Bildung steht auch im Zentrum der Arbeit des 1999 gegründeten Zentrums für Forschung und Unterstützung Basilea, das, wie gesagt, das Reich Gottes gleich im Namen trägt. Der Gründer, Leopoldo Cervantes Ortiz, hat Theologie an der ökumenischen Universidad Bíblica Latinoamericana in San José, Costa Rica, studiert. Er ist heute Professor der Comunidad Teológica, Mitglied der Kommission für ökumenische Ausbildung des Weltrates der Kirchen sowie Mitglied im Herausgebergremium des lateinamerikanischen Kirchenrates CLAI. Das Zentrum ist presbyterianisch orientiert, aber in programmatischer Weise ökumenisch. Die Arbeit soll vor allem durch theologische Information und Weiterbildung – wie es im Facebook-Auftritt heißt⁷⁶ – »beitragen zum Dialog mit allen ideologischen Richtungen, zum Studium von theologischen und sozialen Themen

74 www.comunidadteologica.org.mx/nosotros.php (Zugegriffen 01.08.2019). Hier die Zitate dieses Absatzes.

75 www.comunidadteologica.org.mx/index.php (Zugegriffen 01.08.2019).

76 <https://www.facebook.com/Centro-Basilea-de-Investigaci%C3%B3n-y-Apoyo-AC-127702857353261/> (Zugegriffen 01.08.2019).

und zur Solidarität mit allen Anliegen, die auf humane Verbesserung zielen«. In diesem Sinne organisiert das Zentrum Veranstaltungen und informiert – u.a. in Facebook – über Ereignisse von religiöser und gesellschaftlicher Relevanz, wie etwa Studien zum Werk des brasilianischen Theologen Rubem Alves, den Tod der presbyterianischen Menschenrechtsaktivistin und Dichterin Julia Esquivel aus Guatemala, eine Veranstaltung mit Boaventura dos Santos über Herausforderungen des Staates und Alternativen von unten, und so weiter.

In Mexiko gilt Cervantes als religiöser Intellektueller sowie als ökumenisch offener und versierter Kenner des religiösen Feldes im Rahmen der nationalen Politik.

7.2.4.4 Centro para el Estudio de la Religión en Latinoamérica: pfingstliche Intellektualität

Das CERLAM des pfingstlichen Intellektuellen Adoniram Gaxiola kann insofern zu dieser Formation gerechnet werden, als es in ökumenischer Tradition steht. Der Gründer, Manuel Gaxiola, war eine leitende Persönlichkeit der Apostolischen Kirche (IAFCJ) und zugleich stark ökumenisch engagiert, und zwar sowohl im Weltrat der Kirchen als auch in der evangelikalen Lausanner Bewegung. Er galt als einer der führenden pfingstlich-protestantischen Intellektuellen in Mexiko. Diese Rolle hat sein Sohn Adoniram Gaxiola übernommen, ohne dass er allerdings eine wichtige Position in der IAFCJ innehatte. Das Zentrum CERLAM selbst scheint sich auf eine lange nicht aktualisierte Website zu beschränken.⁷⁷ Gaxiolas zentrale Thematik ist die innerprotestantische Ökumene im Sinne von gegenseitiger Anerkennung (Gaxiola o.J.). In der mexikanischen Presse wird er häufig um Kommentare zum religiösen Geschehen gebeten.

7.2.4.5 Convención Nacional Bautista de México: Disziplin und Nothilfe

Bei der Feldforschung in der Unterschicht – wie beispielsweise unsere Arbeit in einem Viertel von Mexiko-Stadt im Laufe von 2010⁷⁸ – begegnet man immer wieder Gemeinden oder kleinen Kirchen, die auf kommunaler Ebene für eine Verbesserung der Lebensverhältnisse nicht nur im eigenen Interesse eintreten. In der Literatur wird ebenfalls immer wieder auf »kleine Kirchen« mit einem Interesse an sozialer Gerechtigkeit verwiesen. In Chiapas sind solche Entwicklungen bei der indigenen Bevölkerung und bei einem höheren Anteil protestantischer Bevölkerung ebenfalls wahrscheinlich. Solange solche Initiativen aber nicht zu Aktionsbündnissen zusammengeschlossen sind, bleibt eine Wirkung ihrer Tätigkeit auf die nationale Politik aus. Hier sei lediglich ein Beispiel aus baptistischen Kreisen in Chiapas erwähnt, das tendenziell auf steigende Relevanz hindeutet: Gemeinden der Convención Nacional Bautista (Nationalen baptistischen Vereinigung).

Baptisten sind entsprechend ihrer biblizistischen Dispositionen nicht selten der Formation GESETZ zuzurechnen. Sie sind aber zugleich aufgrund ihres sprichwörtlichen religiösen Individualismus' für Überraschungen gut. In unserer Taxonomie gesprochen, könnte man sagen, dass eine diffuse Tendenz in Richtung auf die Formation

77 <https://esnuetrahistoria.wordpress.com/2009/07/29/32/> (Zugegriffen 01.08.2019).

78 Vor allem durch Adrián Tovar, ehemaliger Mitarbeiter des CIRRU, im Viertel Ajusco an der Av. Azteca.

WERTE bei manchen Gemeinden und Organisationen beobachtet werden kann. Für solche Entwicklungen gibt es zunächst einmal einen sozialen Grund. In der Unterschicht und unteren Mittelschicht, denen die Baptisten mehrheitlich angehören, ist durch die mexikanische Revolution das Interesse an sozialer Gerechtigkeit unmittelbar plausibel und weit verbreitet. Das macht im Blick auf kirchliches Engagement eine objektive Tendenz in Richtung auf die Formation WERTE DES REICHES GOTTES ebenfalls plausibel.

Ein Fall, der dies illustriert, sind die Aktivitäten von Gemeinden der Convención Nacional Bautista an der Südgrenze Mexikos. Die Website des Verbandes ist sachlich, modern und rein religiös. Allerdings gibt sie sofort mit dem Öffnen ein Statement für die marginalisierte indigene Bevölkerung ab: ein Bild einer indigenen Mutter mit ihrer Tochter vor einer Kulisse des Hochlandes.⁷⁹ Die gesamte Seite bietet ausschließlich religiöse Inhalte und nicht den geringsten Bezug auf die gesellschaftliche Lage. Ein Blog auf der Seite bittet allerdings um Fürbitte für eine baptistische Initiative, um in der Grenzstadt Tapachula unter Migranten eine Gemeinde und soziale Versorgung aufzubauen.

Kirchen in Tapachula und der Umgegend seien »erweckt durch die Taten des Herrn in seinem Reich«. ⁸⁰ Religiöse und soziale Arbeit greifen hier unmittelbar ineinander: Die »Tafel« (*comedor*) zur Verpflegung der Migranten wird zugleich als Ort genutzt, »wo sie die Möglichkeit haben, das Evangelium zu empfangen.« Der Blogger stellt auf dieser Grundlage dann politische Zusammenhänge her. Veränderungen zögen die Grenze in Mitleidenschaft; dies sogar derart, dass sie für die Migranten nun schon durch das Militär versperrt werde und sich auch die USA einmischten. Es gelte daher, für die Migranten und das Hilfsprojekt eine »Armee von Betern« zusammenzustellen, denn »das Gebet des Gerechten erreicht viel«.

Die Möglichkeiten einer *Asociación Religiosa* in der Sozialarbeit sind freilich gesetzlich begrenzt. Deshalb tendieren Kirchen dazu, *Asociaciones Civiles* für die Sozialarbeit zu gründen, die nicht selten ihr institutionelles Eigenleben entwickeln. Es würde jedoch den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, solche Vereinigungen aufzuspüren und auf ihren religiösen Hintergrund zurückzuführen.

7.2.4.6 Der Präsident?

Im Blick auf die Rolle des Protestantismus in der mexikanischen Politik ist derzeit der Präsident López Obrador selbst das zentrale Thema. Die Frage, ob und inwieweit etwaige religiöse Überzeugungen des Präsidenten die Politik prägen, versuchen wir zu beantworten, nachdem wir die politischen Umstände untersucht haben, die in den letzten Jahren den Wahlsieg López Obradors 2018 vorbereitet haben.

79 <https://www.convencionbautista.mx/> (Zugegriffen 27.07.2019).

80 Blog-Eintrag: »Oración por la frontera sur« 22 Oct 2018. <https://www.convencionbautista.mx/singl-e-post/2018/10/22/Oraci%C3%B3n-por-la-frontera-sur> (Zugegriffen 27.07.2019).

7.3 Kämpfe: Juárez' Erbe, religiöse Subversion und López Obrador

Für religiöse Akteure in Mexiko setzen die laizistische Verfassung und eine entsprechende Gesetzgebung einen deutlich engeren Rahmen als dies in anderen Ländern der Fall ist. Verfassungsreformen und Gesetzesnovellen sind deshalb für die mexikanische Debatte von vergleichsweise großer Bedeutung für die Chancen religiöser Akteure, auf die Politik Einfluss zu nehmen. So lässt sich die Gesetzesänderung von 1992 als Motivation verstehen, die eine deutliche Zunahme religiöser Aktivitäten im politischen Feld nach sich zog, von denen bei Weitem nicht alle gesetzlich gedeckt sind. De facto lässt sich somit eine stärkere Aufweichung der Laizität beobachten als durch die Reformen von 1992 de jure vorgezeichnet. Wir werden den politischen Prozess, der zum Wahlsieg López Obradors geführt hat, deshalb nicht nur unter dem Gesichtspunkt des protestantischen Aktivismus betrachten, sondern ihn auch als Kampf verschiedener Akteure um Laizität ins Auge fassen. Wir beginnen deshalb mit einem kurzen Blick auf den aktuellen Stand der Gesetzesreformen und des Streites um die Laicité.⁸¹

7.3.1 Verfassung und Laicité

Wurde in der Reform des Verfassungsartikels 24 im Jahre 1992 bestätigt, dass Religionsfreiheit bestehe, und festgelegt, dass der Kongress keine Religion verbieten darf, so wurde 2013 zusätzlich festgelegt, dass niemand öffentliche Veranstaltungen im Schutze der Religionsfreiheit zu politischer Propaganda nutzen darf.⁸² Es wäre zu untersuchen, ob dieser Zusatz eine Reaktion der erneuten PRI-Regierung (ab 2012) auf die Nähe zur Religion des vorausgegangenen Präsidenten Felipe Calderón (siehe 7.3.7.2, Calderón) war. Auf jeden Fall wird hier die Trennung von Staat und Kirche bestätigt und als Differenz zwischen Politik und Religion definiert. Die mexikanische Verfassung verbietet also nach wie vor die religiöse Einflussnahme in verschiedenen öffentlichen Räumen, wie beispielsweise durch religiöse Inhalte in Schulen; sie verbietet die Teilnahme religiöser Amtsträger und Organisationen in politischen Kampagnen ebenso wie religiöse politische Parteien; und sie verbietet weiterhin Radio- und Fernsehsender im Besitz religiöser Organisationen.

7.3.1.1 Angriffe auf den rechtlichen Rahmen

Dieser gesetzliche Rahmen ist allerdings schon angegriffen durch katholische und protestantische Aktivisten, die sich in all den genannten Bereichen engagieren.⁸³ Der gesellschaftliche Kampf um Einfluss religiöser Akteure auf staatliches Handeln ist also mit

81 Barranco Villafán 2018; Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019; Blancarte Pimentel 2019; Cervantes Ortiz 2018b; De la Torre Castellanos 2021; De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017; vgl. Auch einige Beiträge in De la Torre Castellanos und Semán 2021; Delgado Molina 2020; Garma Navarro 2018; Montes 2011.

82 Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión 1917. Siehe dort bei Artikel 24 den *Párrafo reformado* (DOF 19-07-2013).

83 Zum Folgenden siehe De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017; Delgado Molina 2019; zu den Vorfällen siehe Hernández Estrada 2019.

der Verfassungsänderung und der emblematischen Feststellung der Laizität der Republik keineswegs vorbei, sondern entspricht einem von Felipe Gaytán analysierten Trend der Juridifizierung politischer Prozesse im Gegenzug zu deren (religiös) populistischer Delegitimierung (Gaytán 2016).⁸⁴ Religionsfreiheit als Freiheit zu religiöser Praxis kann weit ausgelegt werden. Arturo Fabela etwa möchte den Artikel 24, in dem öffentliche religiöse Veranstaltungen immer noch als Ausnahme gelten, als Rechtsgrundlage für die Erlaubnis von Evangelisationskampagnen mexikanischer sowie auch ausländischer Prediger verstanden wissen.⁸⁵ Andere Akteure setzen sich für religiöse Bildung an öffentlichen Schulen ein, ebenfalls verstanden als ein durch Religionsfreiheit automatisch generiertes Recht;⁸⁶ wieder andere für Freigabe des Fernsehens und des Radios für religiöse Organisationen. Die Auseinandersetzung über das Thema »Familie« wird mit religiösen Vorstellungen über »natürliche« Verbindungen und Rechte (z. B. Absolutsetzung des Lebensrechtes ab Befruchtung) geführt, die mit besitzindividualistischen Rechtskonzeptionen vermischt werden, wie dem Recht auf private Erziehung, Privateigentum, Privatwirtschaft und Assoziationsfreiheit. Im sozialmedizinischen Feld der Drogentherapie bieten insbesondere protestantische Akteure »christliche Therapien« an und leiten damit, ähnlich wie in Guatemala, eine Strategie der Substitution staatlicher Einrichtungen durch *Public Private Partnership* ein. Kurz, langsam aber sicher brechen in Mexiko trotz der strengen Laizität ähnliche Kämpfe aus, wie sie auch in anderen Ländern ausgefochten werden. Wie steht die religiöse Bevölkerung zu den problematisierten Themen?

7.3.1.2 Volkes Stimme

Die »Nationale Umfrage zu religiösen Überzeugungen und Praktiken in Mexiko« (Hernández Hernández, De la Torre Castellanos und Gutiérrez Zúñiga 2016)⁸⁷ von 2016 gibt Auskunft über Einstellungen der wichtigsten denominationalen Gruppen zu den meisten der oben genannten Fragen. Wir werden die Umfrage immer wieder aufgreifen. Hier seien zunächst die Einstellungen zur Laizität betrachtet.

84 Gaytán sieht den laizistischen Staat von zwei Seiten gefährdet: dem religiösen und nicht-religiösen Populismus und einem Neo-Jakobinismus. Letzterer ist nicht religiös, setzt insbesondere auf juristische Regelungen und desavouiert auf diese Weise das politische Geschäft. Wir können mit unserem, an religiösen Akteuren orientierten Ansatz Gaytáns Vorschlag nicht in der eigenen Analyse umsetzen und testen.

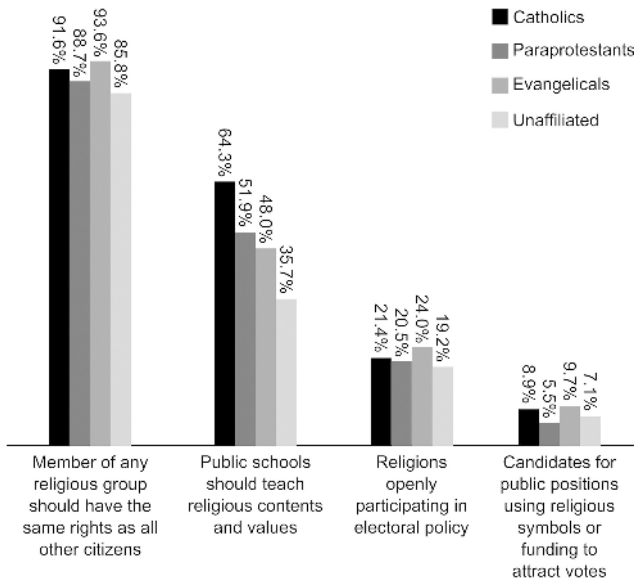
85 <https://www.youtube.com/watch?v=ptLeLWN9F1ANoticiero> Breavision. <https://www.youtube.com/channel/UCGfzeZaTpRRrAvtkGl9-cjw> (Beide zugegriffen 18.01.2021). Am 18.04.2013 veröffentlicht: El 17 de abril de 2013, se realizó una entrevista al Lic. Arturo Fabela Gutiérrez, Presidente de CONFRATERNICE (Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas) en el Simposio de la Reforma Religiosa, Derechos Humanos y Tratados Internacionales que se llevó a cabo en el auditorio Murillo del Hotel Sevilla Palace.

86 Luz del Mundo ist allerdings gegen Religionsunterricht an Schulen, was vermutlich auf die geringen Chancen zurückgeht, eigenen Religionsunterricht etablieren zu können.

87 Die Umfrage basiert auf einer Stichprobengröße von 3000 Personen. Eine Auswertung der Umfrage, auf die wir im folgenden Text Bezug nehmen, siehe bei De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017. Siehe auch Gutiérrez Zúñiga 2021.

88 Quelle: De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017, 193.

Abbildung 7.1: Indikatoren von Laizität, Mexiko RIFREM, 2016.⁸⁸



Bei drei für die Auslegung der Laizität besonders wichtigen Fragen fällt zunächst einmal auf, dass es nur sehr geringe Unterschiede zwischen verschiedenen denominationalen Gruppen gibt. Jeweils um die 90 % aller Katholiken, Protestanten, »Paraprotestanten«⁸⁹ (z.B. Adventisten, Zeugen Jehovas) und religiös nicht Gebundenen sind der Auffassung, dass die Mitglieder gleich welcher religiösen Gruppierung dieselben bürgerlichen Rechte genießen, wie jeder andere Bürger auch. Das bedeutet zum einen, dass die religiöse Wahl frei ist und keine Repressalien zur Folge haben kann. Es bedeutet zum anderen aber auch, dass die bürgerlichen Rechte als unberührt von religiösen Zugehörigkeiten verstanden werden. Die Religionsfreiheit beruht nach dieser in Mexiko offensichtlich breit geteilten Auffassung also nicht auf besonderen Vorrechten von Religion(en) und deren Praktizierenden, sondern auf der Trennung von Staat und Kirchen nach dem laizistischen Modell. Diese Interpretation wird bestätigt durch weitgehende Übereinstimmung in zwei weiteren Themen. Nur 8 % aller Befragten halten es für legitim, dass Kandidaten für öffentliche Ämter im Wahlkampf religiöse Symbole verwenden; 92 % sind nicht dieser Auffassung. Religiosität hat für sie in der Politik nichts zu suchen. Interessant ist die höhere Zustimmungsrate von ca. 21 % zu der Aussage, dass religiöse Organisationen bei Wahlen öffentlich Stellung beziehen dürfen. Es ist zwar nur ein Fünftel der Befragten dieser Auffassung; aber das ist deutlich mehr als

89 Mit dem Begriff »Paraprotestant« bezeichnen Renée de la Torre Castellanos, Alberto Hernández Hernández und Cristina Gutiérrez Zúñiga (2017, 187) »religious groups with a holy book besides the Bible and include Jehovah's Witnesses, the Paraprotestant group with the most members (1,561,086); Seventh Day Adventists (661,878); and the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (314,932).«

das Zehntel bei dem vorigen Thema. Anders als beim Gebrauch religiöser Symbole in der Politik geht es hier um öffentliche Auskunft über Verbindungen von religiösen Organisationen mit politischen Parteien und Kandidaten, während der Symbolgebrauch Manipulation des politischen Geschehens assoziiert. Auf der anderen Seite wäre mit einer öffentlichen Teilnahme religiöser Akteure an Wahlkampagnen der Damm, der Staat und Kirchen voneinander trennt, gebrochen, wie es etwa in Brasilien der Fall ist. Allerdings ist es nur ein Fünftel aller Mexikaner, das dieser Auffassung ist. Dass und wo der Damm bröckelt, lässt sich an den unterschiedlichen Auffassungen zu religiösen Inhalten an öffentlichen Schulen erkennen. 64 % der Katholiken befürworten Religionsunterricht, was in der Logik der Katholischen Kirche erstaunlich wenige sind. Demgegenüber sind nur etwa 50 % der Protestanten dafür. Bei der traditionellen Orientierung gerade der mexikanischen Protestanten an Juárez und dem Laizismus ist dies wiederum erstaunlich viel. Die Umfrage selbst gibt zur Interpretation dieser Beobachtung keine Anhaltspunkte. Vermutlich geht das genannte Ergebnis darauf zurück, dass Unterricht in Religion mit moralischer Besserung assoziiert wird. Dies wiederum würde bedeuten, dass die Grenze zwischen säkularer Ethik und religiösen Lebensführungsregeln zunehmend verwischt wird.⁹⁰

Zwischen interessierten Parteien jedenfalls ist ein Konflikt um die Laizität ausgebrochen.

7.3.1.3 Streit um die Laizität

Hernández, Gutiérrez und De la Torre⁹¹ haben die wichtigsten Positionen, die in Mexiko im Kampf um die Laizität bezogen werden, herausgearbeitet.

1) Rigide Trennung: Dies wird im Allgemeinen von Regierungsbeamten, Intellektuellen, Anwälten und NROs gefordert. Religionsfreiheit für alle wird hier auch als Zurücknahme traditioneller Privilegien der Katholischen Kirche verstanden. Harte Grenzen gegen die Einmischung von religiösen Akteuren in die Politik werden gefordert. Eine post-säkularistische Variante dieser Position favorisiert strebt eine ethik-orientierte Beteiligung religiöser Akteure an einem öffentlichen, humanistischen Wertediskurs. Dass die religiösen Akteure dafür allerdings ihren Missionsanspruch aufgeben, ist sehr unwahrscheinlich.

2) Religiöser Aktivismus in sozialmoralischen Angelegenheiten: Hohe Kleriker und konservative Aktivisten beabsichtigen die Re-Christianisierung bestimmter gesellschaftlicher Bereiche. Ziel ist das alte katholische Modell der Christenheit mit dem Anspruch einer kulturellen Übereinstimmung von Mexikanität und Katholizität. Während die konsequente Variante dieser Position Religionsfreiheit ablehnt, lässt eine liberale Variante Religionsfreiheit gleichwohl gelten.

3) Religiös-nationale Symbole in der Politik: Politiker von PAN und gelegentlich auch von PRI reagieren auf Religiosität in der Politik, indem sie sie instrumentalisieren. Beispielsweise hat Vicente Fox (PAN) die Jungfrau von Guadalupe und das Kreuzifix als Symbole in seiner Wahlkampagne (1999) verwendet und als Präsident den Ring des Papstes

90 Das scheint mir auch in der Wahrnehmung der Moral-Fibel *Cartilla Moral* (Reyes [1952] 2018) der Fall zu sein.

91 Zum Folgenden siehe De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017.

geküsst. Enrique Peña Nieto von der PRI hat als Präsident die Eucharistie von Papst Franziskus entgegengenommen. Gouverneure weihen ihre Amtsperioden auf katholische und gelegentlich auch protestantische Weise.

4) Evangelische Inkursion in Politik: Die Aktivisten und Sympathisanten des Partido de Encuentro Social (PES) setzen der katholischen Lobby ihre Partei als protestantische Interessenvertretung entgegen, teilen aber die sozialmoralischen Überzeugungen konservativer Katholiken. Die Autoren dieser Klassifikation sehen ein besonderes Risiko darin, dass religiöse Parteien wie PES ein religiöses Prinzip für Wahlentscheidungen populär machen, ähnlich wie das brasilianische »Bruder wählt Brüder«. Damit würden diese protestantischen Akteure ihre eigene, auf Juárez zurückgehende Tradition der Trennung von Politik und Religion unterlaufen – eine Büchse der Pandora.

5) Konservativ-katholische Inkursionen in die Politik: Insbesondere einige Mitglieder der Bischofskonferenz – vor allem Norberto Rivera (Mexiko-Stadt) und Juan Sandoval (Guadalajara) – nehmen Teil an nationalen Kampagnen, mit denen katholische Wählerstimmen auf rechts-katholische Kandidaten konzentriert und von solchen Parteien ferngehalten werden sollen, die den Katholizismus »beleidigen«.

6) Konservative Kooperation: Unter der Führung katholischer Aktivisten mobilisieren auch protestantische Konservative zu Kundgebungen in sozialmoralischen Angelegenheiten. So kann die einflussreiche katholische Nationale Front für die Familie (Frente Nacional por la Familia) mit protestantischer Beteiligung an ihren Aktivitäten beispielsweise gegen die »Gender-Ideologie« rechnen – als Juniorpartner.

7) Säkularisten: Die fortschrittliche Linke – so Hernández, De la Torre und Gutiérrez – versucht, alle diese Bestrebungen rundweg aufzuhalten, indem sie für säkulare Freiheiten und Rechte kämpft, wie etwa legale Abtreibung oder gleichgeschlechtliche Ehe. Sie fokussiert also genau dasselbe Schlachtfeld wie die Konservativen. Es wird deutlich, so denken wir, dass dort, wo die Konservativen religiös argumentieren, argumentieren die Säkularisten kulturalistisch. Das ist eine Patt-Situation, die aufgrund der ähnlichen bzw. gleichen Qualität der Argumente keine Lösung der Probleme verspricht.

Selbst wenn das Feld des Verhältnisses von Religion und Politik von vielen Akteuren umkämpft ist, so ist unseres Erachtens in Mexiko nicht so sehr das Machtverhältnis der kämpfenden Akteure untereinander ausschlaggebend als vielmehr das Verhältnis des Staates zu den Akteuren und vice versa. In diesem Sinne scheint die hegemoniale Position hier die der Bürokraten zu sein: rigide Trennung. Eine Bancada Evangélica wird es nicht geben, ebenso wenig wie eine Católica. Auch der PAN hat letzteres nicht geschafft. Als Präsident Fox den Ring des Papstes geküsst hat, legte Confraternice Beschwerde beim Innenministerium (SEGOB) ein wegen Verletzung der *Laicidad*. Mindestens bis ins Jahr 2000 haben die Protestanten im eigenen Interesse gerade die Laizität verteidigt; der starke säkulare Staat, die »perfecta dictadura« des PRI, garantierte ihre Operationsfreiheit in bestimmten Grenzen und schützte sie gegen Übergriffe (Delgado Molina 2019, 94). Mit dem Sieg des PAN 2000 und dessen Regierung bis 2012 haben sich die sozialen Bedingungen für die Praxis von Laizität freilich geändert.

7.3.2 Verlust politischer Kontrolle

Der Sieg des PAN im Jahr 2000 und die zwei Legislaturperioden – sechs Jahre Fox und sechs Jahre Calderón – Präsidentschaft auf nationaler Ebene sowie verschiedene bundesstaatliche Regierungen des PAN – z.B. in Baja California von 1989 bis 2019 – waren mehr als nur ein Regierungswechsel. Nach gut 70 Jahren Alleinherrschaft des Partido Revolucionario Institucional (PRI, Institutionelle revolutionäre Partei) zerbrach ein weit geflochtenes und stabiles Kontrollregime, und zwar auch im Blick auf die Rolle der Religion. Die sieben Jahrzehnte des Machterhalts sowie das primär am Staat – weniger am Markt – orientierte Programm des PRI hat einen Parteiapparat hervorgebracht, der eine vertikale Kontrolle des gesamten staatlichen Systems bis hinunter auf die lokale Ebene ermöglichte; und dies, mit Einschränkungen, über die Kompetenzen der bundesstaatlichen Regierungen hinweg. Diese Fähigkeit zum koordinierten, einheitlichen Handeln hat zur Kontrolle und Eindämmung verschiedenster Bewegungen in der Zivilgesellschaft oder im kriminellen Milieu beigetragen. Nicht nur der Drogenhandel konnte relativ gut reguliert werden, auch die Macht der Katholischen Kirche; und die der schwachen protestantischen Kirchen ohnehin. Mit dem Sieg des PAN auf Bundesebene und in einigen Staaten änderte sich dies alsbald und grundlegend. Nun liegen mehr Aufgaben und Verantwortlichkeiten auch de facto bei den Gouverneuren und den lokalen Autoritäten. Diese werden allerdings zugleich weniger kontrolliert und erhalten weit weniger föderalen Rückhalt als unter dem intakten Regime des PRI, wodurch sie anfälliger für Übergriffe und Einfluss informeller Macht wurden – sei es aus dem Drogenhandel oder seitens der Katholischen Kirche. Auch für die Praxis protestantischer Kirchen erweiterte sich hierdurch der Handlungsspielraum, sei es für die Gründung von kirchengesteuerten Parteien oder NROs; zum Beispiel des Partido Encuentro Social (PES) und der NRO Hoja en Blanco (Weißes Blatt) gegen Menschenhandel durch die Führer der neopentekostalen Organisation Casa sobre la Roca.

Aufgrund der höheren Durchlässigkeit des politischen Systems wurden in jener Zeit öffentliche und politische Interventionen von religiösen Akteuren möglich, auch wenn sie streng genommen verfassungswidrig waren. In vielen Fällen galt und gilt, ähnlich wie in Brasilien: Wo kein Kläger, da kein Richter. Allerdings sind insbesondere die Protestanten von parlamentarisch relevanter Politik wesentlich weiter entfernt als die Protestanten in Brasilien oder Guatemala – selbst wenn der PES im Wahlkampf mit dem jetzigen Präsidenten López Obrador koalitiert hat und dieser aus einem adventistischen Jugendumfeld stammt.

Ein starker Akteur im Blick auf informelle Intervention ist die Hierarchie der Katholischen Kirche. Um die politischen Handlungsspielräume protestantischer Akteure auszuloten, liegt es deshalb nahe, die Machtverhältnisse im religiösen Feld knapp zu skizzieren.

7.3.3 Katholiken und Protestanten

Die Katholische Kirche ist in Mexiko eindeutig und mit Abstand Hegemon des religiösen Feldes. Man darf nicht vergessen, dass der Protestantismus noch nicht einmal 10 % der Bevölkerung repräsentiert und die protestantische Bevölkerung regional sehr

ungleich verteilt ist. Die Katholische Kirche ist hingegen in ihren verschiedenen Gestalten fast überall. Eine verbreitete Volksfrömmigkeit bildet eine starke Basis, angefangen mit der relativ orthodoxen Jungfrau von Guadalupe über verschiedenste Schreine legitimer Heiliger bis zu heterodoxen Kreationen – wie Niño Fidencio, San Juan Soldado, Jesus Malverde und Santa Muerte –, deren Gläubige beziehungsweise Vertreter sich immer noch auf die eine oder andere Weise dem Katholizismus verbunden fühlen. Dazu kommt die mittlerweile marginalisierte Bewegung der Befreiungstheologie mit Bischöfen wie Mons. Samuel Ruiz aus Chiapas oder Mons. Sergio Méndez Arceo aus Morelos, die beide mittlerweile verstorben sind. Ökumenische Initiativen gehören zur Katholischen Kirche ebenso wie die Charismatische Bewegung, die Katholische Aktion, die so genannte Cursillo Bildungsbewegung, die katholische Familienbewegung, bis hin zu rechts-katholischen Vereinigungen wie Opus Dei, Legionäre Christi oder auch die rechtsgerichtete El Yunque-Gruppierung. Dieser Kosmos gibt der katholischen Hierarchie Handlungssicherheit. Das wiederum erklärt die folgenden Beobachtungen mexikanischer Religionssoziologen zu deren Strategien. Elio Masferrer Kan (2014, 9)⁹² stellte 2014 fest, dass die katholische Hierarchie aus einer elitistischen Haltung heraus sich nicht für die lokale pastorale Arbeit interessiert, sondern vielmehr den Staat so umbauen möchte, dass die Katholische Kirche – ähnlich wie in Spanien – staatlichen Schutz genießt. Bischöfe paktieren dazu mit katholischen Unternehmern, die das Ziel einer hierarchisierten katholischen Gesellschaft verfolgen, in der sie eine patriarchale Führung übernehmen können. Spätestens seit den Reformen 1992, und dann stark mit Präsident Fox ab 2000, stiegen auch Teile der politischen Machtgruppen auf diese Strategie ein. Zudem sind die Ziele ganz im Sinne des Heiligen Stuhls unter Johannes-Paul II. Der mexikanische Religionssoziologe Hugo José Suárez rechnet diesem Zusammenspiel von Interessen eine große Bedeutung zu für die letzten Jahrzehnte politischer Aktion der katholischen Hierarchie in Mexiko. In jüngster Zeit sind der Kooperation allerdings zwei harte Schläge versetzt worden, so Suárez im Interview. Papst Franziskus hat bei seinem Besuch in Mexiko 2016 die Bischöfe ob dieser Praxis scharf kritisiert und deren Weiterführung verboten. Stattdessen sollen sie sich der Pastoral widmen. Zudem hat López Obrador die Kooperation seitens der Politik abgebrochen. Dies sicher nicht – so Suárez –, weil er evangelisch sei, sondern weil er in der laizistischen Tradition Juárez' stehe.⁹³

Was die katholische Hierarchie, ihre Partner und ihre Pläne für die mexikanische Gesellschaft angeht, so handelt es sich um ein – selbst in Spanien – längst obsolet gewordenes Modell eines korporatistischen Konservatismus, der mit der Produktionsweise des dominanten Neoliberalismus nicht kompatibel ist. Was die Ermahnung des Papstes an die katholische Hierarchie angeht, so ist unverkennbar, dass in der Pastoral Einiges im Argen liegt. Masferrer beschreibt eine Institution in der Krise (Masferrer Kan 2014, 10). Die Basisgemeinden sind demobilisiert; es herrscht Mangel an Priestern, Mitgliedern und Taufen; die Kirche verliert Glaubwürdigkeit durch pädophile Priester;

92 Ähnlich sehen es wenig später auch De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga (2017).

93 Dazu mehr im Abschnitt über López Obrador.

und die Hierarchie zeigt sich dekontextualisiert, so dass sie die tiefgreifenden kulturellen und sozialen Veränderungen nicht versteht. In dieser Lage melden sich schon totgeglaubte progressive Sektoren der Kirche zu Wort, wie etwa die Konferenz der Ordensleute (Conferencia de Superiores de Institutos Religiosos de México, CIRM). Diese Kreise kritisieren die soziale Ungleichheit in Mexiko hart und fordern die Hierarchie der Katholischen Kirche auf, endlich Mitleid und Solidarität mit den Arm-Gemachten und Diskriminierten zu zeigen.

Vor diesem Hintergrund ereignet sich der bescheidene protestantische Aufstieg. In Relation zur Katholischen Kirche ist der Protestantismus in jeder Hinsicht tatsächlich marginal; ein Umstand, der von Akteuren der Formationen MANAGEMENT und GESETZ gern als Stigmatisierung oder gar Verfolgung interpretiert wird – erkennbar mit Mobilisierungsabsicht in den eigenen Reihen. Fragt man, ob diese Klagen noch Sachgründe haben,⁹⁴ so kann man heute allenfalls Einzelfälle auf dem Lande sowie die indigenen Vertreibungen in Chiapas in den 90er Jahren registrieren. Ariel Corpus nennt im Interview dagegen ein anderes, neueres Vorurteil oder Stigma, das in Mexiko tendenziell gegenüber Protestanten Platz greift. Die Nachrichten aus anderen Ländern, jüngst insbesondere aus Brasilien, bringen Neopfingstler mit Neokonservatismus beziehungsweise Neoliberalismus, sozialer Ungerechtigkeit, autoritärer Politik und so weiter in Verbindung. Das soziale Stigma von Protestanten in Mexiko sei also weniger deren Religion als vielmehr der Leumund als Neokonservative, die in der mexikanischen Gesellschaft – insbesondere in der Unterschicht – auf wenig Sympathien treffen. In dieser Einschätzung spiegeln sich unseres Erachtens zwei Besonderheiten Mexikos: die Selbstverständlichkeit von Religionsfreiheit im Sinne von Juárez und der besondere Blick auf staatlich geförderte soziale Gerechtigkeit im besten Sinne der mexikanischen Revolution.

Es ist somit zu erwarten, dass sich die politischen Strategien protestantischer Akteure folglich auch etwas von denen der Protestanten in anderen Ländern unterscheiden.

7.3.4 Politischer Aktivismus

Der politische Aktivismus der Protestanten in Mexiko war während der unangefochtenen Herrschaft des PRI sehr gering. Viele Protestanten neigten politisch dem PRI zu, da diese Partei der beste Garant für eine Fortführung der laizistischen Politik war und somit den besten Schutz gegen die katholische Übermacht gewährte. Durch die geschilderten Veränderungen des politischen Feldes kommen für Protestanten der Unterschicht auch linke Alternativen in Frage, bis hin zur kommunistischen Partei, so Ariel Corpus.⁹⁵ Die fortschreitende politische Diversifizierung habe zur Folge, dass Gemeinden seit den 2000er Jahren immer stärker auf das Modell der *Asociaciones Civiles* für

94 ...vor 50 oder 70 Jahren hatten sie Gründe!

95 Ein interessantes Datum für die Verwurzelung von Protestanten in der mexikanischen Volkstradition ist die Tatsache, dass 32 % der Protestanten (und 23 % der Para-Protestanten) damit einverstanden sind, dass an den Schulen die traditionellen katholischen Feierlichkeiten zu den wichtigen Terminen von Allerseelen und Allerheiligen sowie Krippenspiele abgehalten werden (Hernández Hernández, de la Torre Castellanos und Gutiérrez Zúñiga 2016).

soziale Projekte gesetzt haben. Es gebe sehr viele sehr kleine Organisationen und Projekte, deren Wirkung nicht über die lokale Ebene hinausreicht. Die religiöse Fragmentation des Protestantismus verhindert überdies Zusammenschlüsse und somit größere Wirkungsgrade der Aktionen. Bei dem geringen protestantischen Bevölkerungsanteil stehen unterschiedliche Gruppen zueinander in Konkurrenz um Mitglieder. Vor 15 bis 20 Jahren sei zudem die Bildung von NROs durch staatliche Zuschüsse begünstigt worden, so der Religionssoziologe Alberto Hernández Hernández (2013). Heute ginge die Tendenz allerdings dahin, dass die Gruppen lieber wieder als religiöse Akteure aufträten. Diese Beobachtung passt sehr gut zur Zunahme des religiösen Diskurses in politischen und sozialen Angelegenheiten.

In sozialmoralischen Fragen bestehen allerdings Affinitäten zwischen Positionen protestantischer Akteure mit denen des PAN und konservativer Katholiken. An deren Mobilisierung rund um das Thema »Familie« nehmen auch Protestanten teil, allerdings eher aus der urbanen Mittelschicht und, allem Anschein nach, den Formationen *GESETZ* und *MANAGEMENT* nahe stehend, wie etwa Gilberto Rochas von Centro Cristiano Calacoaya. Den Moraldiskurs des PAN hat auch der PES übernommen (während die Partei Morena eher für Anti-Korruption und soziale Gerechtigkeit steht). Die sozialmoralischen Themen und die katholischen Organisationen und Kundgebungen werden von Aktivisten der genannten Formationen als Gelegenheiten für die Kooperation und damit für eine Verbesserung der eigenen Positionierung genutzt. Stand bis in die 1990er Jahre unter den gesetzlichen Einschränkungen und der Religionsfreiheit vor allem die Ermöglichung religiöser Praxis und deren gesellschaftlicher Anerkennung als einer legitimen Praxis in Mexiko im Zentrum des Interesses, so hat sich das heute verändert. Von vorrangigem Interesse sei es heute, so Corpus, gesehen zu werden. Öffentliche Sichtbarkeit ist gefragt: die Gegenwart des Gouverneurs bei Kundgebungen und in Gottesdiensten – auch wenn das die weiterhin geltenden gesetzlichen Grenzen verletzt.

Ein wichtiges Instrument für Präsenz in der Öffentlichkeit sind die Medien.

7.3.4.1 Medien

Unter den Bedingungen eines geringer werdenden staatlichen Zentralismus' und einer stärkeren Diversifizierung im religiösen Feld werden Medien für religiöse Akteure immer wichtiger. Der Kauf von Sendezeit ist möglich und wird praktiziert. Der Besitz von Sendern oder Konzessionen ist allerdings nicht erlaubt. Im Gesetz über »Religiöse Assoziationen und öffentlichen Kultus«⁹⁶ ist in Artikel 16 festgeschrieben, dass *Asociaciones Religiosas* und Geistliche weder Konzessionen zum Betreiben von »Radio, Fernsehen oder sonstiger Telekommunikation« noch irgendwelche Massenkommunikationsmittel besitzen oder verwalten dürfen. Artikel 21 legt fest, dass religiöse Organisationen nur »ausnahmsweise und mit vorheriger Genehmigung durch das Innenministerium religiöse Veranstaltungen durch Massenmedien senden oder verbreiten« dürfen.

Zur Erinnerung: In den Verhandlungen über die Religionsgesetzgebung 1992 hat sich der Vertreter der Bischofskonferenz für diese Beschränkungen eingesetzt aus Furcht davor, dass die Protestanten mit diesen Medien besser umgehen und der Katholischen Kirche eine ernste Konkurrenz werden könnten (Delgado Molina 2019, 93).

96 Presidencia de la República [Salinas] 1992, Artikel 16 (Patrimonium).

Und in der Tat, auch in der Bevölkerung sind Protestanten (35 %) der Idee gegenüber, dass Kirchen Massenkommunikationsmittel besitzen sollten, aufgeschlossener als Katholiken (28 %) und religiös nicht Gebundene (25 %) (Hernández Hernández, de la Torre Castellanos und Gutiérrez Zúñiga 2016). Insgesamt sind die Prozentsätze allerdings ziemlich niedrig. Nur grob ein Drittel der Protestanten und ein Viertel der Katholiken sind für diesen Medienbesitz. In Brasilien sind religiöse Massenmedien dagegen eine Selbstverständlichkeit. Die niedrigen mexikanischen Prozentsätze zeigen unseres Erachtens den tief verwurzelten Habitus mexikanischer Laizität, für die Massenmedien säkulare Nutzungsweisen zu verlangen (öffentlich, kommerziell, privat oder sozial, wie es Art. 67 des Telekommunikationsgesetzes festlegt; siehe Presidencia de la República [Peña] 2014) – nicht aber religiöse. Was aber, wenn religiöse Nutzung als soziale durchgeht?

Ein aktueller Konflikt hat sich an der Vergabe einer umfassenden Telekommunikationslizenz (*licencia única*, Typ »sozial«) an eine A.C. namens *Visión de Dios* (Gottesvision)⁹⁷ im Mai 2019 entzündet. Die Organisation will damit zunächst einmal eine FM-Radiostation in Yucatán betreiben (Infobae 2019; Lucas 2019; A.G. Rojas 2019; Levy 2019).⁹⁸ Die Lizenz ermöglicht aber starke Expansion in der Zukunft. Die Mexikanische Vereinigung für das Recht auf Information (Asociación Mexicana de Derecho a la Información, Amedi) bewertet die Vergabe als inakzeptabel, da gegen die Laizität gerichtet. Dass mittlerweile Rechtsunsicherheit und Intransparenz herrschen, lässt sich daran erkennen, dass das vergebende Instituto Federal de Telecomunicaciones (Telekommunikationsinstitut des Bundes) defensiv darauf verweist, dass in jüngerer Vergangenheit aber immerhin 17 Anträge von Geistlichen abgelehnt worden seien. Dann dürfte bei *Visión de Dios* möglicherweise die Selbsteinstufung als *Asociación Civil* von Bedeutung gewesen sein. Dass religiöse Organisationen sich hinter falschen Etiketten verstecken, behebt die Rechtsunsicherheit nicht. Deshalb haben Repräsentanten verschiedener protestantischer Organisationen versucht, das Problem in ihrem Sinne zu lösen und haben im Februar bei Präsident López Obrador in dieser Sache (und anderen) vorgeschrien und um eine Änderung des Artikels 16 des Religionsgesetzes gebeten. Eine solche Änderung hat es bisher nicht gegeben. Aber der Präsident soll sich mehrfach für die Vergabe von Konzessionen an religiöse Akteure ausgesprochen haben. Wenn man nach Brasilien blickt, wird man angesichts der Perspektive, dass in Mexiko religiöse Medienunternehmen zugelassen werden sollen, einen breiten Riss im Damm der Laizität befürchten müssen.

Ein weiterer Vorschlaghammer gegen den Damm wird von religiösen Akteuren unter dem Thema »Familie« geführt.

97 Dabei ist ungeklärt, ob ein Genitivus Subiectivus andeuten soll, dass der Sender eine Vision, die Gott selbst hatte, realisiert oder ob ein Genitivus Obiectivus andeutet, dass der Sender seinen Zuschauern eine Anschauung des Heiligen selbst vermittelt. Eine Stärke religiöser Sprache liegt in ihrer Unbestimmtheit.

98 Ähnliche Konzessionen sind im Dezember 2018 vergeben worden an das Rehabilitationszentrum El Olivo A.C. (Der Olivenbaum) und Radio Dabar A.C. (Radio Wort Gottes) beide evangelisch und in Chihuahua; eine katholische Station, das »Radio Familia«, operiert bereits länger in Chihuahua.

7.3.4.2 Sozialmoral in Volkes Stimme

Bis auf die 1978 gegründete Aktionsgruppe ProVida⁹⁹ – eine katholische Antwort auf die Initiative der Kommunistischen Partei zur Legalisierung der Abtreibung – wurde zu sozialmoralischen Fragen bis ins letzte Jahrzehnt in Mexiko kaum mobilisiert, schon gar nicht im Protestantismus. Potente Organisationen mit der Mobilisierungskapazität für große Kundgebungen in Sachen »Familie« – Abtreibung, homosexuelle Ehen und Adoptionen, Gender, Kindererziehung usw. – bildeten sich erst ab Mitte 2010er Jahre aus. Die stärkste Organisation dürfte die katholische Nationale Front für die Familie (Frente Nacional por la Familia, ab 2016) sein. Die wichtigste protestantische Initiative ist unseres Erachtens Gilberto Rochas Bürgerinitiative für das Leben und die Familie (Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia, ab 2016), aus der der bereits mehrfach erwähnte Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia hervorging. Diese Bewegungsorganisationen sind international vernetzt und arbeiten mit den Themen auf weitgehend dieselbe Weise wie die entsprechenden Organisationen in anderen lateinamerikanischen Ländern. Das soziale Umfeld ist allerdings unterschiedlich und dementsprechend die in der Bevölkerung verbreiteten Habitüs, was sich in deren Einstellungen gegenüber religiösen Praktiken und Forderungen niederschlägt.

Die »Nationale Umfrage zu religiösen Überzeugungen und Praktiken in Mexiko« (Hernández Hernández, de la Torre Castellanos und Gutiérrez Zúñiga 2016; De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017)¹⁰⁰ zeigt auch in diesem Zusammenhang die nach religiösen Überzeugungen ausdifferenzierte Durchschnittsmeinung.

Abtreibung In der Frage, ob Schwangerschaftsabbruch legalisiert werden soll, sind 33 % der mexikanischen Katholiken und etwa 25 % der Protestanten und 28 % der »Paraprotestanten« dafür. Grob »über den Daumen« kann man also sagen, dass etwa 28 % aller mexikanischen Christen, fast ein Drittel, gegen die gesetzliche Bestrafung der Abtreibung sind. 44 % der religiös nicht gebundenen Mexikaner sind auch dieser Auffassung.¹⁰² Das liegt deutlich über den von Pew für Chile, Brasilien und Guatemala ermittelten Werten. Im Durchschnitt zwischen diesen Ländern sind es lediglich 17 % aller Christen, die sich Situationen vorstellen können, in denen Abtreibung legal sein sollte (Pew Research Center 2006, 44).¹⁰³ Vieles spricht dafür, dass die lange laizistische Tradition selbst diese Problematik dahingehend prägt, dass für mexikanische Christen die Abtreibungsproblematik weniger eine Glaubensfrage als ein Gegenstand ethisch-politischer Abwägung ist, der von den dafür seitens der Verfassung vorgesehenen Stellen

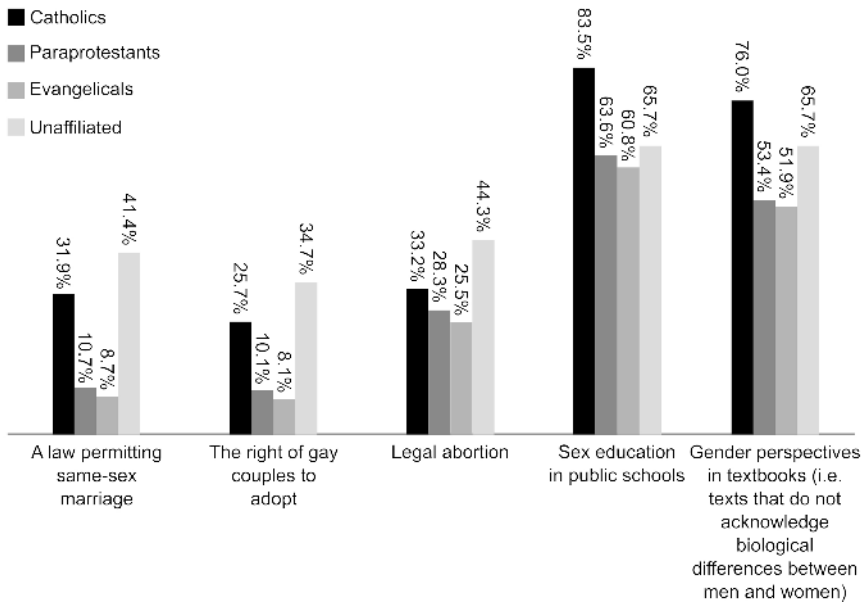
99 <http://provida.org.mx/> (Zugegriffen 03.08.2019).

100 »Paraprotestanten« sind Bibel-basierte nicht-katholische Gruppierungen wie die Adventisten und Zeugen.

101 Quelle: De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017, 193.

102 Die Frage lautete: »Die Abtreibung soll gesetzlich nicht verfolgt und bestraft werden.«

103 Pew fragt zwar, ob die Befragten eine Abtreibung für niemals gerechtfertigt halten; aber es lassen sich Tendenzen ermitteln, die mit den mexikanischen Ergebnissen verglichen werden können, wenn die Differenzen hinreichend groß sind. Aus den Pew-Werten lässt sich ermitteln, dass in Chile 21 % aller Christen sich Situationen vorstellen können, in denen Abtreibung legal sein kann. In Brasilien sind dies 17 %; und in Guatemala nur 13 %. Im Schnitt sind es folglich 17 %.

Abbildung 7.2: Sozialmoralische Einstellungen, Mexiko RIFREM, 2016.¹⁰¹

gesetzlich geregelt werden sollte. Und die gesetzliche Regelung in den meisten mexikanischen Bundesstaaten ist moderat: Schwangerschaftsabbruch ist legal, wenn Vergewaltigung, Lebensgefahr der Mutter oder Gefährdung ihrer Gesundheit vorliegen. Der Distrikt Mexiko-Stadt hat zusätzlich eine Fristenregelung über drei Monate etabliert.

Sexualkunde Der Sexualkundeunterricht an Schulen wird von großen Teilen der katholischen Hierarchie und konservativen Aktivisten bekämpft. Aber die große Mehrheit der Befragten, insgesamt 71 %, ist für den Sexualunterricht; und unter den Katholiken sind – trotz Bischöfen und Aktivisten – überdurchschnittliche 84 % für den Sexualkundeunterricht an den Schulen. Dies lässt eine Kluft zwischen konservativer Hierarchie und (oberer) Mittelschicht einerseits und liberalerer katholischer Volksfrömmigkeit andererseits erkennen. Auffällig ist, dass Protestanten und Paraprotestanten mit durchschnittlich 62 % positiven Urteilen einerseits erstaunlich viele Befürworter bieten. Es sind immerhin fast zwei Drittel von ihnen, die der Sexualkunde gegenüber positiv eingestellt sind. Andererseits liegen sie damit deutlich unter den Katholiken und dem nationalen Durchschnitt. Die Disziplinierung des Leibes im Protestantismus vor allem im Blick auf schwer kontrollierbare Praktiken – außer der gottesdienstlichen Ekstase – scheint auch im mexikanischen Protestantismus gewissen Einfluss zu haben.

Gender Eine ähnliche Antwortstruktur produziert die Frage nach Gender-Perspektiven in Schulbüchern, die nicht auf die biologischen Unterschiede abheben. Drei Viertel der Katholiken (76 %) sind für die Integration dieser Perspektive, und damit sogar mehr als

bei den religiös nicht Gebundenen (66 %). Protestanten (inkl. Paraprotestanten) sind nur etwa zur Hälfte dafür. Die hohe Zahl der katholischen Befürworter kam zustande, obwohl im Jahr der Erhebung von katholischen (und protestantischen) Initiativen gegen die »Gender-Ideologie« öffentlich mobilisiert wurde (De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017).¹⁰⁴ Mit der Gender-Frage und der Emanzipation der Frauen stehen die traditionelle Familienstruktur und somit das Patriarchat als gesellschaftliches Modell zur Disposition.

Homosexualität Dies ist in noch stärkerem Maße der Fall bei der Remodellierung des traditionellen Bildes der heterosexuellen Kleinfamilie durch die Möglichkeit der gleichgeschlechtlichen Ehe und der Adoption von Kindern durch homosexuelle Paare. Die Verfassung (Art. 1) verbietet landesweit die Diskriminierung aufgrund sexueller Orientierung, parallel zum Verbot der Diskriminierung aufgrund von religiöser Zugehörigkeit. Das bezieht alle LGBT-Personen ein. Einzelfragen und die Erlaubnis homosexueller Ehe werden bundesstaatlich geregelt. Zwischen 2010 und 2016 (dem Jahr der Meinungsumfrage) wurde die gleichgeschlechtliche Ehe in Mexiko-Stadt, Quintana Roo, Coahuila, Chihuahua und Nayarit eingeführt. Auf die Frage, ob diese Form der Ehe erlaubt sein sollte, antwortete nur ein geringer Prozentsatz der religiösen Befragten positiv, und selbst weniger als die Hälfte der religiös Ungebundenen (41 %). Die gewohnte Differenz zwischen eher permissiven Katholiken und restriktiven Protestanten ist bei diesem Thema dennoch hoch. Während knapp ein Drittel (32 %) der Katholiken für die homosexuelle Ehe sind, teilen nur etwa ein Zehntel der (Para-)Protestanten (ca. 9 %) diese Auffassung. Dasselbe Bild, leicht verschärft, ergibt sich bei der Frage, ob homosexuelle Paare Kinder adoptieren dürfen. Durch die Legalisierung der homosexuellen Ehe wird der Angriff auf das Patriarchat im Feld der Sexualität selbst radikalisiert. Der kulturell eingefleischte *machismo* verbindet sich folglich mit dem Idealbild einer patriarchalen Gesellschaft und ihren Vertretern.

Alle hier angesprochenen Themen lassen sich für die soziale Mobilisierung unter dem Thema »Familie« bündeln.

7.3.4.3 Aktivisten der Familie

Der auf die Familie konzentrierte Aktivismus greift die Erfahrung des Verfalls der gesellschaftlichen Ordnung auf, die ein Großteil der Staatsbürger macht bzw. zu machen glaubt. Unübersichtlichkeit und Unsicherheit im privaten und beruflichen Umfeld ermöglichen es patriarchal gesinnten Aktivisten, die Sexualmoral – und mit ihr die Themen der Emanzipation und der Familie – zum Fall par excellence des Streits um Verfall und Erhalt der gesellschaftlichen Ordnung zu machen. Dies ist umso leichter möglich, als Sexualität, Partnerschaft und Familie für praktisch jeden Erwachsenen mit nachvollziehbaren Erfahrungen verbunden sind – die nicht selten chauvinistische Impulse auslösen. Das Thema »Familie« wird von den Aktivisten gewissermaßen zum Oberbegriff der Mobilisierung gemacht; es fungiert als »flottierender« oder »leerer« Signifikant (Levi-Strauss 1989; Laclau 1996), der im Mobilisierungsdiskurs mehr oder weniger nach Belieben mit politischen Inhalten assoziiert werden kann.

104 Siehe zur Mobilisierung und den Dynamiken des Protests Bárcenas Barajas 2021.

Familie der Aktivisten Für diese Strategie stehen in Mexiko vor allem die katholische Nationale Front für die Familie (Frente Nacional por la Familia) und – weitaus kleiner – die Bürgerinitiative für das Leben und die Familie (Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia) aus der Formation MANAGEMENT (Gilberto Rocha, Calacoaya).

Frente Nacional por la Familia (katholisch): Die Nationale Front für die Familie entstand 2016 als Reaktion auf Präsident Peña Nietos Kampagne gegen Homophobie und für Diversität an den Schulen, zunächst mit einer Petition und dann mit einer öffentlichen Kundgebung. Schon 2016 wurden Kontakte zu ähnlichen Initiativen in anderen lateinamerikanischen Ländern geknüpft; und für September 2016 wurde eine dezentrale internationale Demonstration organisiert, um »Respekt der Regierung für die Familie« zu erwirken. Die Organisatoren, vor allem der Vorsitzende Rodrigo Iván Cortés, stehen dem PAN nahe; PES-Mitglieder sind ebenfalls in ihren Reihen. Der öffentliche Auftritt der Organisation¹⁰⁵ hat nichts mehr vom aggressiven Konservatismus der Organisation Pro Vida, sondern bietet einen modernisierten katholischen Neokonservatismus, orientiert an der Kleinfamilie in der aufsteigenden Mittelschicht. Auf die Ankündigungen López Obradors, ein liberaleres Abtreibungsgesetz vorzuschlagen, reagierte die Organisation bereits im Oktober 2018 mit einer breiten Mobilisierung und heftigen Vorwürfen. Andere religiöse Initiativen vertreten gegenteilige Positionen.¹⁰⁶ López sucht die Lösung für die Kontroversen in einem Bürgerentscheid und hält seine eigene Meinung zurück, um nicht weiter zu polarisieren. Eine sachliche Debatte wird durch die Pauschalisierung »das Leben« und gleichzeitige Fokussierung auf die Biologie des Fötus seitens der Nationalen Front sowie seitens der protestantischen Aktivisten verhindert.

Calacoaya, PES, CSR: Letztere schließen sich oft den Aktionen der Front an, da sie trotz der Hegemonie des Katholizismus die sozialmoralischen Positionen der neokonservativen Aktivisten teilen. Die Bürgerinitiative für das Leben und die Familie (Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia) aus der Formation MANAGEMENT (Gilberto Rocha) meldet sich auch unter eigenem Namen zu Wort. Auf die Ankündigungen des gewählten Präsidenten López Obrador, unter anderem die Therapien zur »Reorientierung« von Homosexuellen zu verbieten, reagierte die Gruppierung mit Protest. Das Verbot sei ein Angriff auf ihr religiöses Bekenntnis.¹⁰⁷ Ähnliche Positionen und Argumente werden auch von Casa sobre la Roca und vom PES vertreten, wie wir weiter unten sehen werden.

Werte der Familie Die Organisationen der Formation WERTE DES REICHES GOTTES verfahren in der Regel vollkommen anders. Man darf nicht annehmen, dass sie etwa pauschal und kritiklos dem Schwangerschaftsabbruch das Wort reden; sie fühlen sich einer christlichen Ethik verpflichtet. Aber das heißt für sie, die Probleme kritisch und ethisch zu reflektieren und sich Absolutheitsansprüchen zu verweigern. In dieser Formation treten die Akteure in der Regel für einen ethisch durchdachten, vorsichtigen und menschenrechtsorientierten Umgang mit den familienbezogenen Problemstellungen ein.

105 <http://frentenacional.mx/> (Zugegriffen 04.08.2019).

106 Siehe weiter unten z.B. die Católicas por el Derecho a Decidir: <https://catolicasmexico.org/ns/?tag=estado-laico> (Zugegriffen 04.08.2019).

107 Zum argumentativen Modell s. 8.10.3.

Dabei sind die materiellen Lebensbedingungen der armen Familien als Bedingung der Möglichkeit ethischen Handelns mit im Blick.

Die Protestanten dieser Formation sind allerdings in der Öffentlichkeit kaum vertreten. Das gilt für das Centro Basilea ebenso wie für das Centro de Estudios Euménicos und die Comunidad Teológica. Es meldet sich allenfalls die ökumenische Website der Cristianos Gays Mexico zu Wort.¹⁰⁸ Ein deutlich stärkerer Akteur sind die 1994 gegründeten Katholikinnen für das Recht auf Entscheidung (Católicas por el Derecho a Decidir).¹⁰⁹

Bewertung der Aktivisten Für Leopoldo Cervantes Ortiz vom Centro Basilea machen die konservativen protestantischen Organisationen – im Wesentlichen aus der Formation MANAGEMENT kommend – bei ihrer Kooperation mit der katholischen religiösen Rechten eine schlechte Figur als deren Sprachrohr. Das beraube die Protestanten ihres eigenen kirchlichen Profils (Cervantes Ortiz 2018a). Dies ist deutlich eine innermexikanische Sicht der Dinge, denn sie stellt die tatsächlichen Machtverhältnisse zwischen katholischen und protestantischen Akteuren in Mexiko in Rechnung. Wer sich nicht klar konfessionell profiliert, versinkt in der Bedeutungslosigkeit.

Die Zahlen sprechen für Cervantes' Einschätzung. Um den Aktivismus für sozialmoralische Angelegenheiten besser einschätzen zu können, hilft es, ihn in den Zusammenhang mit den Ergebnissen der Befragung zu diesen Themen zu setzen. Alles in allem genießen die Positionen der konservativen Aktivisten keine besonders hohe Plausibilität in der mexikanischen Gesellschaft, insbesondere nicht unter Katholiken. Laizismus und säkulare Betrachtungsweisen sind auch in diesem Feld in Mexiko dominant. Die Aktivisten sind zwar laut, aber der Rückhalt in der Bevölkerung sollte nicht überschätzt werden.

7.3.4.4 Protestantische Staatsbürgerlichkeit (Arturo Farela)

Eine andere Strategie als die des Protestes verfolgt die bereits oben erwähnte Dachorganisation Confraternice (Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas)¹¹⁰ mit ihrem Gründer und Vorsitzenden Arturo Farela (* 1953). Farela treibt den in Mexiko verbreiteten Habitus der personalistischen Führung auf die Spitze, insofern er mit seiner Organisation praktisch ein Leib geworden ist. Farela ist Confraternice und vice versa. Er verleiht dem Verband einen officialistischen Stil, der diesem (und Farela selbst) zur Anerkennung als (offiziöser) Repräsentant des mexikanischen Protestantismus verhilft. Farela vertritt zwar konservative sozialmoralische Positionen – aber eben nicht nur. Er inszeniert den mexikanischen Protestantismus als staatstragend für den laizistischen Staat. Mit dieser Strategie ist er einer der 300 einflussreichsten Mexikaner geworden.

Das alles hat seinen Ursprung in persönlichem Engagement. Nach einer theologischen Ausbildung an einer Bibelschule wurde Farela Pastor der Asambleas de Dios.

108 <https://www.cristianosgays.com/2016/09/12/el-frente-nacional-por-la-familia-se-manifiesta-contr-el-matrimonio-igualitario-en-mexico/> (Zugegriffen 04.08.2019).

109 <https://catolicasmexico.org/ns/?tag=estado-laico> (Zugegriffen 04.08.2019).

110 www.confraternice.org/MX/index.php/que-es (Zugegriffen 04.08.2019).

Man kann ihn und seine Organisation dementsprechend und aus weiteren Gründen durchaus der Formation GESETZ zurechnen, auch wenn Farela selbst sich dem Neopentekostalismus nahe sieht (Farela Gutiérrez 2014, 109).

Nach einem misslungenen Versuch der Gründung eines Verbandes (FONICE) gründete Farela 1992 Confraternice als einen alternativen Dachverband, der auf die Reform der Religionsgesetzgebung 1992 reagierte. Das verhalf ihm zum Erfolg. Obgleich aus dem Norden, engagierte sich Farela in den 1990er Jahren in Chiapas in den Konflikten zwischen katholischen und protestantischen Indígenas im Rahmen der Counter-Insurgency Kampagne des Militärs gegen die aufständischen Zapatisten (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN). 1996 wurde er landesweit bekannt, als er einen Marsch für den Frieden auf dem Zócalo, dem Hauptplatz von Mexiko-Stadt, organisierte, auf dem 70.000 Demonstranten einen Friedensvertrag zwischen der Regierung Zedillo und der EZLN fordern. 1998 vermittelte Farela in Chiapas, wo es – insbesondere in Chamula, aber auch in anderen Orten – zu Vertreibungen von Protestanten gekommen war. Farela setzte das Friedensengagement 2011 fort, indem er die Karawane für Frieden in Gerechtigkeit und Würde (Caravana por la Paz con Justicia y Dignidad) unterstützte und gemeinsam mit Vertretern der katholischen Bischofskonferenz den »Nationalen Pakt von Ciudad Juárez« unterzeichnete. In der nördlichen Grenzstadt hat der von Präsident Calderón durchgeführte Drogenkrieg besonders grausame Konsequenzen gezeigt. Farela unterzeichnete aus zwei staatsbürgerlichen Gründen: weil die staatliche Strategie des Drogenkrieges mit einer partizipativen Demokratie nicht vereinbar sei und weil die 40.000 Opfer – oft unschuldige Familienangehörige – zwischen 2006 und 2011 die Strategie als erfolglos auswiesen (Gómez Mena 2011). Sehr staatsbürgerlichen Charakter trug Farelas Kooperation in der Organisation des Marsches des Glaubens (Marcha de la Fe), bei dem am 21. März zu Ehren von Benito Juárez Protestanten eine Kundgebung veranstalteten. Farela setzte sein politisches Engagement unbeirrt fort und vertrat eigenständige Positionen, die – nach seinem Dafürhalten – der Laizität des Staates, der Religionsfreiheit und der sozialen Gerechtigkeit verpflichtet sind, verloren und verliert dabei allerdings auch heute die Interessen der protestantischen Kirchen nicht aus den Augen. Im Vorlauf der Wahlen 2012 organisierte er ein protestantisches Forum, zu dem die Kandidaten über ihre Konzepte der Religionsfreiheit befragt werden sollten – so, wie es in Guatemala gang und gäbe ist. Es kam nur López Obrador, und der wurde auch noch von einer »Gebetsgemeinschaft« gesegnet. Das führte zu einem öffentlichen Aufschrei und einer Anzeige wegen Verletzung der Laizität seitens des PRI. Eine eingehende Untersuchung der Wahlbehörde wies die Anzeige als unbegründet zurück (Instituto Federal Electoral, Consejo General 2012). Der Versuch, ein protestantisches Legitimationsorgan für Politiker zu etablieren, war damit allerdings auch an der eingefleischten mexikanischen Laizität gescheitert.

Eine Überlappung von Dispositionen und Interessen zwischen Farela und Präsident López Obrador dürfte in der Wahrnehmung »der sozialen Verpflichtung (liegen), die Gerechtigkeit und das Gemeinwohl zu suchen, den Schwachen zu verteidigen und den Nächsten selbst mit dem eigenen Leben zu schützen«, wie Farela es formuliert (Farela Gutiérrez 2014, 109). Durch verschiedene Verbindungen in die mexikanische Linke hat Farela heute recht gute Kontakte zur Regierung.

Auch deshalb dürfte er als Redner eingeladen gewesen sein zu einem Festakt am 9.6.2019 anlässlich der Zollverhandlungen mit den USA. Farelas Rede¹¹¹ ist komponiert aus Versatzstücken, die Einiges über das Verhältnis mexikanischer Protestanten der Formation GESETZ (und wohl auch der Formation MANAGEMENT) zur Politik sagen. Vor allem redete Fabela auffallend lange und mit erheblicher Redundanz, da ja auch die Redezeit die Wichtigkeit des Redners konnotiert. Zu Beginn verbindet er Gott, die Gerechtigkeit, Mexiko und die USA miteinander, indem er feststellt, Gott habe in den USA und Mexiko Ordnung durch Gerechtigkeit geschaffen – eine aus menschlicher Perspektive eher verwunderliche Diagnose. Gott habe zudem in den USA und Mexiko gemeinsame Werte etabliert, die Menschen, Ehen, Familien und ganze Völker transformieren – mit anderen Worten evangelikale Familienwerte. Sodann kooptiert er die Zollverhandlungen als Ganze für die evangelikale Sache, indem er feststellt, dass die Regierungsdelegation »mit Glaube« gereist sei, und indem er um einen Applaus für sie bittet – eine Kooptationsstrategie mittels Publikum, die insbesondere im pfingstkirchlichen Ritus verbreitet ist. Dann lobt er mehrfach und inhaltlich redundant den anwesenden Präsidenten und sein Regierungsprogramm der »vierten Transformation« (Cuarta Transformación) wegen dessen Ausrichtung auf Gerechtigkeit, die den Worten der biblischen Weisen entspreche. Der Stil dieser Passagen ist programmatisch, so als habe Fabela das Programm der Zollverhandlungen entwickelt und müsse es den Zuhörern eingehend erklären. Kurz, die Rede zeigt unseres Erachtens, dass inhaltliche Übereinstimmungen vom Redner hier zur religiösen Überdeterminierung und Kooptation eines politischen Prozesses verwendet – man könnte auch sagen: missbraucht – werden.

Bei aller programmatischen Staatsbürgerlichkeit und allem Verfassungsbezug, die religiöse Strategie in der Öffentlichkeit gehorcht einer Strategie. Fabela selbst schrieb 2014, dass heute nicht mehr nur das Engagement der Protestanten in Gefängnissen, Rehabilitationszentren, für alleinerziehende Mütter, im Lebensumfeld der marginalen Regionen zähle, sondern heute arbeite man »wissend, dass das ›Salz und das Licht‹ in alle Bereiche des öffentlichen Lebens getragen werden müssen. Es ist also nicht mehr ein Überlebensinstinkt, es ist die moralische und spirituelle Pflicht, der Gesellschaft zu helfen« (Fabela Gutiérrez 2014, 109). Dieses Interesse an der Gestaltung des öffentlichen Lebens muss nicht, kann aber kontinuierlich ausgeweitet werden bis hin zu theokratischen Ansprüchen (siehe 7.3.7).

7.3.4.5 Steuern und Abgaben

Steuern zu zahlen ist in modernen Staaten eine der ersten Bürgerpflichten, um den Regierungen die Gestaltung des öffentlichen Lebens zu ermöglichen. In Mexiko sind die Richtlinien für religiöse Organisationen traditionell streng. Sie wurden mit den Reformen ab 1992 zwar gelockert, aber zugleich mit einem engen staatlichen Kontrollregime versehen. Diese Kontrolle wird von einer (knappen) Mehrheit der mexikanischen Bevölkerung befürwortet.

Um die 57 % aller religiösen Gruppen der Befragung (Hernández Hernández, de la Torre Castellanos und Gutiérrez Zúñiga 2016), inklusive der nicht Gebundenen, sind für

111 <https://www.facebook.com/NoticierosTelevisacom/videos/334374947229471/?t=2494> (Zugegriffen 04.08.2019).

kirchliche Steuererklärungen.¹¹² Für die Besteuerung von *Asociaciones Religiosas* gelten gegenwärtig folgende Bestimmungen.¹¹³ Befreiung von der Einkommensteuer genießen die im eigentlichen Sinne religiös generierten Einkünfte wie Kollekten, Zehnte, Spenden für religiöse Aufgaben, insofern sie nicht an die Funktionäre aufgeteilt werden. Die Empfänger von Unterhaltszahlungen, also Geistliche, müssen bei der Steuerbehörde eingetragen sein und erhalten einen gedeckelten Betrag von ihrer Organisation steuerfrei; geht die Bezahlung darüber hinaus, werden Steuern fällig. Steuerfrei bleiben auch Einkommen aus Büchern und Devotionalien, die zum Selbstkostenpreis abgegeben werden. Einkommenssteuern werden hingegen entrichtet für Gewinne aus dem Verkauf dieser Gegenstände, aus Zinseinnahmen, Preisgeldern sowie aus Dienstleistungen für Nicht-Mitglieder. Mehrwertsteuerfrei sind ebenfalls Buch- und Devotionalienverkäufe zum Selbstkostenpreis sowie Almosen in mexikanischen Pesos, nicht in Fremdwährungen. Ebenso wird keine Mehrwertsteuer auf die Übertragung ausschließlich religiös genutzter Immobilien (Seminare, Verwaltungsgebäude, Kirchen) erhoben. Vor allem aber werden Steuern auf Spenden fällig, die von Firmen an religiöse Akteure gezahlt werden. Damit all dies genau kontrolliert werden kann, sind die *Asociaciones Religiosas* – sofern nicht zu klein – dazu verpflichtet, eine elektronische Erklärung der wirtschaftlichen Operationen auf der Software der Behörde einzupflegen und entsprechende Belege beizubringen.

Gegen diese Regelungen waren schon im Zusammenhang mit ihrer Einführung durch eine Steuerreform 2014 Proteste entstanden. Die Debatten fokussierten sich allerdings auf die für viele kleine Kirchen übertriebenen Forderungen nach elektronischer Buchführung. Hernández, De la Torre und Gutiérrez stellen im Übrigen fest, dass die »majority of Mexicans are against the new laws proposed by both politicians and conservative religious sectors, with the exception of requiring churches to render accounts to the tax authority« (De la Torre Castellanos, Hernández Hernández und Gutiérrez Zúñiga 2017, 192).

Die Versuche, gesetzliche Neuregelungen herbeizuführen, wurden 2018 durch den PES wieder aufgenommen. Diese Partei verlor zwar mit den Wahlen ihre Anerkennung als Partei, bekam aber 5 Senatoren und 30 Parlamentssitze. Diese Gruppe brachte sogleich zwei für uns interessante Gesetzesinitiativen ein (Delgado Molina 2019, 97). Erstens möchte sie den Artikel 41 der Verfassung reformieren, um private Parteienfinanzierung zu erlauben – ein Interesse, das bei einer neoliberalen Partei auf der Hand liegt und erst einmal nur die Partei stärken soll. Religiöse Organisationen sollen durch die andere Initiative gesegnet werden. Mit einer Reform des Artikels 82 des Einkommenssteuergesetzes soll Steuerfreiheit für Spenden an religiöse Organisationen durchgesetzt werden, indem Letztere den *Asociaciones Civiles* angeglichen werden (Cámara de Diputados del Congreso de la Unión 2018).

112 Die Frage lautet: Sollen Kirchen dem Staat Steuererklärungen abgeben müssen?

113 Siehe auf der Website der Steuerbehörde: <https://www.sat.gob.mx/consulta/07776/%3Flas-asociaciones-religiosas-pagan-impuestos%3F> (Zugegriffen 03.07.2019); <https://www.sat.gob.mx/consulta/07193/conoce-tus-obligaciones-como-asociacion-religiosa,-dentro-del-regimen-de-personas-morales-con-fines-no-lucrativos> (Zugegriffen 22.12.2020). Dort auch nähere Informationen zum »Régimen aplicable a las Asociaciones Religiosas para el ejercicio fiscal 2020«.

Der Argumentationsgang der Initiative ist interessant. Der Grund für eine solche steuerliche Angleichung sei die Tatsache, dass religiöse Organisationen ebenfalls Aufgaben der Wohltätigkeit wahrnehmen, ihre *soziale* Relevanz also. Die Vorteile der *Asociaciones Civiles* seien ihre Befreiung von der Einkommensteuer, ihr Recht auf unbegrenzt hohe Spenden aus In- und Ausland, die Möglichkeit der Umleitung von zweckgebundenen Spenden auf andere satzungsgemäße Zwecke (bei vorheriger behördlicher Genehmigung), die Befreiung von Importsteuern auf satzungsentsprechende Waren und die Abzugsfähigkeit von Spenden aus privaten Quellen. Weil also die *Asociaciones Religiosas* ebenfalls Wohltätigkeit praktizierten, sollten auch ihnen die genannten Privilegien zukommen, und zwar als Organisationen. Wenn sie anders behandelt würden, wäre dies als Diskriminierung aufgrund religiösen Bekenntnisses zu verstehen (Cámara de Diputados del Congreso de la Unión 2018).

Es lässt sich hier ein dreistufiges Argument beobachten. Mit der Behauptung einer *sozialen* Gemeinnützigkeit werden Vorteile begründet, die dann durch den Verweis auf die Religionsfreiheit und das damit verbundene Diskriminierungsverbot auf religiöse Organisationen übertragen wird. Dass der Satzungszweck der *Asociación Religiosa* die religiöse Verkündigung ist und die Wohltätigkeit allenfalls ein Nebenprodukt, fällt bei dieser Argumentation unter den Tisch. Deutlich wird vielmehr, dass das Interesse an der Reform offensichtlich gerade darin liegt, Finanzmittel aus der Wohltätigkeitskasse in die Proselytismuskasse umzuleiten. Nicht umsonst wird im Text gleich zwei Mal gesagt, dass Teil der Reform die Erlaubnis sein soll, (in Abstimmung mit der Steuerbehörde) Spenden für Wohltätigkeit auch auf andere satzungsgemäße Zwecke umleiten zu können – in diesem Falle also auch auf religiöse Projekte. Ebenfalls wurde zwei Mal hervorgehoben, dass unbegrenzte Spendeneinnahmen aus dem In- und Ausland möglich sein sollten. Die letzten beiden Forderungen, zusammen mit der Abzugsfähigkeit von Privat- bzw. Firmenspenden, würde der großangelegten Finanzierung religiöser Aktivitäten und einem sehr kreativen Finanzmanagement der *Asociaciones Religiosas* Tür und Tor öffnen. Über den Entwurf wurde 2019 beraten und er hat nicht zur gewünschten Änderung des Artikels 82 des Einkommenssteuergesetzes geführt.¹¹⁴ Es wäre ein Schritt zu brasilianischen Verhältnissen – und aus Sicht des bürokratischen mexikanischen Staates kaum wünschenswert, für religiöse Organisationen wie Casa sobre la Roca aber durchaus von Interesse.

7.3.5 Casa sobre la Roca: Zugriff auf die Regierung

Bei der genannten Steuerreform, die einer Angleichung religiöser und ziviler Organisationen praktisch gleichkäme, hätte Casa sobre la Roca (CSR)¹¹⁵ aus der Tarnung als *Asociación Civil* herauskommen und viel freier religiös-politisch agieren können. Wie funktioniert die Strategie auf der Grenze zwischen *Asociación Civil* und religiöser Praxis?

114 Vgl. den nicht reformierten Artikel 82 im reformierten Gesetz mit Stand vom 09.12.2019: Presidencia de la República [Peña] 2014, 103ff. (Art. 82).

115 Außer breiter Medienberichterstattung vgl. Patiño Reséndiz 2016; García Pacheco 2013; Montes 2011.

7.3.5.1 Die religiöse *Asociación Civil*

Der Erfolg der Casa sobre la Roca in Politik und Wirtschaft war nur möglich, weil sich die Organisation von Anfang an den Anschein einer *Asociación Civil* mit Zielen gemeinnütziger Sozialarbeit gegeben hat. Die neopfingstliche »Kirche« Casa sobre la Roca wurde nach der Gründung als A.C. angemeldet. Der Zweck der Organisation sei es, »biblische Prinzipien und Werte auf eine nicht-religiöse Weise in das Familienleben zu integrieren«, mit anderen Worten, eine nicht-religiöse biblische Lehrmeinung zu propagieren.¹¹⁶ Gründer und Funktionsträger der Organisation lehnen es ab, als Pastoren oder ähnlich bezeichnet zu werden, während sie dennoch predigen und liturgische Zeremonien abhalten. Der Zweck der Errichtung dieses potemkinschen Dorfes besteht darin, wie bereits dargestellt, als A.C. staatliche Unterstützung bekommen zu können und sich, jenseits der Beschränkungen durch die Religionsgesetzgebung, auch politisch äußern und auf die Politik Einfluss nehmen zu können (Barranco Villafán 2011; Patiño Reséndiz 2016; Rodríguez García 2011a).

Eine erste institutionelle Annäherung der Organisation an Regierungskreise erfolgte 2004 durch die ebenfalls von den Gründern der Casa sobre la Roca, Alejandro und Rosi Orozco, betriebene Firma Koordination der Dienste für Familienunterstützung (Coordinadora de Servicios de Apoyo a la Familia A.C.), mit der sie ein Fortbildungsseminar für staatliche Funktionäre veranstalteten (Patiño Reséndiz 2016, 49). 2005 wurde Ausbildung auf dem Felsen (Capacitación Sobre la Roca A.C.) mit dem Zweck sozio-ökonomischer Studien gegründet und im selben Jahr die Nicht-Kirche Casa Sobre la Roca A.C. selbst. Persönliche Annäherung an politische und hohe Regierungskreise gab es schon früher durch einen Gebetskreis am Regierungssitz Los Pinos, beginnend 1999 noch unter Präsident Ernesto Zedillo (PRI) – auch dies laut Verfassung nicht zulässig. Neben einigen Angestellten der Verwaltung und den Orozcoc fallen in diesem Zusammenhang der Name des damaligen Sekretärs des Präsidenten, Liébano Sáenz, und der des späteren Gründers des PES, Hugo Eric Flores Cervantes (Patiño Reséndiz 2016, 48; Rivera 2015).

7.3.5.2 Die Orozcoc

Die Gründer der Casa sobre la Roca unterhielten also schon vor der Gründung der Organisation sowie auch danach vielfältige persönliche Kontakte in die Politik auf unterschiedlicher Ebene und insbesondere in den PAN und zum Ehepaar Calderón. Diese Kontakte zahlten sich spätestens mit der Präsidentschaft Calderóns in Form von Ämtern in verschiedenen staatlichen Institutionen aus. Alejandro Lucas Orozco Rubio – ursprünglich Versicherungsmakler – wurde unter anderem 2006 für ein halbes Jahr leitender Beamter im Umweltministerium (Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales); von 2006 bis 2009 stellvertretender Senator sowie Funktionär im Familienministerium (Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia, DIF) sowie in der Regierungsstelle für Senioren (Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores,

116 »Casa Sobre La Roca A.C. Oficial«. o.J. Facebook. (Zugegriffen 03.09.2020.) <https://es-la.facebook.com/csrsmex/>: »Allgemeine Information: Wir sind eine *Asociación Civil* die Aneignung biblischer Prinzipien und Werte im familiären Leben in nicht-religiöser Weise vorantreibt.«

INAPAM) (Sistema de Información Legislativa 2019; Rodríguez García 2019a). Parallel dazu war er als Aufseher, Lehrer und Finanzmanager der »nicht-religiösen« Casa sobre la Roca aktiv (Patiño Reséndiz 2016, 64). Seine Frau, Rosa María de la Garza, genannt Rosi Orozco, war schon seit Beginn der 1990er Jahre in Menschenrechtsfragen, insbesondere zum Thema Menschenhandel, aktiv. Sie hat verschiedene Organisationen gegründet, die derzeit, unter Präsident López Obrador, einer Untersuchung wegen Vorteilsnahme unterzogen werden. Unter Calderón war sie von 2009 bis 2012 PAN-Abgeordnete im nationalen Parlament und Vorsitzende der Kommission gegen Menschenhandel (Comisión Especial de Lucha contra la Trata de Personas). Die Orozcos haben den Wahlkampf Calderóns aktiv unterstützt, und Calderón hat sich dafür mit religiösen Predigten in der »Asociación Civil« Casa sobre la Roca bedankt. Zudem unterhielten Rosi Orozco und Margarita Zavala, die First Lady, enge persönliche Kontakte. Das karitative Regierungsprogramm Nueva Vida soll unter Einfluss der Orozcos entstanden sein; und Orozco wollte Calderóns »Krieg gegen den Drogenhandel« (Guerra contra el Narco) mit einem spirituellen Kreuzzug beiseite stehen (Rodríguez García 2011b), wovon allerdings nichts weiter bekannt ist als die Absicht. Kurz, durch die persönlichen Beziehungen der Orozcos stellt die Casa sobre la Roca, im Urteil des auf Religion spezialisierten mexikanischen Journalisten Bernardo Barranco, den Brückenkopf rechtskonservativer Religion in die Politik dar; und zugleich werde ein Modell für eine modernere Rechte geboten, die die rechtskatholischen und teilweise gewalttätigen Organisationen wie El Yunque oder Pro Vida in der Zukunft durch einen pseudo-demokratischen Diskurs, Selbstoptimierung und *Prosperity* ersetzen könnte (Barranco Villafán 2011; 2014; Rodríguez García 2011c).

Mit Felipe Calderón vom PAN ergab sich für die Orozcos die Möglichkeit, ihr religiöses Angebot von *Prosperity* und Selbstmanagement in der großen Politik zum Einsatz zu bringen.

Kasten 7.1: Affinitäten.¹¹⁷

Ein Beispiel der vielseitigen politischen Vernetzung religiöser Akteure

Im DIF (Sistema Nacional de Desarrollo Integral de la Familia, vergleichbar einem Familienministerium) war Orozco von Januar 2007 bis Februar 2009 Director of Attention to Vulnerable Groups, als er zum Leiter von Inapam ernannt wurde. Derzeit [2011] ist Carlos Rivera Olivares der stellvertretende juristische Direktor und einer der Hauptakteure. Rivera ist der Vertreter von Audio y Video Sobre la Roca S.A. de C.V., dem Firmennamen für den Betrieb der Visión Cristiana Buchhandlungen. Daher ist er nicht nur untergeordnet, sondern auch Geschäftspartner von Alejandro Orozco. Er ist auch Direktor der Camino a Casa Stiftung, von OBM [es Operación Bendición México, eine Franchise aus USA] und einer anderen Vereinigung namens Generación con Valores. Letztere, die 2009 eingetragen wurde, und laut ihrer Satzung zum Ziel hat, »ethische, moralische und spirituelle Prinzipien und Werte zu etablieren und zu verbreiten«.

Beim DIF war eine von Orozcos Untergebenen Claudia Yolanda Calatayud Cano, die als stellvertretende Direktorin der Verbindungsstelle zwischen dem DIF und Sedesol (Secretaría de Desarrollo Social, eine Arbeitseinheit des Sozialministeriums) fungierte und auch Aktionärin von Audio and Video on the Rock ist. Ein weiterer Mitarbeiter von Orozco

war Ofir Ernesto González Chávez, Partner der Stiftung Camino a Casa sowie Aktionär der Firma Sembrando, deren Mehrheitspartner die Orozcós sind.

Nachdem er Orozcós Stellvertreter beim DIF war, diente González bis August letzten Jahres als Verwaltungs- und Finanzdirektor der Verwaltung öffentlicher Wohlfahrtsfonds, einer Organisation, deren Generaldirektor ein weiteres CSR-Mitglied ist, Ulises Antonio de la Garza Valdés, Orozcós Schwager und ehemaliger leitender Mitarbeiter des DIF.

Im Finanzministerium – dem die SAE (Servicio de Administración y Enajenación de Bienes; eine Art Rechnungshof) untersteht – war Patricio Enrique Caso Prado bis zum vergangenen März Beamter und fungiert nun als allgemeiner juristischer und beratender Koordinator der Bundeskommission für den Schutz vor Gesundheitsrisiken (Cofepris). Und er ist Teilhaber von Rosa María de la Garza in Dicelcris, einem Unternehmen, das sich dem Verkauf von Kommunikationsausrüstung widmet.

In den 1980er Jahren waren Alejandro Orozco und seine Frau Versicherungsvertreter. Laut einer öffentlichen Urkunde, die 1984 registriert wurde, sind beide Aktionäre von De la Garza, Orozco und Chávez, Versicherungsagenten S.A. 1988 gründeten sie Orozco Rubio und Partner S.C.

7.3.5.3 Calderón als Prediger

Zur Erinnerung: Der Artikel 21 des Gesetzes über religiöse Vereinigungen von 1992 stellt fest, dass »in Kirchengebäuden keine politischen Versammlungen abgehalten werden dürfen« (Presidencia de la República [Salinas] 1992).¹¹⁸ Das ficht weder das Ehepaar Orozco noch die Präsidentschaftskandidaten und Präsidenten Felipe Calderón und seine Frau Margarita Zavala an. Beide lassen sich von den Orozcós in der Kampagne begleiten und beraten; und sie nehmen oft an den Gottesdiensten der Casa sobre la Roca teil und treten dort auch mit Ansprachen auf.

Eine Predigt des bereits gewählten Präsidentschaftskandidaten vom 3. November 2006 wurde von Rodolfo Montes protokolliert (Montes 2011, die folgenden Zitate aus Kapitel 10). Anwesend im Centro Banamex waren Calderón, seine Gattin sowie das Ehepaar Orozco. Es handelte sich klar um eine gottesdienstliche Feier mit Liedern, die Fürbitten für Mexiko zum Ausdruck brachten, und Bildern der mexikanischen Flagge im Monitor. Orozco richtete sich an Calderón und sagte, er habe für ihn gebetet und von Gott einen Bibelvers für ihn bekommen: »Es soll dir niemand widerstehen dein Leben lang.« (Jos. 1,5) Diese unmittelbare religiöse Legitimation eines Politikers *ad personam* ist ganz nach neopentekostalem Stil und in der Situation besonders pikant, da Calderón nur um Haaresbreite gegen López Obrador gewonnen hatte sowie unter massiver Kritik wegen Wahlfälschung und Diffamierung des politischen Gegners stand. Die Gottesdienstbesucher applaudierten frenetisch. Daraufhin verglich Orozco den gewählten Kandidaten Calderón mit Moses. Orozco fuhr fort mit der oben zitierten Bibelstelle aus der (blutrünstigen) Landnahmetradition und identifizierte Calderón dadurch praktischerweise gleich mit beiden, Moses und Josua.

117 Quelle: Rodríguez García 2011a.

118 Zum Folgenden vgl. Patiño Reséndiz 2016; Rodríguez García 2011a; 2011b; Montes 2011; Delgado Molina 2019; Fabela Gutiérrez 2014.

»...wie ich mit Mose gewesen bin, so will ich auch mit dir sein. Ich will dich nicht verlassen noch von dir weichen. Sei kraftvoll und mutig; denn du sollst diesem Volk das Land austeilen, das ich ihnen zum Erbe geben will, wie ich ihren Vätern geschworen habe.«¹¹⁹

Calderón nahm in seiner Predigt die Aufforderung zur Tapferkeit wieder auf. Vorher dankte er allen Betern, die mit der »machtvollen, unwiderstehlichen Wirkung ihres Gebets möglich gemacht haben, dass etwas geschehen ist, das unmöglich erschien: der Wahlsieg« (Montes 2011, Kap. 10). Calderón weiter, ohne aber López Obrador namentlich zu nennen über seinen Konkurrenten um die Präsidentschaft:

»Ich hatte einen sehr mächtigen Gegner. Während mehrerer Jahre erschien er unbesiegbar; mehr noch, er selbst hat sich sogar für unzerstörbar gehalten; und es schien so, dass er es in jener Zeit tatsächlich war. Und für mich, als die ganze Geschichte begann, ganz zu Anfang, erschien es mir unmöglich, die Präsidentschaft der Republik zu erreichen...« (Montes 2011, Kap. 10)

Da er die Präsidentschaft nun aber erlangt hatte, musste eine religiöse Erklärung für den Sieg gefunden werden. Calderón erinnerte zu diesem Zweck an ein Gespräch, dass mit Rosi Orozco während einer Kampagnenreise stattgefunden habe. Die Nicht-Predigerin habe ihm von David und Goliath erzählt.

»Wenn du den Stein mit deiner Schleuder schiefst, aber denkst, du würdest Goliath nur mit der Kraft deiner Hände niederstrecken, dann wird Goliath sicherlich nicht fallen. David wusste hingegen, dass nicht die Kraft seiner Hände den Stein abschossen, sondern die Kraft des Willens Gottes'. Also wusste ich, wenn ich Entscheidungen traf, dass nicht nur die Kraft meiner Hand den Stein abschießen sollte, sondern dass es die Kraft von jemand sehr viel Höherem als mir selbst sein musste, die Kraft des Allmächtigen.« (Montes 2011, Kap. 10)

Etwas später zieht Calderón den Schluss: »Ich wäre nicht Präsident von Mexiko geworden, und ich hätte diese Wahl nicht gewonnen, wenn Gott es nicht gewollt hätte – und Gott wollte es!« (Montes 2011, Kap. 10). Der Präsident versäumte allerdings nicht, die Wahl Gottes mit dem üblichen politischen Angstdiskurs der religiösen Rechten zu verbinden. Er malte ein finsternes Bild des Lebens in Mexiko, dessen Probleme vor allem aus dem Drogenhandel resultierten. Im Rest der Predigt, so Montes, skizzierte Calderón einige Elemente seines geplanten Krieges gegen die Drogenhändler, identifizierte diese als seine übermächtigen Feinde und bittet um unterstützende Gebete der Gläubigen. Er schließt, indem er Orozcos Eingangsworte für einen »Pakt« wieder aufnimmt. Die Gläubigen sollen kraftvoll und mutig sein als Staatsbürger, so werde er kraftvoll und mutig sein als Präsident.

Eine weitere Predigt Calderóns findet sich auf Youtube.¹²⁰ Aufgrund unvollständiger Dokumentation auf der Videoplattform, hier nur einige knappe Beobachtungen.

119 Übersetzung von HWS nach Luther unter Berücksichtigung spanischer Konnotationen.

120 Calderón in der Casa sobre la Roca (<https://www.youtube.com/watch?v=FDccctgCwc>, zugegriffen 04.08.2019, mittlerweile von YouTube als »privates Video« klassifiziert). Das Video hat weder Ort noch Datum der Aufnahme. Es könnte auch ein Teil-Mitschnitt aus der von Montes (2011) proto-

Christen, so Calderón, müssten Instrumente des Wandels sein. Der Befehl laute, das »Reich Gottes und seine Gerechtigkeit hier auf der Erde zu suchen«. Das gehe, indem man die Aufgabe annimmt, »unser geliebtes Mexiko zu transformieren; zu machen, dass Mexiko ein lebendiges Zeugnis von Liebe und Gerechtigkeit werde.« Dieser Ansatz wird spezifiziert: Mexiko soll ein Land werden »nicht von Leuten, die empfangen, sondern von Leuten, die geben«. Vermutlich liegt man nicht falsch, wenn man das »empfangen« auf Sozialleistungen bezieht. »Wisset, mit der Kraft und Freude von Euch, die die Kraft und Freude des Allmächtigen ist, mit dieser Kraft werden wir Mexiko in die Zukunft führen.«

Die Zukunft, in die die Präsidentschaft Calderóns Mexiko geführt hat, stellt in der Rückschau seine Amtsführung ins Zwielicht. Dies unter anderem wegen seiner Kampagne der Verleumdung des politischen Gegners und des Wahlausgangs (weniger als 1 % Mehrheit). Umstritten ist sie vor allem wegen des Krieges gegen den Drogenhandel, der sofort nach Calderóns Amtseinführung begann, von Vielen als Konsolidierungsmaßnahme seiner schwachen Präsidentschaft aufgefasst wurde, schlecht geplant war, möglicherweise in Absprache mit bestimmten Kartellen stattfand und in jedem Fall den hohen Blutzoll von über 100.000 Getöteten (viele davon unschuldige Zivilisten) hinterlassen hat. Und schließlich ist die Armutsrate während seiner Präsidentschaft angestiegen.

Für uns ist wichtig, dass er Unterstützung von Casa sobre la Roca erhalten hat und wie diese Unterstützung artikuliert worden ist. Die Mimik und Körpersprache des Videos lässt wenig Zweifel daran, dass Calderón überzeugt ist von seinen Ausführungen und nicht rein instrumentell spricht. Das unterstützt die Effekte des Diskurses. Die konnotative Identifikation Calderóns mit Josua und Mose stellt schon eine religiöse Legitimation *ad personam* dar, die der Person des Präsidenten über die politische hinaus eine *religiöse* Würde zuerkennt. Kampfsymbolik wird bereits durch das Josua-Zitat eingeführt und wird dann durch den Kampf zwischen David und Goliath konsequent fortgeführt. Calderón ist David, und der Wahlkampf gegen López Obrador wird als ein Akt spiritueller Kampfführung interpretiert, in dessen Rahmen Calderón den Ritterschlag des Kämpfers für das Gute bekommt und AMLO als Repräsentant des Bösen disqualifiziert wird. Zudem wird der Wahlsieg mit dem Handeln Gottes überdeterminiert: der Sieg als Handeln Gottes wird somit jeder Kritik entzogen; der Präsident hat das Amt von Gottes Gnaden und kann sich somit als göttlich legitimiert bezeichnen – was Calderón ohne jedes Zögern auch tut. Der Gang und die Resultate politischer Prozesse werden also hier von Orozco und Calderón als Ergebnis eines unmittelbaren göttlichen Eingreifens gedeutet. Der Gott, mit dem man es hier zu tun bekommt, ist der Allmächtige – entsprechend zum Amt des Präsidenten und den damit verbundenen Herausforderungen. Der Allmächtige gibt Macht zum Verändern der mexikanischen Gesellschaft auf der Ebene des Alltags der Gläubigen und der der Machtakte des göttlich legitimierten Präsidenten. Folglich sollte auch die Aufforderung, »das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit hier auf der Erde zu suchen«, im Sinne der praktischen Logik der Formation MANAGEMENT interpretiert werden. Die Kirchenmitglieder sollen zwar Liebe

kollierten Predigt sein. Die ca. 500 bis 600 Anwesenden dürften der (oberen) Mittelschicht angehören.

und Gerechtigkeit üben, aber nicht der Sozialversicherung auf der Tasche liegen. Der Präsident aber wird das Reich herbeiführen, indem er mit der »Kraft des Allmächtigen Mexiko in die Zukunft führt« – ebenso, wie die Orozcós ihren Organisationsverbund an der Zukunft des Reiches partizipieren lassen.

Kurz, wir haben es hier mit einem Legitimationsmodell reinsten Wassers der Formation MANAGEMENT zu tun – was nicht heißt, das Felipe Calderón und seine Gattin nicht parallel gute Beziehungen zur Katholischen Kirche unterhalten hätten. Allerdings wird in Mexiko das MANAGEMENT-Programm vorsichtiger formuliert als etwa in Brasilien oder den USA; und es wird symbolisch verpackt, was zweifelsfrei der habituellen Berücksichtigung der staatlichen Kontrolle seitens religiöser Akteure entspricht, was aber auch für mexikanische Verhältnisse deutlich die Grenzen des Erlaubten überschreitet. Nicht umsonst bezeichnet der mexikanische Religionssoziologe Roberto Blancarte im Interview mit Rodolfo Montes (Montes 2011, Kap. 11) Calderón als »Fundamentalisten«. Dazu passen auch ihre Verbindungen nach rechts außen.¹²¹ Bei López Obrador, der oftmals als übertrieben religiös bezeichnet wird, findet man hingegen, wie wir sehen werden, allenfalls eine ethisch vermittelte Religiosität.

Der Casa sobre la Roca als einer opportunistischen Veranstaltung haben die Kampagnenunterstützung für Calderón und die Auftritte des Präsidenten insofern genützt, als dass die Orozcós und eine Reihe von Gesellschaftern und Mitarbeitern in der Regierung Calderóns und über den PAN lukrative und macht-nahe Tätigkeiten sowie geldwerte Vorteile (z. B. Luxusapartements) bekamen. Der Casa sobre la Roca als religiöser Organisation haben diese Verwicklungen hingegen geschadet. Nach dem »Calderonazo« habe die Gruppierung stark an Einfluss unter Gläubigen verloren und andere Organisationen sind auf Distanz gegangen (Interview mit Ariel Corpus).

7.3.5.4 Wohltätigkeitspolitik

Parallel zum Betreiben der »Kirche« gründeten die Orozcós – vor allem Rosi – eine ganze Reihe von Firmen und Organisationen im Medien- und Wohlfahrtsbereich. Auf diese Weise gelang es, die Fassade doppelt zu nutzen. Auf der einen Seite war die faktisch religiöse Organisation Casa sobre la Roca in ein Geflecht von Asociaciones Civiles und Firmen eingebunden, die staatliche Hilfen entgegennahmen und Kontakte zur Verwaltung ermöglichten oder aber wirtschaftliche Profite generierten. Als besonders effektiv gilt Mission Character, eine *Positive Thinking*- und Motivationsfirma, die Aufträge der Regierung bekam und mit der kolumbianischen G12-Bewegung zusammenarbeitete (Rodríguez García 2011c). Auf der anderen Seite wurden in den Gottesdiensten und auf der Website die Wirtschaftsunternehmen beworben (z. B. das Kolleg für höhere Studien, Colegio de Estudios Superiores de México, CESM), und für die Wohltätigkeitsorganisationen wurde zu Spenden aufgerufen (Patiño Reséndiz 2016, 82). Und zu guter Letzt unterliegen die Leiter und Leiterinnen der Organisation keinen staatlichen Sanktionen,

121 Ein Sozius, der immer wieder in den Firmenregistern der Orozco-Organisationen auftaucht, ist der Conferencier für Familienthemen David González Aceves, der der Unión Nacional de Padres de Familia (Nationale Union der Familien-Eltern) nahesteht, die laut Recherchen von Álvaro Delgado der rechtsgerichteten Gruppierung El Yunque nahesteht (Rodríguez García 2011c).

solange nicht allzu deutlich wird, dass sie eben auch oder vor allem religiöse Funktionsträger sind. Allerdings ist diese Kontrolle seit der Reform der Religionsgesetzgebung ab 1992 geringer geworden.

Rosa María de la Garza, genannt Rosi Orozco, ist stärker als ihr Mann in der Wohltätigkeitspolitik aktiv, als Menschenrechtsaktivistin und Abgeordnete. Zentral für die Aktivitäten von Frau Orozco (de la Garza) ist die 2005 gegründete Stiftung Weg nach Hause (Fundación Camino a Casa A.C.), in der sie Aktivitäten gegen den Menschenhandel bündelt. Im selben Jahr reiste sie in Sachen Menschenhandel für ein Training in die USA zu den Concerned Women for America und dem US-Justizministerium. 2007 öffnete sie eine Unterkunft für Mädchen in Mexiko-Stadt. 2009, unter Calderon, wurde sie für den PAN zur Parlamentsabgeordneten gewählt und 2010 Vorsitzende der Sonderkommission gegen den Menschenhandel in der LXI Legislaturperiode. Unter der Regierung Calderón wird die Arbeit von Frau Orozco mit der Übertragung von vier Luxusimmobilien zur Nutzung honoriert. In den Wahlen 2012 war sie Kandidatin des PAN für den Senat, erreichte allerdings nicht genug Stimmen. Unter der PRI-Regierung Peña Nietos der nächsten sechs Jahre suchte sie die Nähe des PRI. Mit der Regierung López Obradors war es dann um die guten Beziehungen und die vier Immobilien geschehen. Derzeit (2019) zieht der Staat sie von den Orozcos wieder ein und versteigert sie (Rodríguez García 2019a; und neueste Nachrichten [06.08.2019]).

Vor allem gründeten und betrieben Frau und Herr Orozco weitere Asociaciones Civiles (Rodríguez García 2019a). Zusätzlich zu Camino a Casa und neben den bereits oben erwähnten Firmen gründen sie mindestens noch Hoja en Blanco A.C. (Weißes Blatt) und die Comisión Unidos Contra la Trata A.C. (Kommission Gemeinsam gegen den Menschenhandel). Preisverleihungen und Spendengalas pflastern den Weg der Organisationen, wobei vor allem Unternehmer angesprochen werden als großzügige private Spender.¹²² Das Problem der Verschleppung von Mädchen und Frauen ist in Mexiko unbestreitbar ein wichtiges Thema. Die rege Geschäftstätigkeit der Organisationen weckte allerdings die Aufmerksamkeit der Steuerbehörden. Kurz und schlecht: Bei Prüfungen stellte sich heraus, dass zwischen den verschiedenen Organisationen – inklusive der »Kirche« Casa sobre la Roca – hohe Beträge von bis zu 28 Millionen Pesos (ca. 1,3 Millionen ER) an Spendengeldern verschoben und Einnahmen falsch deklariert worden waren. Fast selbstverständlich ist es dann schon, wenn die Berichte des Finanzministeriums für Unidos contra la Trata zeigen, dass für 2016 zwar deklariert wurde, dass die Hälfte aller Einnahmen direkt den Opfern zugute kämen; dass de facto aber 80 % davon in Gehälter, Honorare und Arbeitgeberbeiträge geflossen sind, während aber nur 5 Personen angestellt waren. Abgeordnete werten diese Befunde als Beweise dafür, dass

122 Vgl. etwa die Preisverleihung für die Initiative Hoja en Blanco. Das Symbol des weißen Blattes steht ursprünglich für einen Neubeginn der Lebensgeschichte der aus Verschleppung geretteten Personen. Es wird hier auch ins Politische gewendet: Gemeinsam schreiben wir eine neue Geschichte für Mexiko. https://www.youtube.com/watch?v=l_Aoygm6rlc, veröffentlicht am 06.10.2016 (Zugegriffen 07.08.2019), <https://codigoqro.mx/2017/07/05/inicia-campana-hoja-en-blanco-contra-la-trata-de-personas-en-mexico/> veröffentlicht am 05.07.2017 (Zugegriffen 07.08.2019).

die Organisationen vielmehr dem Ziel politischen Bedeutungsgewinns gedient haben als der Wohlfahrt (L.A. Pérez 2019).¹²³

7.3.5.5 Konfrontationen

Arturo Fabela von Confraternice urteilt noch härter über die Spendenaffäre der Orozco-Organisationen: Frau Orozco habe die Opfer der Verschleppung zusätzlich noch zu Opfern ihrer politischen Karriere gemacht und sei im Übrigen nie als soziale Kämpferin aufgefallen. Zudem sei sie aktuell (2014) dem Chamäleon gleich auf der Suche, Zugang zum Präsidenten Peña Nieto (PRI) zu finden, obgleich sie den PRI ja verabscheue – ein hoffnungsloses Bemühen (Fabela Gutiérrez 2014, 108)! Neben den öffentlichen Angriffen auf Frau Orozcos Opportunismus macht Fabela klar, dass die Orozcos geistliche Leiter einer Kirche seien und deshalb mit ihren anderweitigen Aktivitäten konstant die Verfassung und die Gesetze verletzen (Patiño Reséndiz 2016, 79).

Die starke Personalisierung des Aktivismus und die geringe Zahl der herausgehobenen Aktivisten ist beileibe kein Garant für gemeinsames Handeln. Fabela wehrt sich verständlicherweise auch dagegen, dass Hugo Eric Flores Cervantes, der Gründer des PES, sich als »Leiter der Evangelischen im Land« ausgibt (Patiño Reséndiz 2016, 75). Und schließlich heißt es zwar häufig, dass die Casa sobre la Roca federführend an der Gründung des PES beteiligt gewesen sei; aber auch das ist nur die halbe Wahrheit, wenn man den Bruch zwischen den Orozcos und Flores berücksichtigt.

Dieser Konflikt ist aufgrund seiner religiösen Aufladung für die Einschätzung religiös-politischer Strategien interessant (7.3.6.4 und 7.3.6.5). Zunächst aber stellt sich die Frage, was der PES ist und welchen Anteil die Casa sobre la Roca an der Entstehung dieser Partei hatte.

7.3.6 »Christliche« Parteien

Ob es sich politisch lohnt, eine religiös definierte Partei zu gründen oder nicht, hängt von verschiedenen Faktoren ab. Einer davon ist die rechtliche Zulässigkeit eines solchen Schrittes; ein zweiter ist die Frage, ob sich über einen religiös-politischen Diskurs genügend Wähler mobilisieren lassen. Der erste Faktor ist in Mexiko durch ein gesetzliches Verbot definiert. Deshalb beteuern Verdächtige, insbesondere der PES, immer wieder, sie seien keine religiös motivierte Partei. Der zweite Faktor hängt davon ab, wie sich die Akteure – Kandidaten und Wähler, Parteifunktionäre und Religionsrepräsentanten – gegenseitig einschätzen. Bernardo Barranco sagt, die »Kirchen spielen mit ihren Wählerstimmen; die einen, um sie zu verkaufen, die anderen als Strafmittel« (A.G. Rojas 2019). Es ist sehr wahrscheinlich, dass politisch interessierte Kirchenfunktionäre so kalkulieren und sich opportunistisch verhalten. Allerdings gibt es derer nicht sehr viele

123 Die Website (s. Bibliografie) gibt Zugang zu den Daten des Finanzministeriums. Vgl. Rodríguez García 2011a; Gómez 2019. Vgl. auch die Selbstpräsentation: www.rosiorozco.com/semblanza/, ohne Datum (Zugegriffen 07.08.2019); <https://vanguardia.com.mx/articulo/rosi-orozco-ha-forjado-un-negocio-familiar-con-fundaciones-para-victimas-de-trata-20,> veröffentlicht 26.11.2017 (Zugegriffen 07.08.2019); <https://www.nacion321.com/ciudadanos/quien-es-rosi-orozco-y-por-que-el-gobierno-de-calderon-le-dio-un-departamento,> 21.05.2019 (Zugegriffen 07.08.2019).

in Mexiko. Zudem ist das protestantische Wählerpotenzial bei statistisch 7 % Bevölkerungsanteil sehr überschaubar. Und drittens ist das Verhalten der Wähler keineswegs kalkulierbar.

7.3.6.1 Wahlverhalten

Die bekannte Frage nach dem angeblich einheitlichen protestantischen Stimmverhalten, dem *voto evangélico*, trifft in Mexiko auf besondere Bedingungen.

Voto evangélico? Lange gab es keine religiösen Parteien in Mexico, außer dass der PAN seit seiner Gründung 1939 der Katholischen Kirche eng verbunden war, aber erst in den 1990er Jahren an Bedeutung gewann. Was die protestantischen Wähler betrifft, machte die katholische Orientierung den PAN verdächtig. Viele religiöse Minderheiten sind traditionell dem PRI verpflichtet wegen dessen kompromissloser Politik der Laizität (Garma Nasvarro 2018, 364). Aus demselben Grund genießen auch PRD und andere Parteien des linken Spektrums Vertrauen unter religiösen Minderheiten. Paul Freston (Freston 2001, 204-205) referiert die Meinung eines Leiters der Asambleas de Dios: besser PRI, weil bereits bekannt und für Religionsfreiheit. Freston zeigt mit Daten von 1988, dass alle Protestanten der Stichprobe einen höheren Anteil an PRI-Wählern haben als der Durchschnitt der Wähler. Zudem zeigt er auch eine Tendenz der Hauptstadt-Protestanten zum PRD auf (Freston 2001, 203-204).¹²⁴ Ein Motiv dafür mag sein, dass die stärkste Partei rechts im Spektrum mit der Katholischen Kirche liiert ist. Das Wahlverhalten der Protestanten ist aber keineswegs religiös determiniert. Die wirtschaftliche Lage der Wähler spielt eine wichtige Rolle. Ein hohes Einkommen korreliert mit einer Tendenz zum PAN, ein niedriges zum PRD.

Um das Verhalten protestantischer Wähler in der Provinz einschätzen zu können, ist eine ethnologische Untersuchung in Xalapa aus dem Jahr 2000 interessant (Vásquez Palacios 2008, 45ff.). Vásquez unterscheidet drei Typen, von denen der erste unserer Formation JENSEITSHOFFNUNG entspricht. Neue Problemlösungen wären diesen Akteuren willkommen, aber es besteht kein genuines Interesse an Politik; Wahlgewinner werden akzeptiert als göttlich eingesetzt. Der sehr schwach vertretene »neopfingstliche« Typus – unserer Formation MANAGEMENT entsprechend – fordert zur Wahl »christlicher« Politiker unter göttlicher Leitung auf, wobei Parteizugehörigkeit weitgehend gleichgültig ist. Einstellungen gegen Korruption verbinden sich mit der Orientierung an einer bescheidenen Prosperität. Die Historischen Protestanten arbeiten in bestehenden Parteien mit, meist im PRI, und versuchen, ihren Glauben über ethische Prinzipien zu vermitteln. Auch aus der Perspektive dieser ethnologischen Studie lässt sich nicht auf große Erfolgchancen einer protestantisch definierten Partei schließen.

Die mexikanische Religionssoziologin Cecilia Delgado (Delgado Molina 2019, 94-95; vgl. auch Recamier 2018) stellt fest, dass von »evangelischen Stimmen« überhaupt erst ab dem Jahr 2000 gesprochen wurde – dem Jahr, in dem der PAN mit Vicente Fox gegen den PRI gewann. So etwas wie ein korporatives evangelisches Stimmverhalten erscheint auch ihr gleichwohl als unwahrscheinlich. Allerdings dürfte Delgado Recht

124 Presbyterianer: 48 % für PRD, 37 % PRI, 14 % PAN. Baptisten: PRD 34 %, PRI 41 %, PAN 25 %. Iglesia de Dios (pfingstlich): PRI 64 %, PRD 29 %, PAN 7 %. Siehe auch Garma Navarro 2018, 365.

haben, wenn sie feststellt, dass »die *evangélicos* Dispositionen teilen, die ihr Handeln leiten und im öffentlichen Leben relevant sind; beispielsweise die dauernden moralischen, biblischen und religiösen Hinweise, die der neue Präsident [López Obrador] in seinen morgendlichen Pressekonferenzen gibt...« (Delgado Molina 2019, 100)

Wahlen 2018 Die Frage ist allerdings, ob diese geteilten protestantischen Dispositionen und Diskurse einen Beitrag zum Erdrutschsieg¹²⁵ von López Obrador geleistet haben. Dabei gilt es zu beachten, dass López' neue Partei Morena unter der Bezeichnung »Gemeinsam schreiben wir Geschichte« (Juntos haremos historia) eine verwunderliche Koalition mit der linksgerichteten Partido del Trabajo (PT) auf der einen Seite und der eher neoliberalen Partido de Encuentro Social (PES) auf der anderen Seite geschmiedet hatte. Ein protestantisches Profil – vom Typus MANAGEMENT – wurde hier vom PES beigetragen. Daraus ist allerdings für die These eines möglichen korporativen protestantischen Stimmverhaltens wenig abzuleiten, denn PES hatte einen derart geringen Anteil am Erfolg (nur etwa 2,5 % der Stimmen), dass der Gruppierung aufgrund dessen von der Wahlbehörde der Status als politische Partei gänzlich aberkannt werden musste (Juárez 2019; C. García 2018).¹²⁶ Die verbleibenden gewählten Personen, 28 Abgeordnete und 5 Senatoren, sind parteilos verblieben und müssen auf Finanzierung und die Kompetenzen für Kommissionsleitungen verzichten. Zudem sei hier besonders angemerkt: López Obrador hat nichts getan, sie zu verteidigen, und ihnen wohl auch keine Träne nachgeweint.

Wahlanalysen zeigen zudem, dass die Koalition vor allem bei Agnostikern und linksgerichteten Wählern gut angekommen ist. Diese haben die Koalition von Morena und PT mit der rechtsgerichteten PES nicht als hinreichend problematisch empfunden, um erstere Parteien nicht zu wählen. Im Vergleich zwischen PAN und Morena in Hinsicht auf religiöses Engagement (gleich ob katholisch oder protestantisch) zeigt sich, dass stark religiöse Wähler eher dem PAN zuneigen; woran nicht zuletzt deren offene Identifikation mit der Frente Nacional por la Familia einen Anteil haben dürfte. Diese Tatsache bestätigt die immer wieder geäußerte Vermutung, dass Teile der mit PES sympathisierenden Wechselwählerschaft aus der Formation MANAGEMENT eher für den PAN gestimmt haben, um das neokonservative Original ohne linke Beimischung zu erhalten. Ähnlich dürfte es eher links oder zentrisch ausgerichteten Protestanten gegangen sein: Sie haben aus ähnlichen Gründen wahrscheinlich eher gleich Morena gewählt und sich von der religiösen Aura des PES nicht irritieren lassen.

Der Religionsethnologe Carlos Garma sieht mehrere Gründe für die Niederlage des PES (Garma Navarro 2018, 368ff.). Erstens behielten die mexikanischen Protestanten die Diversität ihrer Überzeugungen bei. Das heißt also auch, dass sie sich nicht vom PES unter dem Baldachin eines national-religiösen Paktes versammeln lassen wollten. Zweitens wurden die Führer des PES – Neopentekostale der Formation MANAGEMENT

125 MORENA, Andrés López O. 53,6 %; PAN, Ricardo Anaya 22,5 %; PRI, José Meade 16,0 %. Zur Analyse vgl. Torreblanca, Muñoz und Merino 2018.

126 In 6 Bundesstaaten hat die Gruppierung ihre Registrierung als Partei behalten, darunter Baja California unter dem Namen »Transformemos«.

– nicht als legitime Repräsentanten des Protestantismus anerkannt. Dagegen ist AM-LO ein charismatischer und authentischer *politischer* Führer, der zudem auch noch aus einem für Protestanten mehr oder weniger richtigen Elternhaus kommt, einem adventistischen. Man muss hier in der Tat »mehr oder weniger« hinzufügen, denn die Adventisten gelten für viele Protestanten als nicht rechtgläubig oder jedenfalls als des Irrglaubens verdächtig. Es könnte also durchaus sein, dass López Obradors konfessionelle Jugend nicht nur positive Effekte auf protestantische Wähler hatte. Als letzten Grund nennt Garma die Tatsache, dass das Gros der mexikanischen Protestanten Laizisten sind und einer Partei mit religiöser Grundlegung wie dem PES grundsätzlich misstrauen. Aus unserer Perspektive kommt zu den verschiedenen, mit Laizität zusammenhängenden Faktoren noch ein weiterer hinzu. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Formation MANAGEMENT in Mexiko noch ein relativ bedeutungsloser Akteur im religiösen Feld ist. Zudem gibt es noch keine nennenswerte Aktionsgemeinschaft mit der Formation GESETZ, die ihrerseits in Mexiko der Politik eher abhold ist und mit der Formation JENSEITSHOFFNUNG sympathisiert. Und wenn es Ausnahmen in dieser Formation gibt, ähnlich wie Fabela, dann sind sie jedenfalls nicht gänzlich bereit, mit den Managern zusammenzuarbeiten oder sich gar vor deren Karren spannen zu lassen. Wir teilen Garmas Fazit, dass Mexikos Protestantismus (noch) zu differenziert und folglich nicht in der Lage ist, eine starke protestantische Partei herauszubilden.

Trotz allem ist es nicht unwichtig, sich ein genaueres Bild vom PES zu machen.

7.3.6.2 Partido Encuentro Social (PES)

Eine erste mexikanische Partei mit protestantischer Inspiration entstand aus Arturo Farelas Engagement in Chiapas und wurde 1996 unter dem Namen Front für Nationale Reform (Frente de la Reforma Nacional) und mit calvinistischen Idealen gegründet (Fabela Gutiérrez 2014, 106). Gemäß unserer Taxonomie wäre diese Partei in der Formation GESETZ zu verorten. Während der religiöse Dachverband Farelas, Confraternice, anhaltenden Erfolg hatte, war der Front nicht beschieden zu reüssieren.

Die zweite politische Initiative, jetzt aus der Formation MANAGEMENT kommend, ist der Partido de Encuentro Social. Die Partei wurde 2003 zunächst als regionale Wählergemeinschaft für Baja California gegründet und 2006 ins dortige Wahlregister eingetragen; 2014 folgte die Eintragung in das nationale Register. Alberto Hernández von der Forschungseinrichtung Colegio de la Frontera Norte in Tijuana führt die Gründung der Partei darauf zurück, dass eine Allianz von Pastoren und Kirchenmitgliedern die brasilianische Erfahrung religiöser Politik aufgreifen und auf Mexiko anwenden wollte (Hernández Hernández 2013). Die interne Struktur der Organisation, so Ariel Corpus, besteht vor allem aus Personen mit Führungsrollen in Megakirchen (mexikanischen Zugschnitts).¹²⁷ Laut Adoniram Gaxiola (Interview, zitiert in Rivera 2015) hat der Gründer des PES, Hugo Eric Flores Cervantes, die Partei zunächst nach dem Muster neopfingstlicher Großveranstaltungen in säkularen Festsälen aufgebaut. Er hat z.B. neopfingstliche Repräsentanten zu Veranstaltungen zum Thema »Familie« eingeladen, um sie für

127 Interview mit Ariel Corpus. Zur nationalen Ausbreitung wurden Professionelle zum Parteiaufbau angestellt.

die politischen Ziele zu interessieren. Zusätzlich hat er Pastorenvereinigungen kontaktiert, damit diese ihre Anhänger für seine Veranstaltungen interessierten. Da es wenige Neopentekostale gebe und viel Diversität, so Gaxiola, sei es wichtig gewesen, auf Übereinstimmungen in der sozialmoralischen Agenda zu setzen. Der »brasilianischen Methode« entspricht auch der Opportunismus, den die Gruppierung im Blick auf Allianzen an den Tag gelegt hat. Avancen gab es für PAN, Convergencia, Nueva Alianza, PRI und PRD. Darüber hinaus entwickelte PES im Norden Mexikos ein ansehnliches Netzwerk von einflussreichen Personen. In jüngerer Vergangenheit konnte mit der Katholischen Kirche in Mexicali sogar eine Aktionsgemeinschaft gegen Abtreibung und für einen konservativen Familienbegriff ins Leben gerufen werden (Interview mit Alberto Hernández Hernández, am 15.04.2019 im Auftrag des Verfassers geführt von Adrián Tovar Simonic; vgl. auch Hernández Hernández 2013).

Bei ihrem bundesweiten Auftritt seit 2014 zielte PES zunächst auf die Parlamentswahlen 2015, in denen Flores und acht weitere Repräsentanten Sitze bekamen. Die Koalition des PES mit Morena für die Präsidentschaftswahlen 2018 überraschte Viele, denn hier koalierte eine sozialmoralisch als sehr konservativ ausgewiesene Gruppierung mit der Partei, die für die progressivsten Positionen in sozialmoralischen Fragen steht. Auch dies kann zum Misserfolg des PES beigetragen haben. Wie gesagt, die Partei verlor mit den Wahlen 2018 sogar ihre Zulassung. Aber ihre nun parteilosen 28 Parlamentarier (von 500) und 5 Senatoren (von 128) zeigen Flagge: Sie starteten Gesetzesinitiativen für den präferentiellen Erziehungsauftrag der Eltern (gegen die »Gender-Ideologie«) sowie für private Parteienfinanzierung und Steuerfreiheit für Kirchen.

Die Koalition von PES mit Morena kontrastierte hart mit dem PES-Slogan »Partei der Familie«, mit der Teilnahme der Partei an den Demonstrationen der Frente Nacional por la Familia 2016 und mit den Avancen bei fast allen Parteien des Spektrums, jedenfalls bei denen mit Erfolgchancen. Wen wundert es, dass die Gruppierung – wie so viele andere protestantische Parteien in Lateinamerika – vor allem anderen als opportunistisch galt (Garma Navarro 2018, 366ff.). Die Website, laut Garma (Garma Navarro 2018, 367), stellt den PES als einen Garanten der traditionellen mexikanischen Familie dar.¹²⁸ Zugleich gelangen (angeblich) erstaunliche Kunststücke politischer Programmatik. Die Partei sei zugleich »liberal in ökonomischen Angelegenheiten und sozial bei den Themen der Gleichheit und der Klassen«. Diese Bandbreite kann man selbstverständlich nur dann vertreten, wenn man einen »neuen übergreifenden Pakt« aller politischen Kräfte selbst anführt – was im vielleicht nicht einmal kalkulierten Endeffekt also darauf hinauslaufen müsste, alle politischen Alternativen auszuschalten und selbst zur integrierenden Kraft der Repräsentation Aller aufzusteigen, wobei den erstaunten BeobachterInnen vielleicht Mussolini in den Sinn kommt. Damit dieses im Effekt rechtspopulistische Profil bei Wählern aus der Unterschicht leichter Gehör findet, kamen zusätzlich entsprechende Slogans zum Zuge: »die Stimme derer ohne Stimme«, »kämpfen gegen die Ungleichheit und den Verletzlichen helfen«.

Im Zentrum der Strategie stand freilich nicht die selbstlose Hilfe, sondern der Zugang zur Macht. Beim Öffnen dieses Zugangs arbeiteten die Orozcós und der Gründer der PES zunächst zusammen.

128 Die Website ist inzwischen abgeschaltet.

7.3.6.3 Flores und der Hofstaat

Die gesamte Geschichte spielte sich in einer besonderen Gemengelage zwischen Religion, Politik und persönlichen Beziehungen ab.

Flores – 1 Der Gründer des PES, Hugo Eric Flores Cervantes, arbeitete einige Zeit in Casa sobre la Roca mit, gehört also zur Formation MANAGEMENT. Flores ist überzeugter Neopfingstler, der in einer pfingstlichen Familie aus der Iglesia de Dios aufgewachsen ist. Er besuchte eine presbyterianische Schule in Mexiko-Stadt und studierte an der Universidad Nacional (UNAM) Jura. Später promovierte er in Harvard, wo er Felipe Calderón kennenlernte – was nicht ganz unwichtig ist für die Geschicke der Orozcós. Schon sehr früh war er politisch aktiv, arbeitete im Team des (1994 ermordeten) PRI-Kandidaten Luis Donaldo Colosio mit und war unter Liébano Sáenz im Beraterteam von Präsident Zedillo – was ebenfalls günstig für die Orozcós war. Später hatte er Ämter in der Regierung Calderón bekleidet – was zum Bruch mit den Orozcós geführt hat. Flores soll nicht nur Mitglied der Casa sobre la Roca, sondern auch Pastor gewesen sein, was er aus naheliegenden Gründen dementiert (Barranco Villafán 2014).¹²⁹ Jedenfalls traf sich Flores schon mit den Orozcós und Anderen während Zedillos Präsidentschaft im Regierungssitz Los Pinos zu Gebetskreisen; und er stellte die Orozcós dem PAN-Politiker Calderón vor (Rodríguez García 2011a).

Los Pinos Die frommen Treffen in Los Pinos im letzten Jahr Zedillos und unter Calderón schlugen zwar in der öffentlichen Debatte nicht allzu große Wellen, wurden aber als anrühlich und verfassungswidrig gehandelt, da es sich um Gebetskreise von Regierungsmitarbeitern im Regierungssitz handelte – etwas absolut Normales in den USA, Brasilien oder Guatemala, aber verboten in Mexiko (Rivera 2015). Bei den wöchentlichen Treffen waren etwa 10 Personen anwesend bei unregelmäßiger Teilnahme, unter anderen Alejandro und Rosi Orozco, Hugo Flores und Liébano Sáenz. In späteren Interviews wurden zwei Sekretärinnen zu Initiatorinnen und Leiterinnen erkoren, Rosi Orozco erinnerte sich an rein gar nichts (auch nicht an Bibellesungen unter Calderón), Flores schwante es dunkel, und Sáenz wusste noch, dass es sich um Bibelstudium gehandelt hat, wollte aber nie dabei gewesen sein. Adoniram Gaxiola, der die Sache verfolgt hat, erinnert sich daran, dass die Orozcós ihm voller Dankbarkeit gegen Gott von diesen Treffen berichtet hätten. Unter Calderón seien die Bibelstudien gefördert und intensiviert worden. Das Ehepaar Orozco sei die treibende Kraft gewesen. Auch erinnert Gaxiola sich gut an ein Rundmail von Rosi, in dem sie Gott dafür dankte, dass die Gattin des Präsidenten Calderón »Christus angenommen« habe.

Das Ehepaar Orozco und Hugo Eric Flores waren unter Calderón auf dem besten Wege, sich zu einem evangelischen Hofstaat zu mausern, wie ihn die so genannten *Court Evangelicals* in den USA perfekt inszenieren. Dazu passen sehr gut einige Hinweise auf theokratische Dispositionen, die man bei Flores und Anderen beobachten kann. Auf

129 Die Funktion eines Pastors ist in einer Pingst- oder Neopfingstkirche nicht genau definiert. In einer »Sekte« – im Weber'schen Sinne – sind fast alle Mitglieder zugleich auch Experten. Man kann jedenfalls aufgrund verschiedenster gemeinsamer Aktivitäten in Kirche und Politik davon ausgehen, dass Flores auch in der Casa sobre la Roca zum engeren Kreis um die Orozcós gehörte.

die Mitgliedschaft von Hugo Eric Flores in der Casa sobre la Roca in jener Zeit gehen Beobachtungen in der Presse zurück, dass die Casa sobre la Roca an Gründung und Erfolg des PES einen erklecklichen Anteil gehabt habe. Ganz so ist es nicht. In einem Hofstaat ist Zank nicht selten.

7.3.6.4 Geheiligtter Verrat

Zur Erinnerung: Flores hatte die Orozcós mit Calderón und dessen Gattin bekannt gemacht. Das gab den Orozcós die Gelegenheit, Calderón mit ihrer »Kirche« und ihren Kontakten im Wahlkampf zu unterstützen. Dadurch erwarben die Orozcós einflussreiche Posten. Flores war mit von der Partie als ein leitender Funktionär im Umwelt- und Ressourcenministerium (Secretaría del Medioambiente y Recursos Naturales, Semarnat) (Rivera 2015; Rodríguez García 2011a; Patiñ Reséndiz 2016). Nach nur sechs Monaten im Amt geriet er in die Mühlen von Machtkämpfen. Flores sagte in der Presse, dass er bei der Postenbeschaffung für Klientelisten nicht mitmachen wolle, er deshalb beim Minister in Ungnade gefallen sei und ein Korruptionsvorwurf (Spenesabrechnung) gegen ihn konstruiert worden sei. Der Konflikt sei heftig gewesen und habe ihn den Posten gekostet. Nach Jahren habe er vor Gericht in der Sache gewonnen. In dieser Lage seien die gut positionierten Orozcós ihm keine große Hilfe gewesen. Sie hätten ihm nicht nur überhaupt nicht geholfen, sondern ihm sogar ein Beispiel dafür gegeben, welche Rolle autoritäre religiöse Beziehungen in der Welt der Politik und des Rechts spielen können. Flores habe Orozco damals als seinen Pastor verstanden und ihn deshalb um Rat gefragt. Orozco habe ihm geraten, sich nicht selbst zu verteidigen; aber er, der Pastor, habe sich selbst auch nicht für Flores verwendet. Die Stimme des Pastors wiege schwer, so Flores, und die geforderte Unterordnung unter dessen Autorität habe bewirkt, dass er sich über lange Zeit gegen die Intrigen nicht verteidigt habe – bis er bemerkt habe, dass er völlig alleingelassen gewesen sei. Das sei ihm dann Anlass genug gewesen, mit Orozco zu brechen und seine eigene juristische Verteidigung einzuleiten. Orozco hat seine Karriere unter Calderón fortgesetzt – und der Nachwelt ein schönes Beispiel für die Kompromittierung von politischen und rechtlichen Prozessen durch religiöse Loyalitäten hinterlassen.

7.3.6.5 Kein Geld mehr von Casa Sobre la Roca

Auf diesem Hintergrund ist es sehr unwahrscheinlich, dass sich Casa sobre la Roca an der Finanzierung von PES beteiligt haben soll, insbesondere nicht in der Zeit der nationalen Aktivität ab 2014. Adoniram Gaxiola verneint die Vermutungen einer Finanzierung und verweist auf eine konjunkturelle Allianz in den Jahren um Calderóns Amtsantritt, die sowohl von »ideologisch-religiöser« als auch von persönlicher Nähe getragen war (Rivera 2015). Während die Orozcós an der Seite von Calderón sich zu profilieren wussten, habe Flores nicht die Posten bekommen, die er wollte, und sich in der Konsequenz von Calderón entfernt. Der Aufstieg des PES sei vor allem auf Privatspenden, die Unterstützung des Hauptstadtbürgermeisters und jetzigen Außenministers Marcelo Ebrard, und die »mimetische Kapazität« Flores' zurückzuführen, die es ihm ermögli-che, in die verschiedensten Richtungen Politik zu machen. Dieser Einschätzung entsprechend, weist Flores die Finanzierungsvermutung im Interview mit

EMEEQUIS weit von sich. »Wir selber haben die Partei finanziert.« »Und Casa sobre la Roca?« »Kein bisschen, verdammt nochmal!« (Rivera 2015).

7.3.7 Tendenzen zu Theokratie

Die bisher beschriebenen Aktivitäten aus der Formation MANAGEMENT haben bei aller Fragilität ein gemeinsames Interesse, das sich aus Sicht der religiösen Praxis im Begriff der Theokratie bündeln lässt. Welche Indizien weisen darauf hin?

7.3.7.1 Glaube und Politik

Die Frage, ob PES eine religiöse Partei ist (Rivera 2015), beantwortet sich von selbst, wenn man sie derart allgemein stellt. PES definiert sich nicht religiös, weil dies die Verfassung verbietet und das Auftreten als Partei verhindern würde. Sie ist also nicht religiös. Freilich gehören leitende Funktionäre religiösen Organisationen der Formation MANAGEMENT an; die internen Debatten um die politische Richtung, so Flores, wurden durchaus mit religiösen Argumenten geführt, nur nicht so nach außen vermittelt; das Programm trug sämtliche Charakteristika der religiös motivierten sozialmoralischen Aufrüstung, wie sie auch bei der katholischen Rechten praktiziert wird; und schließlich wird der PES in der Öffentlichkeit als religiöse Partei wahrgenommen. Das alles ist aber nicht von entscheidender Bedeutung.

Zentral ist vielmehr die Frage, wie die Glaubensüberzeugungen in die Politik vermittelt werden. Ein erstes, ganz allgemeines Indiz für religiöse Politik ist die Tatsache, dass Flores und viele andere Aktivisten der Formation MANAGEMENT angehören, in der es – durchaus dem angestrebten »brasilianischen Modell« entsprechend – selbstverständlich ist, das Staatswesen einer religiösen Kontrolle unterwerfen zu wollen; mit anderen Worten, eine moderne Theokratie anzustreben. Adoniram Gaxiola schätzt, dass es unter Mexikos Protestanten eine signifikative Anzahl gibt, die »meinen, um das Reich Gottes in Mexiko zu etablieren«, gelte es, Einfluss auf allen Ebenen der Regierung zu erringen« (Rivera 2015). Das wäre ein radikaler Gegenentwurf zur institutionell und in den Habitüs der durchschnittlichen Mexikaner tief verankerten Laizität. Schon allein deshalb stellt sich damit eine Sisyphos-Aufgabe für die schwach entwickelte Formation MANAGEMENT; und nicht umsonst scheinen die Wähler beim PES Lunte gerochen zu haben.

Es stellt sich dennoch die Frage, ob verdeckte und leise anklingende theokratische Tendenzen im mexikanischen Protestantismus erkennbar sind. Bevor allerdings der Protestantismus zur Sprache kommt, gilt es, sich der Auseinandersetzungen um theokratische Anwendungen katholischerseits beim PAN zu erinnern. Carlos Monsiváis – ein wichtiger laizistischer Intellektueller und Protestant – gab 2006 Folgendes zu bedenken: Die Rechte, insbesondere der PAN und die katholische Hierarchie, nehme mit ihrem Programm des »kulturellen Sieges« (*victoria cultural*) keinen Abstand von veralteten Gesellschaftsmodellen, zensiere die kulturelle Produktion und tue dies im Namen einer theokratischen Grundüberzeugung. Diese sei klar daran erkennbar, dass Carlos María Abascal Carranza, Innenminister im Kabinett Fox, 1992 katholische Minister im Kabinett eingefordert hätte (Monsiváis 2006, 9, zit. bei Cervantes Ortiz 2018b, 73). Man mag sich darüber streiten, ob damit bereits eine theokratische Forderung ge-

stellt ist – der mexikanischen Verfassung widerspricht es allemal. Und wenn das Ziel der Bemühung eine »*victoria cultural*« ist – also die Beherrschung der kulturellen Praktiken durch religiös-moralische und religiös-politische Reglementierung –, dann gibt es Überschneidungen zu den Strategien der MANAGEMENT-Protestanten. »Anders gesagt«, so Bernardo Barranco, »die Ultrarechte hat aufgehört ausschließlich katholisch zu sein; sie hat jetzt protestantische Konkurrenz, die unter Umständen zur Verbündeten werden kann« (Barranco Villafán 2014).

7.3.7.2 Protestantische Theokratieanwärter

Welche herausgehobenen Personen unter den politisch aktiven Protestanten lassen sich mit der politischen Zielvorstellung einer Theokratie identifizieren?

Flores - 2 Ein Kandidat für ein solches Bündnis wäre der PES, der die Rechte mit den Tugenden und Lastern der neoliberalen Management-Ideologie hätte modernisieren können. Hugo Eric Flores hatte hier maßgeblichen Einfluss auf die religiösen und politischen Leitlinien. Politiker genug, um die Grenzen des verfassungsmäßig Erlaubten nicht allzu sehr zu strapazieren, hütete sich Flores vor emphatischen theokratischen Äußerungen in der Öffentlichkeit. Hier sei auf eine Äußerung aus einem älteren Interview zurückgegriffen.¹³⁰ Flores entfaltete dort folgende Überlegung:

»Wir wollen die Macht, um ein Regierungsmodell der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit zu schaffen, damit dieses Volk sich wieder zu Gott wende. Das wird möglich sein mit integren christlichen Regierenden.«

Über die Parteien dürfte so etwas schwierig werden, vielmehr gelte:

»Die zivile Regierung ist biblisch. Der Föderalismus kommt aus der Bibel. Daran haben auch die Schöpfer der Verfassung der USA gedacht. Sie haben ihre Inspiration in Moses und dessen Heranbildung von Laienführern gefunden.«

Im Zentrum des Interesses steht die politische Macht und somit eine Top-Down-Organisation von Machtausübung. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dürfen in diesem Kontext als biblische Begriffe aufgefasst werden, die beide im Rahmen einer Führung durch gute Autokraten – »integren christlichen Regierenden« – ihren Platz finden können: Barmherzigkeit als Wohltätigkeit (für die, die es verdienen) und Gerechtigkeit als retributive Wiederherstellung von formaler Gleichheit bei vorausgegangenen Rechtsverletzungen; so jedenfalls werden die Begriffe in der US-amerikanischen religiösen Rechten verstanden. Der Zweck dieser restaurativen Revolution ist ein religiöser: Das Volk soll sich wieder zu Gott wenden, was wiederum den Rückkopplungseffekt hat, dass das nun gläubige Volk den religiösen Autokraten folgt. Interessant ist die stark religiöse Interpretation der Verfassungsgeschichte der USA. Sie soll zum Beweis dienen, dass die Legitimität von politischen Strukturen – richtigen, wie sie in den USA realisiert sind! – nicht im Willen des Volkes, sondern in der Bibel zu suchen ist; und damit natürlich von der Interpretation der von Gott zur Interpretation auserwählten

130 Bernardo Barranco Villafán (2014) zitiert die Passage aus Arteaga Ávila 2008.

religiösen Führer abhängt. Zugegeben, diese Interpretation der etwas älteren Äußerungen ist eng und kann dem heutigen Flores unrecht tun. Sie stimmt aber überein mit der Einschätzung von Ariel Corpus in unserem Interview: Die Partei PES hat klargemacht, dass sie den laizistischen Staat abschaffen will.

Calderón Die enge Zusammenarbeit zwischen Calderón, den Orozcós und Flores um 2006 atmet ebenfalls etwas von diesem Geist. Unsere Analyse von Diskursen Calderóns und Alejandro Orozcós in *Casa sobre la Roca* haben Muster religiöser, offenbarungsbasierter Selbstlegitimation, geistlicher Kriegführung, der Allmacht Gottes und einem davon abgeleiteten Gottesgnadentum des Präsidenten erkennen lassen. Dass Calderón weiterhin der katholischen Hierarchie zugetan war, tut – wie wir gesehen haben – theokratischen Tendenzen keinen Abbruch.

Rocha Das Centro Cristiano Calacoaya und sein Leiter Gilberto Rocha – eine Institution für sich – sind (noch) von geringer Bedeutung für die mexikanische Politik, organisieren sich aber international in Abstimmung mit der protestantischen und der katholischen Rechten. Unser Blick auf den Diskurs hat die Disposition gezeigt, die Bibel, Christus und den Heiligen Geist als unmittelbar politikrelevant zu betrachten und somit wirksam gegen »böse Mexikaner« und die »Existenzgefährdung des mexikanischen Volkes«. Dass bei diesem Akteur der Formation MANAGEMENT theokratisches Potenzial vorhanden ist, verwundert nicht weiter.

Farela Was hingegen verwundert, ist, dass Arturo Farela, ein politisch aktiver, pfingstlicher, aber doch gemäßigter Aktivist der Formation GESETZ, nicht frei von entsprechenden Machtphantasien ist und das auch öffentlich zur Kenntnis gibt. In seinem Aufsatz »Iglesia evangelista en México« (Farela Gutiérrez 2014, 106, 110) von 2014 entfaltet Farela folgenden Gedanken. Der Versuch, die Frente de la Reforma Nacional in den 1990ern als die erste protestantische Partei zu etablieren, orientierte sich an der Vorstellung Adolfo García de Sienras von »Gottes Souveränität über alle Sphären« der Gesellschaft. Diese calvinistische Denkfigur ist für sich genommen schon problematisch. Worauf sie hinauslaufen kann, zeigt das Wirken des Niederländers Groen van Pisterer (1801-1876) auf den sich García de Sienra berief. Van Pisterer war bekannt dafür, dass er laizistische Impulse der französischen Revolution ebenso wie Sozialismus und säkularen Liberalismus durch einen calvinistisch fundierten christlichen Liberalismus zurückdrängen und die Gesellschaft auf die Grundlage der Gebote Gottes stellen wollte. Die Auslegung der calvinistischen Denkfigur ist somit eng und tendiert zu theokratischen Vorstellungen. Das ficht Farela nicht an. Gegen Ende seines Aufsatzes stellt er fest, dass der mexikanische Protestantismus die »ursprünglich katholische« Trennung der Sphären (für Gott, was Gottes ist, und für den Kaiser, was des Kaisers ist) hinter sich gelassen habe, um »das Evangelium Jesu Christi aufzufassen als Souverän über alle Sphären des Lebens, öffentlich oder privat, wobei der laizistische Staat eine unverzichtbare Bedingung für Demokratie und Freiheit ist. Jesus Christus als Souverän zu verstehen, impliziert, alles Denken, Verhalten und die persönlichen Absichten dem göttlichen Willen zu unterwerfen« (Farela Gutiérrez 2014, 110).

Diese abschließenden Überlegungen Farelas sind auf eine für die mexikanische Lage charakteristische Weise widersprüchlich. Wenn das Postulat der Notwendigkeit eines laizistischen Staates nicht nur ein Lippenbekenntnis sein soll, dann ist die Unterscheidung der Sphären notwendig. Diese ist übrigens auch gerade *kein* katholischer Ansatz in der Ethik, sondern entspricht der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre – also einer deutlich unterschiedenen protestantischen Alternative zum Calvinismus. Wenn also der laizistische Staat notwendig ist, kann man keinen Calvinismus à la van Pisterer anstreben oder auch à la Calvin, der das politische System Genfs seinerzeit religiös konzipiert hat. Dass politisch engagierte Protestanten den – übrigens katholischen Denken nicht sehr fremden – calvinistischen Ansatz attraktiv finden, ist insofern verständlich, als dieser der (calvinistischen) religiösen Rationalität einen uneinholbaren Vorsprung vor jeder säkularen Vernunft zuerkennt. Wer möchte das nicht?¹³¹ Wenn dieses Modell aber durchgesetzt wird, ist religiöse Begründung politischer Aktion das Modell der Wahl und eine laizistische Verfassung aus Prinzip nicht möglich beziehungsweise nicht wünschenswert.

Ob nun programmatisch wie bei den Vertretern der Formation MANAGEMENT oder aus welchen Gründen auch immer bei Arturo Fabela: gewisse Tendenzen zur Theokratie lassen sich auch anderwärts im mexikanischen Protestantismus feststellen – allerdings nicht bei López Obrador.

7.3.8 Andrés Manuel López Obrador: Cultura de Paz

Das wenig delikate Spiel der religiösen Rechten, sei sie nun protestantisch oder katholisch, mit einer durch Religion verunreinigten Moral und einer durch Moral verunreinigten Religion macht es für Beobachter nicht leicht, einen politischen Akteur wie AMLO einzuschätzen. Religiös sehr engagierte Betrachter werden vieles finden, was seine Vertrauenswürdigkeit in Zweifel zieht. Eingefleischte Laizisten werden schon ethische Reflexionen und gelegentliche Bibelzitate als Anzeichen für überbordende Religiosität auffassen. Das ist etwa bei der Rezeption des liberalen Moralbreviers *Cartilla Moral* der Fall, welches López Obrador hat publizieren lassen – eine durchaus laizistische und liberale Fibel (s. Buenrostro 2019). Allzu begeisterte oder auch allzu kritische Urteile werden dadurch befördert, dass AMLO sich zwar mehrere Jahrzehnte als engagierter und behänder Politiker der Linken profiliert hat, aber eine unklare, verdächtig protestantische Vergangenheit mit sich trägt, die immer wieder durch den Firnis seiner Reden hindurchscheint. Die Debatte um Person und Politik López Obradors ist in vollem Gange und wird mit Engagement geführt.

Damit ist es für einen nicht-mexikanischen Beobachter riskant, sich zu Wort zu melden. Ich werde zunächst einmal harte Kritik an López Obradors Arbeit zu Wort kommen lassen und sie kaum kommentieren. Dann werde ich auf der Grundlage einer eigenen Analyse eine Interpretation *ad bonam partem* versuchen und dazu ganz konservativ mit dem Werdegang AMLOs beginnen.

131 Je nach sozialem Kontext kann eine solche Position sogar ethisch geboten sein, wie die deutsch-schweizerischen Beispiele der Bekennenden Kirche, der Barmer Erklärung und Karl Barths zeigen. In einem demokratischen sozialen Kontext sollte man es allerdings lieber nicht wollen.

7.3.8.1 Kritik

Im Herbst 2019 ist ein von Roberto Blancarte und Bernardo Barranco mit dem Titel *AMLO y la religión: el Estado laico bajo amenaza (AMLO und die Religion: der laizistische Staat bedroht)* erschienen (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019; s. auch Blancarte Pimentel 2021). Im November 2019 hörte ich auf einer Expertentagung in Guadalajara einen Vortrag der Kollegin Renée de la Torre über »Símbolos religiosos y erosiones de la laicidad en la videopolítica mexicana« (»Religiöse Symbole und die Erosion der Laizität in der mexikanischen Videopolitik«) mit Überlegungen zu López Obrador (De la Torre Castellanos 2021).¹³² Beide Arbeiten unterziehen den Präsidenten heftiger Kritik. Sie seien hier zunächst kurz referiert.

Blancarte und Barranco Blancarte und Barranco stellen AMLO in den Rahmen einer »langsamen Rekonfessionalisierung der politischen Klasse [...] seit der Wende unter Fox«. Was allerdings AMLO angehe, so sei niemandem klar, ob er nun katholisch oder evangelisch sei; vor allem, da López Obrador selbst »Fragen und Zweifel über seinen Glauben sät« (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, loc. 1800-1805).¹³³ Festhalten will Blancarte aber doch, dass man in AMLO einen »antiglobalistischen, nationalistischen, nativistischen und protektionistischen« Populisten vom Schlage eines Trump, Bolsonaro oder Salvini vor sich habe, der zudem noch »für seine eigenen Zwecke mit dem Faktor Religion kokettiert« und so »die Religion in den Raum des Staates einführt, wo sie einst hinausbefördert worden ist« (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, loc. 74). Beachtet man die jüngeren Entwicklungen bei den protestantischen, insbesondere den pfingstlichen Kirchen, so konzentrierten sich in Person und Politik AMLOs zwei Bedrohungen des laizistischen Staates. Zum einen versuche López Obrador »das Land durch Religion zu transformieren, zu pazifizieren und dessen soziales Gewebe wiederherzustellen«. Dazu wolle er »die Wirtschaft von der Politik trennen« – womit vermutlich seine anti-neoliberaler Kurs gemeint ist; »faktisch aber nähert er Politik und Religion einander an« (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, loc. 30). Eine komplementäre Bedrohung bestehe darin,

»dass der laizistische Staat sich in einen multikonfessionellen Staat verwandle, in dem nicht nur eine, sondern mehrere hegemoniale Kirchen die Privilegien und offiziellen Gefälligkeiten teilen und ganz direkt die Gestaltung der öffentlichen Politik anweisen.« (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, loc. 45)

López Obrador sei in Wirklichkeit kein Politiker der Linken, sondern ein »konservativer Mensch, der sich der Abtreibung entgegenstellt, der gleichgeschlechtlichen Ehe und, sogar, der Scheidung«. (Außer diesen kulturalistischen Positionen wird allerdings nichts erwähnt, was seine Position im linken politischen Spektrum in Abrede stellen

132 Siehe auch De la Torre Castellanos 2020, mit einem Kapitel über AMLOs Moralismus. Zum Verdacht eines schleichenden evangelikalen Einflusses siehe R. Vera 2020. Zur Politik im ersten Jahr siehe Beck, Iber und Bravo Regidor 2020.

133 Das Buch (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019) hat zwei Teile, die je von einem der beiden Autoren geschrieben wurden. Der erste Teil aus der Feder Blancartes hat eher den Charakter einer Kampfschrift; der zweite, von Barranco, ist analytischer. Da beide Autoren das Buch verantworten, werde ich hier nicht zwischen den Teilen unterscheiden.

würde.) López Obradors Politik sei stattdessen »integralistisch« sowie »wesenhaft anti-modern und anti-säkular« (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, loc. 179). Seine Initiative, die *Cartilla Moral* herauszugeben und zu propagieren, wird zunächst mit einer großen Anzahl von Kritiken konfrontiert. Diese werden dann dahingehend gebündelt, dass die *Cartilla* AMLOs »politisch-religiöse Anschauung« ausweise, die Moral am »Glück des Volkes« zu orientieren, und zwar nicht nur am materiellen, »sondern vor allem am Glück der Seele« (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, loc. 738-742). Als mindestens verdächtig bewerten die Autoren auch Begegnungen mit einem – in der Tat bizarren – Kinderpastor im Staat Chihuahua und anderen Pastoren (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, loc. 858ff.), die López Obrador Gebetsprozeduren unterzogen. Unter dem Strich lasse López Obrador eine »religiöse Bastelei« erkennen, die seinem laizistisch definierten Amt in keiner Weise entspreche (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, Kap. 4 und 5., hier loc. 1039) Dieser Eindruck werde dadurch verstärkt, dass AMLO sehr gute Beziehungen zu progressiven Katholiken habe sowie zu »konservativsten Evangelikalen« wie Hugo Eric Flores und Arturo Farela (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, loc. 1401). Barrancos Kapitel 5 zeigt allerdings, dass das Verhältnis der Protestanten zu AMLO und seinen Plänen keineswegs unproblematisch ist.

Eine Angelegenheit von großer Tragweite ist die von den Autoren angesprochene Problematik der Medienkonzessionen. Nach einer genauen Analyse der Lage geben sie die klare Empfehlung, religiösen Akteuren die Erlaubnis des Besitzes von Medienanstalten nicht zu erteilen. Sollten einige Kirchen die Erlaubnis bekommen, werde dadurch Ungleichheit und Ungerechtigkeit gefördert, denn wo blieben dann diskriminierte Minderheiten wie Homosexuelle? Die Gleichheit vor dem Gesetz beziehungsweise dem Staat sei ein »grundlegendes Prinzip der Laizität« (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, loc. 2362-2365).

Gleichheit ist aber nicht alles. Die Autoren sprechen mit dem Verhältnis von Laizität und Religionsfreiheit ein mindestens genauso zentrales Problem an. Sie zitieren aus dem Streit um die *Cartilla Moral* AMLO mit der Auffassung, Laizität bestünde vor allem darin, dass »es keine offizielle oder bevorzugte Religion gebe und dass der Staat keine Religion einer anderen vorziehe«; die Trennung von Staat und Religion erwähne AMLO aber nicht (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, loc. 858ff., 2830). Mit anderen Worten, scheint López Obrador hier die nur scheinbar vorhandene Laizität der US-amerikanischen Verfassung zu kolportieren. Wenn dem so wäre, bestünde in der Tat Gefahr für das mexikanische Modell. Barranco spitzt schließlich die gesamte Analyse auf die Frage zu, ob nun »restaurative Moral oder volle Demokratie« auf dem Programm der Regierung AMLO stehe (Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, loc. 3031ff.).

De la Torre Aus der Sicht der Religionsanthropologin Renée de la Torre wäre hier die weiterführende Frage zu stellen, ob volle Demokratie schon bei formaler Gleichheit vor dem Gesetz verwirklicht ist, oder erst dann, wenn auch die Marginalisierten politisch teilhaben können, also die materiellen Bedingungen für Gleichheit geschaffen

sind. Dementsprechend fokussiert sie in ihrem Vortrag und späteren Artikel¹³⁴ die Kritik an López Obrador auf den Widerspruch zwischen einer integrativen Symbolik und der faktischen Ausgrenzung von sozialen Bewegungen aus staatlichen Entscheidungsprozessen. De la Torre untersucht zunächst die katholische und konservative (Fox und PAN) Manipulation mit dem Symbol der Jungfrau von Guadalupe und dem Papsttum, um dann bei AMLO ähnliche Praktiken aufzudecken.

Besonders bemerkenswert am religiösen Populismus AMLOs seien zwei Elemente: Mit großer Geste¹³⁵ richte er sein politisches Programm gegen den Neoliberalismus und dessen soziale Folgen; und er verwende »jede Art von religiöser Symbolik zur Legitimation der Macht:« die Jungfrau von Guadalupe als patriotisches Symbol, die Bibel als Quelle universaler Werte sowie indigene Rituale (De la Torre Castellanos 2021, 87). Dadurch erzeuge er Ambiguität und gleichzeitig den Eindruck, mit allen – Protestanten und Katholiken – gut zu stehen. Dies laufe darauf hinaus, dass

»er Signifikanten instrumentalisiert, die die Symbole ihres Inhalts entleeren, um eine fiktive Einheit des Volkes und einer christlichen Nation zu erzeugen; obgleich er auch neo-indigene Rituale als Legitimationsquelle verwendet.« (De la Torre Castellanos 2021, 97)

In seiner alltäglichen Praxis zeige er allerdings eine besondere Nähe zu Evangelikalen wie Arturo Fabela und greife in seinen Ansprachen immer wieder zur Bibel. In der Analyse der sozialen Lage falle López Obrador auf Moralismus zurück, denn »er nimmt an, dass die Ursache allen Übels die moralische Krise (Krise der Familienwerte und des Glaubens) sei« (De la Torre Castellanos 2021, 87). Nach der Einschätzung von De la Torre geht die Öffnung zu protestantischen Akteuren so weit, dass unter der neuen Regierung »Möglichkeiten für die Entstehung so genannter *bancadas evangélicas* auf unterschiedlichen Ebenen der Legislative sich öffnen« (De la Torre Castellanos 2021, 94). Das scheint mir eine sehr gewagte Vermutung zu sein. Es könnte sich aber herausstellen, dass sie sich als Messlatte der AMLO'schen Politik eignet.

De la Torre – ebenso wie Blancarte und Barranco – thematisiert auch einen biblischen Bezug in AMLOs Ansprache zur Amtseinführung (20.2.2018), der aus laizistischer Sicht als besonders ärgerlich wahrgenommen worden sein dürfte. López Obrador begründete seine politische Forderung nach Gerechtigkeit unter anderem (Aristoteles, Eduardo Galeano) mit dem Alten und dem Neuen Testament. Um dabei die laizistische Perspektive aufrecht zu halten, verwies er darauf, dass auch Jesus schon sehr klar gesagt habe, dass »für Gott sei, was Gott gehört, und für den Kaiser, was des Kaisers ist« (De la Torre Castellanos 2021, 89-90). Das kann leicht als ein schwerwiegender performativer Widerspruch verstanden werden.

Die schärfste Kritik aus De la Torres Feder richtet sich gegen eine – wie ich es nennen würde – ideologische Verwendung von religiöser und ethnischer Symbolik. Anders als die beiden anderen Autoren, denen es vor allem um formal-rechtliche Prozedu-

134 Vortrag gehalten im November 2019 in Guadalajara im Beisein des Autors. Publiziert als De la Torre Castellanos 2021.

135 De la Torre Castellanos (2021, 87), spricht von »heilsbringend« (*salvífico*) gegen den Neoliberalismus, was ich als absichtliche Übertreibung aus stilistischen Gründen verstehe.

ren und einen Gleichheitsbegriff in liberaler (wohl auch: wirtschaftsliberaler) Tradition geht, konfrontiert die Symbolanalyse von De la Torre die Verwendung der »Signifikanten« mit dem faktischen Zustand der »Signifikate«, genauer: der bezeichneten Akteure; also beispielsweise ein indigenes Ritual zu Einweihung der Arbeiten an der neuen Eisenbahnlinie (*Tren maya*) in Chiapas und Yucatán im Kontrast zum Protest indigener Gemeinschaften und dessen Unterdrückung. Mit anderen Worten: das Einweihungsritual als Konnotationssystem, das eine rein zeichenhafte Einheit von Infrastrukturprojekt mit indigener Kultur und Gemeinschaft erzeugt, während die betroffenen indigenen Gemeinschaften faktisch für den Bau des Projekts unterdrückt werden – also eine Ideologie.¹³⁶ Unter dem Strich, so De la Torre, werden die »rituellen Symbole und Zeremonien« dazu verwendet, »einen Signifikanten ›indianisches Volk‹ zu kreieren, wenn zur gleichen Zeit die indigenen Repräsentanten gar nicht gefragt werden« (De la Torre Castellanos 2021, 99). AMLO kehre den sozialen Bewegungen, mit denen er seine Regierung symbolisch identifiziere, faktisch den Rücken zu, wie man am Beispiel der »Eltern der in Ayotzinapa verschwundenen Studenten, an feministischen Gemeinschaften und an der EZLN« gut erkennen könne (De la Torre Castellanos 2021, 96). Ein besonders eklatanter Fall sei die Weigerung AMLOs gewesen, im Januar 2020 die »Karawane für Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden« (*Caravana por la Verdad, la Justicia y la Paz*), angeführt vom Dichter Javier Sicilia, zu empfangen, und zwar mit der Begründung, dass sein präsidiales Amt ihn darauf verpflichte, alle Mexikaner und nicht nur Interessengruppen zu vertreten. Damit sei die Symbolik des »Präsidenten für alle Mexikaner« gegen konkrete Mexikaner gewendet worden (De la Torre Castellanos 2021, 98).

Das Interesse aller hier zitierten Autoren ist die Verteidigung der Laizität des mexikanischen Staates und der Politik. Dieses Interesse ist aus unserer Sicht mehr als berechtigt und steht in der besten Tradition des Landes. Der Vorwürfe gegen López Obrador sind viele, und sie wiegen aus der Sicht des mexikanischen Laizismus schwer. In den folgenden Überlegungen werde ich die meisten von ihnen in unterschiedlichen Kontexten adressieren. Unsere bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass sich die Laizität im Vergleich zu anderen lateinamerikanischen Ländern gut gehalten hat in Mexiko. Es könnte nur sein, dass die Handlungsbedingungen für eine rein laizistische, fast jakobinisch-legalistische Politik insgesamt schlechter geworden sind¹³⁷ – was ja schon in der Fox'schen Wende sichtbar geworden ist.

Dann stellt sich, mit Jürgen Habermas, die Frage nach einer post-säkularen Umorientierung – gerade zur Bewahrung einer rationalen und nicht-religiösen Politik (9.2.4). Ich werde in den folgenden Überlegungen zu López Obrador dieser Spur folgen.

7.3.8.2 Provinz und Hauptstadt

AMLO stammt aus Tabasco, einem der Staaten mit einem hohen Prozentsatz protestantischer Bevölkerung, der allerdings in seiner Jugend, den 1950er Jahren, nicht allzu erdrückend gewesen sein dürfte. Er studierte Politikwissenschaft in Mexiko-Stadt und

136 Zur Logik der Konnotationssysteme vgl. Barthes 1983, 75ff. und zu unserem Ideologiebegriff Schäfer 2020b, 199ff., 536ff.

137 ... am wahrscheinlichsten wegen der maßlosen Übertreibungen des Liberalismus in der Vergangenheit.

blieb über lange Zeit dem PRI in Tabasco verbunden und in vielen verschiedenen Aktivitäten engagiert. Eine politisch prägende Erfahrung dürften fünf Jahre als Beauftragter des Indigenistischen Instituts (Instituto Indigenista) gewesen sein. In den 1980er Jahren verließ López Obrador den PRI wegen dessen neoliberaler Wende (Präsidenten de la Madrid und Salinas), schloss sich einer linken Koalition an und wurde zum ersten Mal um einen Wahlsieg betrogen. Als Anfang der 1990er der Partido de la Revolución Democrática (PRD) gegründet wurde, stand er der Partei zunächst in Tabasco und später auf nationaler Ebene vor. Aus der Nähe erlebte er die Wahlkampagne von Cuauhtémoc Cárdenas (PRD) gegen Vicente Fox (PAN), in der Fox stark mit religiösen Symbolen agierte und dem PRD nichts blieb, als dagegen zu protestieren (Priani Saisó 2019). Im Jahr 2000 gewann López Obrador die Wahlen zum Oberbürgermeister von Mexiko-Stadt und amtierte mit wiederholten Zustimmungsraten von über 80 %. Von dort kandidierte er 2006 gegen Calderón im Präsidentschaftswahlkampf und verlor das Rennen nach einem unsauberen Wahlkampf Calderóns um weniger als 1 % der Stimmen. Seinen Kurs gegen Neoliberalismus und Korruption behielt er in den kommenden Jahren konsequent bei und wurde 2012 Präsidentschaftskandidat der Koalition Frente Amplio Progresista (Breite Progressive Front, aus PRD, PT und dem O Movimiento Ciudadano [Bürgerbewegung]). Er verlor wiederum, dieses Mal gegen Enrique Peña Nieto vom PRI. Für einen dritten Anlauf gründete er eine neue Partei mit dem programmatischen Namen Bewegung der Nationalen Regeneration (Movimiento Regeneración Nacional, Morena). Dies übrigens nicht ohne religiöse Konnotation, denn die dunkelhäutige Jungfrau von Guadalupe wird ebenfalls »Morena« genannt. Den dritten Anlauf zur Präsidentschaft entschied er mit Morena – in einer Koalition mit PES und PT – mit über 53 % der Stimmen für sich.

7.3.8.3 Politische Positionierung

Der Präsidentschaft AMLOs geht eine Programmatik voraus, die präventiv und für Mexiko sehr ungewöhnlich ist, und zwar aufgrund der Tatsache, dass der Regierende sich zum Ziel gesetzt hat, die Privilegien der Regierenden zu beschneiden – eine Zielsetzung also, die über die üblichen Beteuerungen einer Korruptionsbekämpfung durch Korrupte hinausgeht. In seiner Rede zum Ende der Wahlkampagne am 27.6.2018 im Aztekenstadion stellte der Kandidat das Programm zusammengefasst vor.¹³⁸ Der Titel des Unternehmens lautet Vierte Transformation (Cuarta Transformación), und es artikuliert historische Ansprüche, wenn man berücksichtigt, dass die vorausgegangenen Transformationen die folgenden sind: der Unabhängigkeitskrieg von 1810 bis 1821, der Sieg der Liberalen gegen die Konservativen 1861 und die mexikanische Revolution von 1917 mit ihrer Bestätigung der laizistischen Verfassung.

Die Vierte Transformation soll friedlich verlaufen, aber einschneidend sein. Hier einige Beispiele aus dem Programm: Demokratische Wahlen durch schwere Haftstrafen für die Beeinträchtigung fairen Wählens; kein Pardon bei Korruption, auch nicht für

138 Die komplette Rede AMLOs: López Obrador 2018 (Video auf der Website: <https://regeneracion.mx/discurso-completo-de-amlo-en-el-estadio-azteca-video/>, zugegriffen 04.08.2019). Eine kleine Zusammenstellung der geplanten Änderungen in <https://www.nacion321.com/elecciones/que-es-la-cuarta-transformacion-de-mexico-que-presume-amlo> (Zugegriffen 08.08.2019).

verwickelte Familienangehörige und amtierende Präsidenten; Prüfung der Amtsführung des Präsidenten durch Volksbefragung alle 3 Jahre; Kürzung der hohen Gehälter in der Regierung und Verwaltung sowie Erhöhung der niedrigen; Streichen verschiedener Privilegien (Residenz, Flugzeug etc.) des Präsidenten; Streichung der Pension für Ex-Präsidenten; Förderung der (kleinen) Land- und Bauwirtschaft sowie der Energiewirtschaft; Verdopplung der Altersrenten; kostenlose Gesundheitsversorgung; Verbesserung der Schulbildung. Zudem vertritt López Obrador einen liberalen Umgang mit den Fragen der Familie, der homosexuellen Ehe und der Abtreibung, beispielsweise durch die Befürwortung der Fristenregelung. Einmal abgesehen von den sozialen Maßnahmen und der Liberalität, die denen des PT in Brasilien ähneln, ist das Besondere dieser Programmatik die Selbstzurücknahme und -kontrolle des Regierungschefs und seiner Parteigänger. Es handelt sich nicht um die allgemeine Klage »gegen die Korruption«, von der in der rechts-religiösen Propaganda die Parolen »für die Familie« begleitet sind. Sondern es handelt sich um Vorschläge für sehr konkrete Maßnahmen der Selbstbescheidung und einer Politik des Genug.

Es stellt sich hier angesichts der oben genannten Befürwortung der Fristenregelung die Frage, was es mit dem »konservativen Menschen« (Blancarte) auf sich hat, der sich Abtreibung und der gleichgeschlechtlichen Ehe entgegenstellt. Nehmen wir an, es stimmt beides: Er ist für *und* gegen die Fristenregelung. Das würde mich für einen religiösen Menschen in der Politik nicht wundern. Dieses Phänomen wurde bereits von Martin Luther systematisch durchdacht und auf die Formel »für sich selbst versus für Andere« gebracht. Insofern ein diesem Grundsatz folgender gläubiger Mensch für sich selbst etwa von einer Entscheidung über eine Abtreibung betroffen ist, wird sie oder er sich dagegen entscheiden; sofern die Person in einem öffentlichen Amt ist und für Andere mitzuentscheiden hat, wird sie Wert auf die Entscheidungsfreiheit der Anderen legen – was ethische Argumentation nicht ausschließt (wohl aber religiöse).

Mir scheint, dass im AMLO'schen Politikansatz sehr viel mehr als in den gelegentlichen Verweisen auf die Bibel religiöse Dispositionen im Spiel sind, die sich López Obrador in unterschiedlichen Lebensphasen und durch unterschiedliche Kontakte erworben hat (7.3.8.4). Aus seiner Jugend im Umfeld des stark moralisch orientierten Adventismus dürfte so etwas wie eine Sensibilität, ein Gewissen, für eigene Schuld und eigenes Fehlverhalten sowie für die Notwendigkeit fortwährender Selbstkorrektur entspringen. Aus Berührungen mit der Theologie und der Philosophie der Befreiung dürfte die Erinnerung an Jesus von Nazareth den Machtlosen und Machtkritischen als Lebensmodell stammen; oder auch die inkarnationstheologische Metapher vom Gottessohn, der sich freiwillig seines Gottseins entäußert und Mensch wird (Philipperhymnus). Zu möglichen religiösen Dispositionen werden wir unten noch einige Überlegungen anstellen.

Hier stellt sich zunächst die Frage, welche politische Positionierung des Präsidenten sich nach den ersten Amtsmonaten erkennen lässt.¹³⁹ Dies ist keine leichte Aufgabe, wie die die häufigen Klagen nahelegen, die AMLO ein amorphes, ambi- oder gar multivalentes Profil nachsagen.

Der mexikanische Soziologe Massimo Modonesi (2019) schlägt folgende, uns plausibel erscheinende Rekonstruktion der durchaus multivalenten Komposition der

139 Redaktionsschluss für dieses Kapitel ist August 2019.

politischen Dispositionen des Präsidenten vor, nicht zuletzt seiner geradezu systematischen Vermeidung des Labels »links«. Dieses Etikett ergibt sich aus der objektiven Positionierung durch die politische Geometrie in der Gegenposition zum »Rechts-Konservatismus« (*conservadurismo de derecha*). Eine solche Positionierung ist hingegen zu einfach, weil sie López Obrador nicht hinreichend gegen die klassisch marxistische Linke¹⁴⁰ abgrenzt. AMLO sei hingegen geprägt von Einflüssen des klassischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts – also unter anderem Juárez und seine politische Schule – sowie vom revolutionären Nationalismus der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts. Das letztere Stichwort bezieht sich auf zwei klassisch antioligarchische Strategien, die programmatisch in der Politik Peróns in Argentinien zusammengekommen sind: den Nationalismus im Sinne eines starken Staates und die politische Orientierung an sozialer Gerechtigkeit (*justicialismo*). Beide Strategien seien in den anti-neoliberalen Kämpfen in Mexiko, an denen AMLO intensiv teilgenommen hat, wiederbelebt worden. Sie liefen hinaus auf die Stärkung des Staates als Vertreter des Allgemeininteresses, der in der Lage ist, durch Nationalisierung und Umverteilung zu intervenieren. Diese Programmatik könne man, so Modonesi, gleich mit der Tradition des PRI identifizieren, wenn nicht das starke anti-neoliberale Profil dazu käme. Dies allerdings besagt nicht Anti-Kapitalismus, sondern eben nur nicht-neoliberalen Kapitalismus, will heißen – Modonesi zitiert hier Argentinien Ex-Präsidenten Néstor Kirchner – »ernsthaften Kapitalismus« (*capitalismo en serio*). So sind unseres Erachtens auch AMLOs Aufforderungen an »ehrliche Unternehmer« zu verstehen, an der Vierten Transformation mitzuarbeiten.

Unter dem Strich gewinnt man den Eindruck, dass AMLO den Versuch anstellt, im Interesse sozialer Gerechtigkeit zwischen den Klassen zu vermitteln – eine in der internationalen Sozialdemokratie verbreitete Position, mit dem Unterschied, dass AMLO den Regierenden eine sonst unbekannte Austerität und Authentizität verordnet hat. Ob diese Strategie zum Erfolg führt, ist selbstverständlich noch offen. Eine Gefahr birgt sie: Die sozialen Basisbewegungen – in Mexiko deutlich stärker als in anderen Ländern des Kontinents – könnten von Morena und AMLO selbst nicht mehr hinreichend eingebunden werden. Dies trifft besonders auf die Bewegungen gegen die extrem weit verbreitete Verwüstung durch extraktive (Mega-)Projekte zu und auf Vereinigungen wie das Ejército Zapatista sowie indigene Organisationen, die häufig anti-kapitalistisch orientiert sind. Es trifft auch zu auf die traditionsreichen Gewerkschaften und die extrem diverse Szene der NROs. Diese Gefahr wird von Renée de la Torre zu Recht stark gemacht. Die Authentizität und Konsequenz des politischen Programmes López Obradors hängt dann allerdings nicht an der integrativen Symbolik, sondern daran, dass die faktische Politik, die Einbeziehung der Marginalisierten, dieser Symbolik zu entsprechen hat.

Mit einer entsprechenden Sorge haben Beobachter von links die Koalition mit dem PES wahrgenommen, aber auch – vielleicht erleichtert – festgestellt, dass AMLO dem

140 ...wie etwa die später in der PRD aufgegangenen Partido Mexicano Socialista (PMS), Partido Socialista Unificado de México (PSUM), Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT) oder auch den mit AMLO koalierenden Partido del Trabajo (PT).

erzwungenen Ausscheiden der Partei aus der Koalition keine Träne nachgeweint hat sowie dass er eine liberale Position in den sozialmoralischen Belangen vertritt. Letzteres kann natürlich auch als geschickte Tarnung von dualistischen religiösen Überzeugungen verstanden werden (Riva Palacio 2018; auch Redacción Mensaje Político 2019).¹⁴¹ Denn schließlich konnotiert »Morena« sogar die Jungfrau von Guadalupe...

Wie hält er's also mit der Religion?

7.3.8.4 Adventismus und Religion überhaupt

AMLO ist so etwas wie ein zivil-religiöser Hybrid – was sowohl De la Torre als auch Blancarte und Barranco betonen. Wie wir sehen werden, nimmt er für sich selbst eine sehr allgemein gefasste und private Religiosität in Anspruch. Das ermöglicht es ihm, allen religiösen Strömungen gegenüber offen zu sein, wenn sie seinen *ethischen* Kriterien entsprechen. Er zeigt Offenheit gegenüber dem Volkskatholizismus durch seine Bezüge auf die Jungfrau von Guadalupe; selbst der Name seiner Partei – »Morena«, die Dunkelhäutige – ist, wie gesagt, gleichlautend mit der volkskatholischen Bezeichnung der Jungfrau von Guadalupe. In seiner Jugend soll er eine Lebensphase in der Adventistischen Kirche durchgemacht haben. Und in der Zeremonie zu seinem Amtsantritt hat er Nähe zur stark religiösen Kultur der mexikanischen Indigenen demonstriert.

Amtsantritt Bei der Zeremonie zum Amtsantritt hielt sich López Obrador an die laizistische Tradition Mexikos und erwähnte mit keinem Wort die christlichen Kirchen. Zugleich sendete er eine Botschaft, die durchaus von religiösen Akteuren religiös interpretiert werden konnte. Auf dem *Zócalo* – dem zentralen Platz vor dem historischen Regierungssitz, vor der Hauptkathedrale und vor dem wiederentdeckten aztekischen Haupttempel – wurde der Staatsakt in maßgeblicher Anwesenheit von Repräsentanten indigener Völker¹⁴² unter Abbrennen von indigenem Weihrauch begangen. AMLO erhielt als erster mexikanischer Präsident überhaupt den *bastón de mando*, den »Kommandostab«, das indigene Symbol für eine Führungsposition. Zudem wurde López Obrador einer religiösen Reinigungszeremonie unterzogen, bei der auch ein Kreuzifix überreicht wurde. Ob im Zentrum der Feier die Würdigung der indigenen Wurzeln als ethno-soziale oder als religiöse Tatsache stand, ist schwer zu beurteilen. Man muss dabei berücksichtigen, dass die indigene Kultur ohne ihre religiösen Wurzeln schwer zu würdigen ist, da keine Scheidung von Religion und Kultur vermittelt eines historischen Prozesses wie der Aufklärung stattgefunden hat (A.G. Rojas 2019; Hernández Estrada 2019).¹⁴³ Somit handelt es sich bei der kulturellen Würdigung der indigenen Bevölkerung unter Berücksichtigung ihrer religiösen Traditionen jedenfalls aus indigener Sicht nicht um

141 Die Reden AMLOs werden genau verfolgt und gegebenenfalls mit Verdacht auf Verfassungsbruch angezeigt (Vgl. El Universal 2018). Auch diese Aufmerksamkeit ist eine Leistung eines intakten Laizismus.

142 Kritisiert wurde des Öfteren, dass es sich hier in mehreren Fällen um neo-indigene Mestizen gehandelt habe. Das wäre aber für die ethnische Zusammensetzung der Führungsstrukturen der aktuellen indigenen Bewegung nichts wirklich Besonderes – und eine original präkolumbische ist nicht zur Hand.

143 Am 16.12.2018 hat AMLO in Chiapas zudem eine indigene Zeremonie einberufen, um die Mutter Erde um Erlaubnis für die Bahnstrecke »Tren Maya« zu bitten.

einen Durchbruch durch einen »*wall of separation*« zwischen Staat und Kirche. Stellt man die Geschichte der Aufklärung und die Etablierung des Laizismus in Europa und in Mexiko in Rechnung, so wäre allerdings eine protestantische oder katholische Feier zum Amtsantritt ohne Zweifel eine Rehabilitation der Religion in politischer Funktion und stünde in ausdrücklichem Widerspruch zum aufklärerischen Laizismus. Trotz allem ist ein indigener Reinigungsritus zwar eine ethnische, aber eben doch auch eine religiöse Zeremonie. Je nachdem, wie man die Verbindung von Ethnizität und Religion gewichtet, kann man in der Teilnahme López Obradors am Reinigungsritus eben doch eine Verletzung der laizistischen Prinzipien der mexikanischen Verfassung sehen. Ganz gewiss aber wird diese Geste in Anerkennung der indigenen Wurzeln Mexikos keine Anbiederung an Protestanten sein, sondern wohl eher ein Affront.¹⁴⁴

Gebete Dieser Amtsantritt steht aus der Sicht protestantischer Akteure mit ziemlicher Sicherheit in einem scharfen Kontrast zur Präsenz López Obradors bei Gebets- und Weihehandlungen evangelikaler oder pfingstlicher Pastoren, die ja von De la Torre sowie Barranco und Blancarte sehr kritisch gesehen werden. Wir haben bereits erwähnt, dass es im Vorlauf der Wahlen 2012 zu einer solchen Segenshandlung über López Obrador gekommen ist, die in öffentlichen Protest mündete, seitens der Wahlbehörde aber nicht inkriminiert wurde. In Guatemala, Brasilien und anderen Ländern sind Segenshandlungen über Politikern an der Tagesordnung. In Mexiko ist es selten, aber für AMLO war die erwähnte Segenshandlung nicht der einzige Fall. Aus laizistischer Sicht sind solche Ereignisse nicht hinzunehmen. Allerdings: wenn man mit Pfingstlern oder Evangelikalen in Lateinamerika zu tun hat, lassen sich solche Situationen kaum vermeiden. Sich zu entziehen, würde von den Gläubigen als Beleidigung bzw. Missachtung ihres Glaubens und letztlich ihrer Person aufgefasst. Dass umgekehrt eine solche religiöse Handlung eine Grenzüberschreitung seitens der religiösen Akteure darstellt, ist diesen in der Regel nicht bewusst. Wichtig bei der Bewertung von einzelnen Vorkommnissen sind die Anwesenheit von ausgewiesenen Experten und die Lokalität. In Brasilien oder Guatemala werden Politiker häufig von religiösen Experten auf großen Bühnen vor Publikum gesegnet – was einer Strategie der symbolischen Überdeterminierung von Politik durch eine bestimmte religiöse Praxis entspricht. Etwas ganz anderes ist

144 Leider ist aus Internetquellen nicht zu erheben, wie dieser Akt bei protestantischen Akteuren aufgenommen wurde. Meine Feldkenntnis lässt freilich keine andere Interpretation zu als dass die Aktion als Affront aufgefasst wird. Die katholische Reaktion war indes entspannt. (<https://lavozdemichoacan.com.mx/morelia/ausencia-en-toma-de-protesta-de-amlo-no-es-distanciamiento-arzobispado/>, zugegriffen 09.08.2019).

es, wenn einem Politiker bei einem Besuch in einer Gemeinde die örtlichen Pastoren ungefragt nahe auf den Leib rücken.¹⁴⁵

Lässt man also als Politiker aus Respekt eine spontane Segenshandlung über sich ergehen, so kann es einem freilich durchaus passieren, dass Pastoren die Situationen schamlos ausnutzen, um über dem Adressaten ihrer Gebetsreden ihre Meinungen zu ergießen über Alles und Jedes, was sie momentan für wichtig halten. Der Kinderpastor in Chihuahua redete etwa von »Befreiung aus einer Diktatur«. Fast immer wird stark übertrieben. Aus langjähriger eigener Erfahrung mit dieser Art von Situationen in der Feldforschung bin ich ziemlich sicher, dass man aus AMLOs respektvoller Passivität nicht das Geringste über seinen Glauben oder seine politischen Überzeugungen im Blick auf Laizismus und Säkularismus ablesen kann. Deutlich ist hingegen ein Respekt vor religiöser Praxis, wie er ihn auch der indigenen Religion und dem Katholizismus entgegenbringt.

Multivalenz Kurz, das Verhalten AMLOs in Sachen Religion ist nicht nur ambivalent, sondern multivalent und schwer zu interpretieren. Auch dieser Punkt ist in der oben skizzierten Literatur zentral. Der mexikanische Religionssoziologe Hugo Suárez schlägt im Interview mit dem Verfasser eine Interpretation mit mehreren Facetten vor (Interview mit Hugo José Suárez, durchgeführt am 21.05.2019 von Heinrich Wilhelm Schäfer). Eine verbreitete Sicht des Phänomens AMLO in Mexiko sei die, dass er aufgrund eigener Entscheidung der Pfingstbewegung nahesteht und somit einer von vielen Protagonisten für deren Vordringen in die Politik ist. Dies treffe sicher nicht zu. Um López Obrador zutreffend einzuschätzen, sei es zudem von Interesse, seinen Umgang mit dem seit 1992 gepflegten Pakt zwischen der katholischen Hierarchie, konservativen Unternehmerkreisen und der politischen Führung zu beachten. In faktischer Gleichsinnigkeit des Handelns mit Papst Franziskus hat AMLO diesen Pakt aufgekündigt. Stattdessen führe er, vor allem anderen, eine politische Sammlungsbewegung im linken Spektrum an und verbinde kulturelle Forderungen – nach sexueller Selbstbestimmung etwa – mit der klassischen Programmatik sozio-ökonomischer Gerechtigkeit. Religion komme dabei nicht nur über ein politisches Nutzenkalkül ins Spiel – wie bei der Koalition mit dem PES – sondern über López Obradors Habitus, der vor allem durch die Befreiungstheologie geprägt sei.

Adventisten In der Tat, und wie oben bereits angemerkt, scheinen Dispositionen aus diesen beiden Denktraditionen den religiösen Habitus López Obradors zu konstituieren. Was die Adventisten und die Sozialisation in der Jugend betrifft, so dürften die

145 Dieses Video zeigt deutlich die Atmosphäre einer solchen Situation im Normalfall; Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=W6mieSYYFyI> (Zugegriffen 01.03.2017). Ähnlich, aber reichlich bizarr, war die Situation mit dem unter Pfingstlern bekannten Kinderpastor aus Guachochi, Chihuahua, anlässlich einer Rundreise AMLOs in der nördlichen Region. Niño pastor en Chihuahua: De gira por Chihuahua, el líder nacional de Morena, Andrés Manuel López Obrador, recibió la bendición de un pequeño. – Guachochi, Chihuahua. Nación, Queretaro, 03.10.2017. Siehe Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=W5ll-v-tqcl>. Vgl. auch Barranco Villafán und Blancarte Pimentel 2019, loc. 856ff.

Dispositionen zur Austerität und Selbstkritik das wichtigste Erbe sein.¹⁴⁶ AMLO wird immer wieder mit der folgenden Äußerung zitiert: »Ich folge Jesus Christus nach, und in der Religion verbietet man mir den Luxus und eitles Theater« (Redacción Mensaje Político 2019). Damit wäre für ihn die Sache geklärt. Im Übrigen ist (ehemalige) Mitgliedschaft bei den Adventisten in religiösen Kreisen nicht unbedingt eine Empfehlung. In weiten Teilen des Protestantismus und im Katholizismus sowieso gelten die Adventisten tendenziell irrgläubig.

Theologie der Befreiung Die Kontakte zu den Basisgemeinden der Theologie der Befreiung (Buenrostro 2019; Interview mit Hugo José Suárez) sollen bis in die Zeit in Tabasco zurückreichen. Später kamen Kontakte zu Intellektuellen dieser religiösen Strömung und zur verwandten Philosophie der Befreiung hinzu, insbesondere zu dem bekannten Philosophen Enrique Dussel.¹⁴⁷ Durch diese Kontakte kommt eine Prägung durch einen christlich motivierten humanistischen Universalismus hinzu, die in den ethischen und den religiösen Äußerungen López Obradors deutlich zu erkennen ist. Zudem ist dieser Kontakt institutionalisiert. Neben anderen wichtigen Intellektuellen ist Dussel Mitglied im Institut für politische Bildung (Instituto de Formación Política) von Morena.¹⁴⁸

Bekenntnis Man mag es ein Bekenntnis nennen, wie López Obrador seine Position in Sachen Religion selbst klarmacht. In der entspannten urwaldähnlichen Atmosphäre einer Datscha in Chiapas hat er ein atemberaubend kurzes Video (1:06 Min.) zum Thema aufgenommen und ins Netz gestellt. Er sagt nur Folgendes:

»Wenn ich gefragt werde, welcher Religion ich angehöre, sage ich, dass ich Christ bin – im weitesten Sinne des Wortes. Denn Christus ist Liebe, und die Gerechtigkeit ist Liebe. Vor kurzem hat Papst Franziskus gesagt, dass die Nicht-Glaubenden, wenn sie eine gerechte Sache verteidigen, auf eine tiefe Weise human und auf eine tiefe Weise christlich sind.«¹⁴⁹

146 Die Mitgliedschaft AMLOs bei den Adventisten ist allerdings umstritten. Roberto Blancarte, Spezialist für politische Laizität und Religion in Mexiko, stellt sie im Gespräch mit dem Verfasser in Abrede. Andere Kenner, wie Carlos Garma (Garma Navarro 2019, 43), halten sie für eine Tatsache; ebenso Renée de la Torre (schriftliche Information) und Cervantes Ortiz (2018b). Auch einige Journalisten gehen von einer (früheren) Mitgliedschaft aus. Siehe z.B. Riva Palacio 2018; Petersen Farah 2019. Die Adventistische Kirche bestreitet eine aktuelle Mitgliedschaft. Familienangehörige in Tabasco gehören allerdings den Adventisten an (Arteaga 2019). Schließlich zeigt ein kurzes YouTube-Video freundliche Kommentare AMLOs anlässlich eines Interviews durch einen adventistischen Reporter. (<https://www.youtube.com/watch?v=NXMClyA3c1w&feature=youtu.be>, 17.12.2018, zugegriffen 09.11.2019).

147 Eine Einschätzung Enrique Dussels zur Programmatik AMLOs vom 30.06.2018: <https://www.youtube.com/watch?v=iLEBST7C9O8> (zugegriffen 09.08.2019, nicht mehr verfügbar).

148 <https://infpmorena.mx/> (zugegriffen 09.08.2019).

149 »AMLO grabó un video hablando de sus creencias religiosas«. Noticias con Ciro Gómez Leyva. 29.03.2018. Dauer 1:06 Min. <https://www.youtube.com/watch?v=H1mtwWP1IHA> (zugegriffen 09.08.2019). »Cuando me preguntan de qué religión soy, digo que soy cristiano, en el sentido más amplio de la palabra, porque Cristo es amor y la justicia es amor. Hace poco el papa Francisco habló que los no-creyentes cuando defienden una causa justa son profundamente humanos y profundamente cristianos.«

Aha! In der baptistischen Sonntagsschule oder einem Hauskreis bei Casa sobre la Roca würde er mit einer solchen Aussage eher als ein Verirrter identifiziert werden, der sich auf direktem Weg zum Höllenfeuer befindet. López Obrador identifiziert sich als ein Gläubiger Anhänger eines Christentums, welches er für sich selbst mit einer liberalen katholischen Anleihe konstruiert. Über den Mittelterminus der Liebe stellt er eine Äquivalenz zwischen Christus und Gerechtigkeit her – dem Zentrum seines politischen Programms. Christlicher Glaube ist hier äquivalent zum Einsatz für Verteilungsgerechtigkeit. Theologisch gesehen ist dies die tragende Struktur der Theologie der Befreiung. Damit auch wirklich keine konfessionalistischen Irrtümer entstehen können, nimmt er einen Bezug des Papstes auf Karl Rahners Theorie des anonymen Christentums auf: Jede und jeder die für Gerechtigkeit eintreten, sind nicht nur zutiefst humanitär, sondern auch im AMLO'schen Sinne christlich. Während bei Rahner, dem berühmten katholischen Theologen, der Akzent eher darauf liegt, dass auch die guten Nicht-Christen irgendwie zur Kirche gehören, liegt er bei AMLO darauf, dass Christsein auch ohne Kirche möglich ist, und zwar durch Einsatz für Gerechtigkeit. Wahres Christsein und die zentrale politische Programmatik des Präsidenten laufen in dieser Sicht der Dinge auf ein und dasselbe hinaus: Gerechtigkeit.

Deshalb ist es nichts Besonderes, wenn in AMLOs Diskursen religiöse Symbolik vor allem in Zusammenhängen auftritt, in denen es um die Art der Regierung und den Wandel in der Gesellschaft geht (Priani Saisó 2019; Delgado Molina 2019, 100; Rodríguez García 2019b), denn beides – so zeigt das Austeritäts- und Umverteilungsprogramm – dient der Gerechtigkeit. Auf dieser Linie liegt auch die Verwendung des Alten Testaments, etwa wenn er das Vorenthalten des Lohnes (für Bahnarbeiter) als eine »soziale Sünde« bezeichnet – auch dies wieder ein systematisches Konzept der Theologie der Befreiung. Im Alten Testament ist der Gerechtigkeitsbegriff stärker als im Neuen Testament ausgearbeitet als soziale Gerechtigkeit im Sinne des Wohlergehens der Schwächsten. Hier fungieren die biblischen Bezüge für die Agnostiker allenfalls als eine Illustration der politisch begründeten Gerechtigkeitsforderung; für die Gläubigen aber als deren Plausibilisierung – insofern sie nicht gläubige Fundamentalisten sind. Im Übrigen bringen der biblische und der politische Gerechtigkeitsbegriff eine *ethische* Verpflichtung und eine Zielperspektive für soziales und politisches Handeln zum Ausdruck, an denen sich die Praxis messen lassen muss: das Wohlergehen der Schwächsten einer Gesellschaft als politische und gesellschaftliche Aufgabe.

Ganz anders als im theokratischen religiösen Diskurs gibt es hier keine a priori-Legitimation von religiösen Machtansprüchen, die jeden rationalen Diskurs unter dem Druck charismatischer Lautstärke zermalmen. Der Verzicht auf überzogene Machtansprüche bringt sich auch darin zur Geltung, dass AMLO gelegentlich mit Blick auf eine geforderte Beurteilung der Ex-Präsidenten feststellt: »Ich kann da keine Urteile fällen, wie die Bibel sagt, fahrlässige Urteile« (Priani Saisó 2019). Einem Vertreter der Formation MANAGEMENT würde eine solche Selbstzurücknahme niemals einfallen, da der ja den charismatischen Zugriff auf Gottes absolute Urteilskompetenz zu haben vorgibt und vorgeben muss, um seine charismatische Legitimation zu reproduzieren.

Im Zusammenhang explizit religiöser Diskurselemente bei López Obrador sei hier an den oben beschriebenen Rekurs auf ein Jesuswort bei seiner Amtseinführung erinnert. Ein performativer Widerspruch könnte darin liegen, dass AMLO auf einen bibli-

schen Text zur Trennung von Staat und Religion zurückgreift, um diese Trennung zu plausibilisieren, während er selbst im Begriff ist, die höchste staatliche Position seines Landes einzunehmen. Jesus also habe gesagt, man solle Gott geben, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist. Vielleicht handelt es sich aber nicht um einen performativen Widerspruch, sondern um ein geschicktes rhetorisches Manöver, das an religiöse Zuhörer gerichtet ist. Für religiöse Zuhörer sind religiöse Argumente gut verständlich. Sagt man ihnen also, es gebe gute Gründe, Religion aus der Politik herauszuhalten, so sind sie geneigter, die Anweisung zu akzeptieren, als wenn man ihnen sagt, es gebe gute politische Gründe dafür, Religion als Privatsache zu betrachten. Blancarte und Barranco weisen selbst auf eine solche Funktion hin. Sie zitieren protestantische Gläubige, die sich weigern, an der Verteilung der *Cartilla Moral* teilzunehmen, weil es sich um Kollaboration mit der Regierung handle. Sie begründen ihre harte Trennung von Religion und Staat mit dem Verweis auf genau dieses Jesuswort über die Trennung von Gott und Kaiser. Es funktioniert also gerade da, wo es funktionieren soll: bei religiösen Akteuren.¹⁵⁰

Der schwach religiöse Ansatz López Obradors schließt Ausnahmen des Abrutschens in harten Dualismus nicht aus. Nach einer möglichen Lüge Fox' gefragt, beschuldigt er Fox nicht, sondern stellt allgemein fest, dass jeder mit seinem eigenen Gewissen ins Reine kommen müsse. Die Lüge sei reaktionär und dämonisch; die Wahrheit revolutionär und christlich. Der sonntägliche Kirchgang ohne Beachtung der Gebote in der Lebenswelt – adventistische Disposition! – nütze gar nichts. Rhetorisch meisterhaft nicht-urteilend geurteilt, ist er, jedenfalls mit dem Adjektiv »dämonisch«, doch in religiösen Dualismus abgeglitten.

Es sei noch deutlich gemacht, dass AMLOs Bezüge auf die Bibel – wenngleich dem adventistischen Habitus entsprechend – nicht biblizistisch sind. Er sieht die Bibel neben den »alten Dokumenten ... der Griechen« als einen Teil der »Ideengeschichte der Politik und der Philosophie« (Priani Saisó 2019). Diese zivilgesellschaftliche Lesart der Bibel ist Lichtjahre entfernt vom fundamentalistischen Biblizismus der Formation *GESETZ* oder von der ebenfalls fundamentalistischen Verwendung der Bibel als magisches Legitimationsinstrument für präfabrizierte Offenbarungen in der Formation *MANAGEMENT*.

Schließlich sei noch einmal auf den Diskurs der Casa sobre la Roca und Calderóns als Prediger verwiesen. Wir haben gesehen, dass sowohl Orozco wie auch Calderón ein unmittelbares göttliches Eingreifen in die öffentlichen Prozesse beschwören, welches sich politischer Wunder bedient und eine unmittelbare göttliche Legitimation des Regierungschefs stiftet. Etwas Derartiges taucht bei López Obrador nicht einmal in Ansätzen auf – vielleicht, weil er ein paar aufklärerisch reflektierte adventistische Dispositionen mitbringt.

Mit all dem ist nicht gesagt, dass die religiösen Bezüge in den Diskursen AMLOs im Blick auf die mexikanische Verfassung unproblematisch seien. Besser wäre es für die Tradition der Laizität sicher, wenn sie fehlten. Dass sie doch immer wieder auftauchen,

150 AMLO wird dieses Zitat von offizieller Stelle aus zur Betonung der Laizität verwenden; siehe 7.3.8.7 Laizität.

wenn auch in der hier plausibilisierten aufgeklärten Weise, kann als Hinweis auf López Obradors Lesart der Laizität genommen werden.

»Ja, AMLO bejaht die Bedeutung des laizistischen Staates. Aber er identifiziert sie mit der Religionsfreiheit und akzentuiert nicht das Thema der Trennung von Kirche und Staat«,

urteilt Bernardo Barranco (A.G. Rojas 2019). Entscheidend ist, dass in der Verfassung *beide* Elemente der Laizität verpflichtend sind. Somit ist die Regierung auf die Äquidistanz des Staates zu allen Bürgern, Agnostikern und Religiösen, zu wahren verpflichtet; und sie ist generell auf Distanz zu religiösen Diskursen und Praktiken sowie zu kirchlichen Institutionen verpflichtet. Nach Ersterem sieht es bisher aus; das Letztere scheint im Wandel zu sein in Richtung auf eine »Laizität der Kooperation« (Blancarte Pimentel 2019, 20; siehe auch 7.4).

AMLO bindet beispielsweise die religiösen Organisationen Mexikos in ein Programm ein, welches auf der Ebene der sozialen Beziehungen angesiedelt ist und gerade nicht auf der der Politik. Soziale Bewegungen und Kirchen sollen helfen, das zerrüttete soziale Gewebe des Landes wieder zu flicken.

7.3.8.5 Kultur des Friedens und die Kirchen

Durch die extrem gewalttätigen Konsequenzen der Kämpfe unter Drogenkartellen sowie des »Krieges gegen den Drogenhandel«, der Arbeitslosigkeit, der endemischen Kriminalität und so weiter ist vielerorts das Netz sozialer Beziehungen selbst in Kleinstädten und Dörfern von Staaten wie Tamaulipas, Michoacán, Sinaloa oder auch Guerrero großflächig geschädigt. In den fünf Jahren nach seiner Wahlniederlage gegen Peña Nieto hat López Obrador eine Strategie des Flickens und Neuknüpfens sozialer Netzwerke entwickelt. Seinem Politikansatz bei der gesellschaftlichen Basis entsprechend ist diese Strategie in eben dieser Basis und ihren Organisationen verankert (Jímenez Cáliz und Guillermo Hernández 2019; Presidencia de la República [López Obrador] 2019). Zu diesen Organisationen gehören auch Kirchen, und zwar als soziale und moralische, nicht als politische Akteure. Als Regierungschef hat AMLO im Innenministerium (Gobernación) eine Unterabteilung für demokratische Entwicklung, soziale Teilhabe und religiöse Angelegenheiten (Subsecretaría de Desarrollo Democrático, Participación Social y Asuntos Religiosos) eingerichtet. Der Vorbereitungsprozess für ein Dekret mit den Aufgabenbeschreibungen lief über so genannte Sektorale Runde Tische (*Mesas Sectoriales*), in denen die assistierenden Kirchen als kollektive gesellschaftliche Akteure, ähnlich den Gewerkschaften beispielsweise, behandelt wurden. Bedingung zur Teilnahme am Vorbereitungsprozess war die Beantwortung eines detaillierten Fragebogens über eigene Arbeit und über notwendige praktische Schritte seitens des Staates. Anfänglich waren neben der Katholischen Kirche nur Historische Kirchen und nicht-christliche Religionen aus dem Interreligiösen Rat vertreten; die Formation MANAGEMENT war, wenn ich nicht irre, überhaupt nicht vertreten. Ziel des Prozesses ist die Einbindung religiöser Organisationen in das soziale Engagement vor Ort, um soziale Netzwerke erneut zu knüpfen und zu stärken.

Als Resultat des Konsultationsprozesses wurde ein Dekret ausgearbeitet, das in 158 Artikeln die Arbeit der Unterabteilung detailliert regelt. In diesem Dekret wird zu den

Aufgaben der Fachabteilung für religiöse Angelegenheiten (Dirección General de Asuntos Religiosos) gerechnet,

»mit religiösen Vereinigungen, Kirchen, Gruppierungen und sonstigen religiösen Institutionen und Organisationen Strategien der Kooperation zu entwerfen und zu koordinieren, damit sie in Projekten zur Wiederherstellung des sozialen Gewebes und einer Kultur des Friedens teilnehmen und zum Erreichen der Ziele der Unterabteilung [...] beitragen.« (Presidencia de la República [López Obrador] 2019, Art. 86, XIX)

Dieser Artikel wird als ein wichtiger historischer Umbruch in der Rolle religiöser Organisationen im öffentlichen Leben Mexikos gewertet. Keine Regierung vorher hat einen derartigen Grad an Formalisierung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirchen erreicht. Entscheidend ist, dass diese Kooperation im Bereich sozialer Arbeit erfolgen soll und eben nicht religiös oder politisch.

In gewissem Sinne können diese neue Regelung und die von ihr zu erwartenden praktischen Konsequenzen auch dazu beitragen, Unzufriedenheit religiöser Akteure auf der Rechten wieder »einzufangen« und durch soziale Projekte, zum konkreten Wohl von Familien beispielsweise, zu kompensieren. Zugleich sollen sich die religiösen Organisationen an der staatlich koordinierten Aktion beteiligen; sie sollen aber nicht den sich entziehenden neoliberalen Staat ersetzen – wie dies bei der Faith Based Initiative in den USA unter G. W. Bush intendiert war.

Eine Lektüre des Dekrets zeigt, dass auf sehr umsichtige Weise die laizistischen Festlegungen der Verfassung als Rahmenwerk verwendet und immer wieder zur Geltung gebracht werden; und dass die Rolle der religiösen Akteure auf eine toleranzbasierte Kooperation im staatlichen Programm zur Stärkung der sozialen Bande konzentriert wird. Dementsprechend gehören zur Aufgabenbeschreibung der Arbeitseinheit für religiöse Angelegenheiten, Prävention und Rekonstruktion des sozialen Gewebes (Unidad de Asuntos Religiosos, Prevención y la Reconstrucción del Tejido Social)

»Inklusion, sozialer Zusammenhalt, Kriminalitätsprävention, religiöse Angelegenheiten, die Rekonstruktion des sozialen Gewebes und eine Kultur des Friedens und des Rechts, [...] die Diskriminierung und Verletzbarkeit sozialer Gruppen entgegenwirken sollen.« (Presidencia de la República [López Obrador] 2019, Art. 83, I und II)

Im Rahmen dieser Zielsetzung sind in den Artikeln 83 und 86 restriktive und kooperative Regelungen miteinander kombiniert.

Die restriktiven Bestimmungen setzen die in der Verfassung und im Religionsgesetz vorgegebenen Reglements als Rahmen für die Kooperation fest. Die staatliche Stelle hat die Erfüllung der verfassungsmäßigen und gesetzlichen Vorgaben zu überwachen (Art. 83, VII) und ebenso auf den »strikten Respekt der Religionsfreiheit« zu achten (83, VIII). Darüber hinaus werden in Art. 86 sämtliche Regelungen für die Anmeldung von Kirchengebäuden und Geistlichen sowie Veranstaltungen außerhalb der Gebäude (VII), die situative Sendeerlaubnis für Massenmedien und die Zulassung von Visa für ausländische Geistliche (XI) festgeschrieben. Zudem hat das Ministerium Sanktionsgewalt bei Übertretungen (XIV). Und schließlich ist es seine Aufgabe, die neuen Bestimmungen bekannt zu machen und die religiöse Toleranz zu fördern (XVI).

In diesem Rahmen werden religiöse Aktivitäten gefördert, wenn sie im Sinne der Regierung verlaufen. Zunächst soll die Arbeitseinheit sich durch Analysen über religiöse Angelegenheiten besser informieren mit dem Ziel, Synergien festzustellen (83, X), was der Verständigung sicher nicht schadet. Sie soll weiterhin die Beziehungen zwischen der Exekutive und religiösen Vereinigungen verbessern (86, II) und Programme für religiöse Aktion im Sinne der Exekutive entwickeln (III). Des Weiteren soll sie ein Verfahren zur Lösung von Konflikten zwischen religiösen Assoziationen entwickeln (XII). Man ist also realistisch genug, die religiösen Akteure nicht nur als Teil der Lösung, sondern auch als Teil des Problems zu sehen. Es ist folglich auch Aufgabe der Arbeitseinheit, religiöse Toleranz zu fördern (XVI) – vermutlich gegenüber religiösen Akteuren sowie zwischen ihnen. Und sie soll kooperative Strategien zwischen religiösen Organisationen entwickeln, die den Zielen des Programms zuträglich sind (XVIII). Da aber auch klar ist, dass die religiösen Organisationen selbst Ideen beibringen können, heißt es in der oben zitierten Ziffer XIX des Artikels 86, dass kooperative Strategien zwischen der Exekutive und den Organisationen entwickelt werden sollen, damit die Organisationen in den Projekten zur Wiederherstellung des sozialen Gewebes teilnehmen können.¹⁵¹

Dieses Vorgehen bindet die Kirchen als soziale Akteure in staatliche Aktivitäten ein, ohne ihnen dadurch politische Macht zu gewähren und die Grundsätze der Verfassung zu verraten. Zugleich wird aber insofern ein realistischer Schritt aus der laizistischen Isolation der religiösen Organisationen getan, als sie als soziale Akteure anerkannt und mit für diese Rolle spezifischen Aufgaben betraut werden. Man kann die Strategie hinter dem Dekret somit als einen Versuch auffassen, den religiösen Organisationen ein anerkanntes und politisch kompatibles Arbeitsfeld zuzuweisen. Vielleicht eignet sich die neue Gesetzeslage auch dazu, den Protestaktionen der religiösen Rechten einen Teil ihrer Unterstützer zu entziehen.

Vielleicht wird die Initiative auch durch Eigeninteressen religiöser Organisationen oder Personen geschwächt oder, auf die Dauer, sogar obsolet gemacht. Bereits im August 2019 wandte sich eine Initiative gegen Korruption an die Öffentlichkeit mit Daten über das Engagement von religiösen Experten, unter anderen ein Sohn von Arturo Farelá, Josué Farelá Pacheco. Der Bericht bemängelt, dass diese Personen im Staatsauftrag, als »Diener der Nation« (Servidores de la Nación) mit speziellen Koordinationsaufgaben, gute Honorare eingestrichen haben, aber in ihrer Praxis nicht nur staatliche Aufgaben erledigt hätten (wie etwa die *Cartilla Moral* zu verteilen) sondern auch religiösen Proselytismus betrieben haben (Adam 2019). Es wäre nicht das erste Mal in Lateinamerika, dass sich religiöse Akteure in einem staatlich gesetzten Rahmen für Kooperation einzig ihren institutionellen Eigeninteressen gewidmet hätten.

Ähnliches könnte mit dem begrenzten Medienzugang geschehen. In dem oben genannten Dekret¹⁵² wird als eine der Aufgaben der Verwaltungseinheit die »Bearbeitung von Anträgen religiöser Vereinigungen auf Genehmigung der Übertragung außerordentlicher religiöser Veranstaltungen über die nicht gedruckten Massenmedien«

151 Der Artikel 87 regelt dann signifikanterweise noch einmal die Restriktionen unter dem Aspekt, wann Vorgesetzte hinzugezogen werden müssen.

152 Siehe Presidencia de la República [López Obrador] 2019, Artikel 86, XIX und IX.

– sprich Fernsehen und Radio – festgesetzt. Damit wird der Zugang zu Massenmedien gelockert, wenn auch zugleich kontrolliert. Diese Maßnahme mag wegen zu großer Liberalität von entschiedenen Laizisten kritisiert werden, und in der Tat mahnt das Beispiel Brasiliens zu größter Vorsicht. Zugleich ist die Fokussierung auf die Massenmedien ein wenig anachronistisch, weil breite Ströme religiöser Massenkommunikation mittlerweile durch die internetbasierten neuen Medien fließen und damit die Kommunikation frei zugänglich ist, mehr denn je auf Bildern beruht und immer mehr Manipulation über Symbolik stattfinden kann.¹⁵³ Was die inhaltlichen Kriterien über den Zugang religiöser Akteure zu den Massenmedien angeht, vertritt López Obrador eine stark an Moral orientierte Position. Er wird zitiert mit der folgenden Feststellung: Zugang zu Fernsehkanälen – also gekaufte Sendezeit etwa – solle möglich sein, wenn die Kirchen ihn nutzen, »um zu moralisieren, und zwar im weiten und tiefen Sinne des Begriffs« (Redacción Animal Político 2019). Was aber, wenn die Kirchen nicht moralisch sind »im weiten und tiefen Sinne des Begriffs«, sondern Proselytismus betreiben, die Welt nach dem Modell der geistlichen Kriegführung interpretieren und für *Dominion* werben? Mit dem säkularen, auf dem Liberalismus beruhenden Moralkonzept AMLOs und seiner Regierung hätte das nichts zu tun.

7.3.8.6 Moral und Religion

Man kann die Moral als die säkulare Schwester der Religion betrachten; dann sind ihre Dogmatiken die Werke der Literatur, und ihre Tempel sind die geisteswissenschaftlichen Fakultäten und die Theater. Es verwundert deshalb nicht, dass ein Literat wie Adolfo Reyes seinen Beitrag zu der sich technokratisch entwickelnden mexikanischen Revolution leisten wollte, indem er 1944 ein Büchlein zur moralischen Ertüchtigung mexikanischer Schüler verfasste, welches 1952 publiziert wurde: die *Cartilla Moral* (Reyes [1952] 2018; Buenrostro 2019). Während im PRI eine seiner frühen führenden Figuren, der Technokrat und Autokrat aus San Luis Potosí Gonzalo Santos, die nicht-Existenz von Moral verkündete,¹⁵⁴ setzte der hoch anerkannte Literat, Diplomat und Jurist Alfonso Reyes ganz auf Moral und auf Bildung.¹⁵⁵ Man könnte hier eine historische Parallele sehen, wenn man sich vor Augen führt, dass AMLO den technokratischen, autokratischen und neoliberalen Tendenzen in der mexikanischen Politik schon seit Jahrzehnten ethische Forderungen, insbesondere nach Gerechtigkeit, entgegensetzt.

Mit Religion hatte Alfonso Reyes nichts im Sinn; eher mit klassisch griechischer Ethik. Die *Cartilla Moral* ist dementsprechend eine Mischung aus eudaimonistischer Ethik des guten beziehungsweise richtigen Lebens und Tugendethik als Orientierung darüber, wie man es anstellt, richtig zu leben. In diesem Zusammenhang ist eine weitere praktische Opposition zwischen zwei Akteuren interessant. Der Religionsethnologe Carlos Garma (Garma Navarro 2018, 356) erinnert an die Veranstaltung vom 20. Februar 2018, in der der PES die Unterstützung der Präsidentschaftskandidatur López

153 Vgl. dazu mit einer sehr kritischen Sicht López Obradors De la Torre Castellanos 2021; zudem auch unten in der Conclusio dieses Kapitels (7.4).

154 Ihm wird das unübersetzbare Wortspiel nachgesagt: »Moral es un árbol que da moras.«

155 Reyes war einer der Impulsgeber für die Gründung des Colegio Nacional 1943, eines institutionalisierten Kollegiums von zwanzig mexikanischen Geisteswissenschaftlern.

Obradors bekanntgab. Hugo Eric Flores verglich AMLO mit Persönlichkeiten des Alten Testaments, wie wir es schon aus den religiösen Legitimationsoden der Orozcos an Calderón kennen. AMLO hingegen hob hervor, so Garma, dass es für die Erarbeitung einer neuen »moralischen Verfassung« nötig sei, »Philosophen, Anthropologen, Spezialisten, Literaten, Dichter, Aktivisten, Indígenas, Führer unterschiedlicher Religionen sowie Agnostiker« hinzuzuziehen. Zudem stellte er klar, dass die Idee einer moralischen Neuorientierung nicht mit der Laizität des Staates im Konflikt stehen dürfe.

Im Januar 2019 stellte López Obrador eine Neuedition der *Cartilla Moral* öffentlich vor. Sie wird seither zur moralischen Orientierung an erwachsene Mexikaner verteilt. Die Neuedition des erstmals 1952 veröffentlichten Büchleins ist allerdings auch nicht wirklich neu, sondern von 1992. 2018 erfolgte ein Neuabdruck. Einige obsoletere Ausdrücke und Themen sind geändert. Ansonsten reflektiert die Publikation die liberalen Moralvorstellungen einer Tugendethik der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts – was nichts prinzipiell Verwerfliches ist, wenn man bedenkt, dass sich die Grundlagen der Tugendethik nun schon seit gut 2500 Jahren halten.

In der Präsentation (Vorwort von Reyes [1952] 2018) nannte López Obrador die Probleme, die man auch in Interviews mit »einfachen« Mexikanern immer wieder zu hören bekommt: Korruption, Arbeitslosigkeit, Fehlen von einfachsten Gütern, Verlust kultureller, moralischer und spiritueller Werte. Mit José Martí stellt er dann fest, dass das Glück sich aus materiellen *und* seelischen Werten ergibt. Die *Cartilla Moral* solle eine nationale Reflexion über Werte anstoßen und so zu einem Neuaufbruch in Mexiko beitragen, um Gerechtigkeit voranzubringen und das Leben auf »die Liebe zur Familie, zum Nächsten, zur Natur, zum Vaterland und zur Menschheit« zu gründen. Anknüpfend an die Alltagserfahrungen vieler Mexikaner stellt AMLO hier in wenigen Worten ein Konkurrenzprogramm zur religiösen Rechten vor. Es knüpft an deren ideologisches Zentralanliegen an, die Familie, stellt sie aber in einen weiteren Zusammenhang: über die unmittelbaren Nachbarschaftsbeziehungen (das soziale Gewebe!) und die Ökologie bis hin zu einem universalistischen Menschheitsbegriff.

Reyes'¹⁵⁶ Definition des Guten in der *Cartilla Moral* stellt zunächst eine Übereinstimmung zwischen religiösen Gläubigen und den Menschen generell her, um sofort das Interesse an einer jenseitigen Belohnung zu desavouieren und das Gute diesseitig als Friede und soziale Harmonie zu beschreiben. Eine weitere Abgrenzung erfolgt gegenüber dem Utilitarismus, indem Reyes den persönlichen Nutzen als Kriterium für das Gute ebenfalls ausschließt. Die Ideale von Gerechtigkeit und Tugend könnten auf dem Wege zum Frieden auch das Opfern der eigenen Wünsche erfordern. Der soziale Friede der gesamten menschlichen Spezies wird hiermit als Ziel privater und öffentlicher Handlungen des mexikanischen Staatsbürgers etabliert – auch des religiösen Staatsbürgers. Reyes nimmt mehrfach Rekurs auf das Wohl der Gesellschaft und der Menschheit als einem höheren Gut im Vergleich zum persönlichen Glück. Zugleich verankert er in der *Cartilla* die moralische Orientierung im unmittelbar Privaten, wie etwa der Selbstachtung, den familiären Beziehungen sowie im erfahrbar Öffentlichen wie dem kulturellen Leben und dem Recht. Das Rechtssystem, so Reyes, sei eine »Rüstung, die die Gemeinschaft hält«. Der Kreis der Reflexion erweitert sich systematisch auf das

156 Zum Folgenden vgl. Reyes [1952] 2018.

Vaterland, das vom Staat unterschieden wird, zur Menschheit und zur Natur. Beim Vaterland steht das Streben nach Verbesserung im Zentrum. Die ethische Zuwendung zur ganzen Menschheit wird über die negative Fassung der Goldenen Regel plausibilisiert. »Tue deinen Nächsten nichts, was du nicht möchtest, dass es dir getan werde!« Sie ist damit für religiöse Akteure nicht nur anschlussfähig, sondern durch die positive Fassung in der Bibel¹⁵⁷ sogar im humanistischen und universalistischen Sinne noch weiter geführt – wenn es die religiösen Akteure denn wünschen und nicht lieber bei ihren Gruppenegoismen bleiben. Zum Schluss wird über die nicht-menschliche Natur festgehalten, dass der Schutz des ökologischen Gleichgewichts für »unser Überleben« unverzichtbar sei. Im Zusammenhang mit der Kontemplation der Natur entwickelt Reyes – ganz im Sinne seiner klassisch-griechischen Bildung – die Idee von »etwas Fremdem und Höherem als wir selbst es sind«. Erst an dieser Stelle wird ein Bezug zur Religion eingeführt, der diese mit der (transzendentalistischen) Philosophie gleichsetzt, den Agnostizismus dagegen aber gelinde disqualifiziert. In der Idee des Höheren »gründet der Gläubige seine Religion; sieht der Philosoph, je nach seiner Doktrin, die Hand des Schicksals oder das Gesetz des Universums; und nur der Skeptiker sieht darin das Werk des Zufalls«.

Außer in dieser philosophisch-transzendentalistischen (und nicht religiösen!) Reflexion Reyes' hat die *Cartilla Moral* mit Religion nichts zu tun. Religion wird nur dreimal überhaupt erwähnt, und dann mit der Absicht, religiöse Orientierungen ethisch zu überdeterminieren und Anknüpfungspunkte für religiöse Leser zu schaffen nach dem Muster: »Die Formen des Respekts entsprechen den ›Geboten‹ der Religion«. Es geht um Moral, nicht um Religion; und in diesem Sinne ist die *Cartilla Moral* eine Schrift ethischer Reflexion.

Bernardo Barranco hat freilich Recht mit seiner Beobachtung, dass das Problem der Korruption auf das innige Verhältnis zwischen Funktionären und Unternehmern zurückgeht und nicht durch Moral gelöst wird. Ebenso richtig ist, dass Mexiko eine »Kultur der Rechtstaatlichkeit« (*legalidad*) benötigt. Falsch liegt Barranco aber, wenn er die *Cartilla Moral* für eine nichtige religiöse Initiative hält (A.G. Rojas 2019). Die Regierung López Obradors ergreift politische und rechtliche Maßnahmen gegen die Korruption und viele andere Probleme. Das heißt aber nicht, dass nicht auch auf der Ebene der ethischen Orientierung der Bevölkerung etwas getan werden kann und muss. Nach der Beobachtung Javier Buenrostros (2019) sieht AMLO den Neoliberalismus als eine Neuauflage der Diktatur des Porfirio Díaz, wogegen neben den staatlichen Maßnahmen nicht die Technokratie etwas nützt, sondern eine Moral im Sinne von Benito Juárez', Emiliano Zapata (in der *Cartilla* abgebildet) und Lázaro Cárdenas. In diesem Sinne flankiert die *Cartilla* die staatlichen Programme im politischen Feld durch eine Aufklärung der StaatsbürgerInnen im Feld der ethischen Lebensorientierung. Sie nimmt die Bürger als politisch Handelnde ernst und mutet ihnen moralische *agency* zu. Buenrostro weist darauf hin, dass die *Cartilla* interessanterweise vor allem von wirtschaftsliberalen Autoren kritisiert wird.

Im religiösen Feld hat die Moraloffensive des Präsidenten ebenfalls Effekte. Ein erster und einfacher Effekt ist der, dass der behaupteten Hegemonie der katholischen,

157 Lukas 6,31: Und wie ihr wollt, dass euch die Menschen tun sollen, das tut auch ihr ihnen!

aber auch der protestantischen Kirchen über die Moral von potenter Seite etwas entgegengesetzt wird. Außer der kurzen Erwähnung eines höheren Etwas kann ich nichts erkennen, was mit der mexikanischen Verfassung in Konflikt geriete. Den religiösen Akteuren wird nicht einfach ein Konkurrenzprodukt präsentiert. Vielmehr werden sie zur Auseinandersetzung mit einem überlegenen, weil universalistischen Ansatz von Ethik herausgefordert, der ihnen darüber hinaus noch mehrere Ansatzpunkte der Identifikation bietet – sie also nicht leichthin aus der diskursiven Pflicht entlässt. Wer sich hier aufgrund eigener, religiöser Festlegungen aus der universalistischen Perspektive heraus nicht fragen lassen möchte, outet sich als Partikularist. Damit desavouiert ein solcher Akteur seine in der Öffentlichkeit vorgetragenen Argumente selbst, so dass sie als legitime Argumente mit universaler Geltung nicht ernstgenommen zu werden brauchen, sondern eher als ideologische Kampfansage. Es bleibt abzuwarten, wie sich die Organisationen der Formation MANAGEMENT äußern, wenn sie sich überhaupt dazu verhalten. Confraternice – am ehesten der Formation GESETZ zuzuordnen – hat sich im Februar 2019 anlässlich des Besuches einer Delegation beim Präsidenten bereiterklärt, die Verbreitung der *Cartilla Moral* zu unterstützen (Muñoz und Urrutia 2019; siehe auch das Youtube-Video mit Arturo Fabela auf der Website). Die Infrastruktur von ca. 50.000 Gemeinden und Krankenstationen würde eingesetzt, damit Jugendliche durch die *Cartilla* eine »spirituelle Orientierung ohne Religion« erhielten. Obgleich die erste Option der Kirchen die Zehn Gebote seien, gebe es doch weitreichende Übereinstimmung mit den moralischen Orientierungen.¹⁵⁸

7.3.8.7 Laizistischer Post-Säkularismus

López Obrador hat sich im Laufe seiner politischen Laufbahn und als Präsident in unterschiedlicher Weise dem Gespräch mit religiösen Akteuren gestellt. Auf diese Weise hat er mit einer Tradition der mexikanischen Linken gebrochen, die keinerlei Kommunikation in dieser Richtung unterhielt, von Ausnahmen eines Dialogs mit der Befreiungstheologie abgesehen. Ebenfalls hat er die Tradition des PRI verlassen, der zunächst und insbesondere mit Protestanten ebenfalls keine Kommunikationskanäle hatte und später, ab 1992, ein machtorientiertes Zusammenspiel inszenierte. Auch hat er nicht die Kollusion von Politik und religiöser Hierarchie betrieben, wie sie beim PAN oder beim PES üblich ist. Unseres Erachtens verfolgt López Obrador eine in seinem Habitus verankerte, vielleicht nicht einmal bewusste Doppelstrategie.¹⁵⁹ Er knüpft an verschiedenste religiöse Sprache und Symbolik an und signalisiert damit religiösen Akteuren zugleich Respekt und Offenheit für Diversität; wenn es um politische Handlungsorientierung geht, nötigt er die – aufgrund von universalistischem Humanismus respektierten – religiösen Akteure weg von dogmatischen Wahrheitsansprüchen und hin zu ethischer Reflexivität. Damit kann nicht jeder religiöse Akteur umgehen, wodurch diese Strategie auch als praktisches Kriterium für Kooperationseignung von religiösen Akteuren und

158 Es sei hinzugefügt, dass die Delegation den Termin gleich genutzt hat, um die Bitte um eigene Sendestationen für TV und Radio wieder einzubringen; natürlich auch, um die Verbreitung der *Cartilla* zu fördern.

159 Vgl. auch das Fazit zu Mexiko.

somit deren Zugang zu staatlichen Programmen wie der Verteilung der *Cartilla Moral* und Arbeiten an der Wiederherstellung des sozialen Gewebes fungiert.

Ethik Für die Einschätzung der Ethik-Initiative López Obradors und vielleicht seiner gesamten Politik in Sachen Religion ist es von Bedeutung, dass dieser Präsident die Lebensverhältnisse vieler Mexikaner in Armut und unter konstanter Bedrohung durch Gewalt als Kontext begreift, aus dem ein Bedarf an moralischer Orientierung erwächst – natürlich neben wichtigen Strukturreformen sowie zu deren Stützung und keineswegs als Alternative dazu. Dieselben Umstände sind López Obrador bewusst als Bedingungen für die Entstehung religiöser Nachfrage und somit für das Wirken der katholischen sowie der protestantischen Volksreligiosität. Das bringt er beispielsweise in der Präsentation der *Cartilla Moral* klar zum Ausdruck. Der moralische Impuls leugnet strukturelle Probleme nicht, sondern situiert sich in deren Rahmen und läuft auf einen Beitrag zur Schaffung sozialer Gerechtigkeit hinaus. Dieser Denkansatz – übrigens der Theologie und Philosophie der Befreiung sehr ähnlich – erkennt der praktischen Religiosität der Bevölkerung und ihren Versuchen der Produktion moralischer Orientierung durch religiöse Mittel eine prinzipielle Legitimität zu. Einem nicht-säkularen Phänomen wird damit Relevanz auch für die säkularen Prozesse der Gesellschaft und für eine laizistische Politik zuerkannt – allerdings so, dass das Nicht-Säkulare auf seine *ethische* Relevanz hin befragt wird. Auf dem Hintergrund der laizistischen Geschichte Mexikos eröffnet die Ethik-Initiative AMLOs somit Möglichkeiten der Verständigung mit religiösen Akteuren, indem sie diese in den genannten Grenzen als Gesprächspartner ernst nimmt und Übereinkünfte zu erschließen erlaubt, ohne die vom Laizismus gesetzten und in der Verfassung kodifizierten Grenzen zwischen Staat und Kirche zu verletzen. So laizistisch die Initiative bleibt, so wenig würde ich sie zugleich als säkularistisch bezeichnen.

Im Urteil Bernardo Barrancos ist die Ethik-Initiative zusammen mit der Einbindung von religiösen Akteuren in das Programm zur Wiederherstellung des sozialen Gewebes Schuld daran, dass im Dezember 2019 ein anti-laizistischer Gesetzentwurf vorgelegt wurde.

Laizität Mitte Dezember wurde von der katholischen Senatorin Soledad Luévano von Morena ein Entwurf zur Reform des Religionsgesetzes von 1992 vorgelegt, der von einem Gremium von Parlamentariern sowie protestantischen und einem katholischen Experten vorbereitet worden war (López Obrador 2019; Olson 2020; Redacción El Universal 2019; Morales und Ortiz 2019; Barranco Villafán 2019; Arvizu Arrijoja und Canchola 2019).¹⁶⁰ Die Reform leistet bereits lange bestehenden klerikalen Forderungen Vorschub: Medienzugang für Proselytismus (aber keine Konzessionen für Besitz); Aussetzen bürgerlicher Pflichten aus Gründen religiöser und ethischer Überzeugungen; Kooperation zwischen Kirchen und Staat in sozialen Angelegenheiten; und staatliche Anerkennung der Ausbildung Geistlicher. Zudem sieht der Entwurf vor, dass »die Kirchen

160 Bei der Vorbereitung des Entwurfs waren verschiedene Historische Kirchen, die Asambleas de Dios, eine unabhängige Pfingstkirche und ein Repräsentant der Katholischen Kirche vertreten – keine Organisation der Formation MANAGEMENT.

ihre religiösen Glaubensinhalte in Bezug auf soziale Angelegenheiten äußern dürften«, was von Barranco höchstwahrscheinlich mit Recht als Freibrief für politisches Engagement verstanden wird.

Besonders interessant ist der Änderungsvorschlag zur Begründung des Gesetzes, der gewissermaßen den Interpretationsschlüssel darstellt: Die Sequenz »das historische Prinzip der Trennung von Staat und Kirchen« sollte ersetzt werden durch »das Menschenrecht auf Freiheit der ethischen Überzeugungen und religiöse Gewissensfreiheit«. ¹⁶¹ Hier werden – wie in ähnlichen Initiativen in anderen lateinamerikanischen Ländern auch – die Prinzipien der Trennung von Staat und Kirche gegen die der Religionsfreiheit ausgespielt. Historisch hat das Trennungsgebot die Freiheit begründet und garantiert. Seine Ersetzung durch ein »Menschenrecht« kommt zunächst universalistisch daher, erweist sich aber als partikularistisch. Die religiöse Gewissensfreiheit schreibt das ohnehin schon gewährte Recht auf Religionsfreiheit fest und dehnt es auf religiöse Argumente für so gut wie alles aus, was als Gewissensangelegenheit apostrophiert werden kann. Zudem ist die Freiheit der ethischen Überzeugungen Auslegungssache. Was ist mit Überzeugungen, die von religiösen Akteuren oder vielleicht sogar der Bevölkerungsmehrheit als »unethisch« betrachtet werden? Kurz, hier sollen die Tore geöffnet werden für den Eintritt genuin religiöser Dogmatik in den politischen Prozess.

Es verwundert deshalb nicht, dass dieser Antrag auf ebenso breite wie harsche Ablehnung im Parlament und in der Bevölkerung traf, und zwar auch bei López Obrador. Zunächst aber zu Arturo Fabela. Sobald sich AMLO geäußert hatte, stimmte Fabela dessen Einschätzung zu und favorisierte die Laizität als den mexikanischen Weg. Allerdings wird er damit zitiert, dass er den Gesetzentwurf nicht als Gefährdung der Laizität betrachtet. Im Interview mit *El Universal* sagte er, dass diejenigen, die gegen die Initiative opponieren, sie nicht gelesen hätten oder aus böser Absicht handelten (Morales und Ortiz 2019). Man fragt sich nun, ob AMLO sie auch nicht gelesen hat und warum sich Fabela trotz dieser Meinung öffentlich mit AMLOs Ablehnung des Gesetzentwurfs identifiziert. Und man erinnert sich an die Weise, wie er die Gelegenheit zur Rede anlässlich des Zollabkommens mit den USA genutzt hat. Man kann sich dem Eindruck der Widersprüchlichkeit in Fabelas Aktionen schlecht erwehren.

López Obrador antwortete auf den Gesetzentwurf biblisch; er nahm die frommen Reformen somit beim Wort. An prominenter Stelle erscheint hier wieder der Satz aus dem Matthäusevangelium (22, 21): »Dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.« Die Angelegenheit der Laizität habe sich schon vor eineinhalb Jahrhunderten geregelt. Die Modifikation dieses Verfassungsprinzips sei wenig hilfreich; und »alle, die Mehrheit der Mexikaner, sind damit einverstanden, dass der laizistische Staat die Oberhand hat, was die Verfassung eben vorschreibt« (Redacción El Universal 2019 und López Obrador 2019). Damit vertritt AMLO die Meinung der breiten Mehrheit des Parlaments und der Bevölkerung. Schluss der Debatte.

161 Bestand: »principio histórico de la separación del Estado y las Iglesias«. Ersatz: »el derecho humano a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión«.

Wie schon gesagt, gibt Bernardo Barranco »AMLOs Besessenheit, bei der Vierten Transformation die Kirchen in Sozialprogramme einzubeziehen«,¹⁶² die Schuld daran, dass ein solcher Gesetzentwurf überhaupt eingebracht worden ist. Das ist durchaus möglich. Allerdings ist fallbezogene Kooperation (bei nur geringer oder keiner Deckung durch die Verfassung) eine Sache; Verfassungs- beziehungsweise Gesetzesänderung ist eine andere. Wenn man den Theorien über AMLOs Verfallenheit an die Protestanten – vor allem an Farel – Glauben schenkt, hätte er den Entwurf sicher nicht mit einer solchen Klarheit zurückgewiesen. Gleichwohl gilt es, das Verhältnis von Staat und Kirchen in Mexiko im Rahmen der parlamentarisch und präsidential gerade erst wieder bestätigten Laizität neu zu überdenken.

Dialog Vielleicht kann man López Obradors Strategien besser verstehen, wenn man Säkularismus als Kampfmaßnahme nicht-religiöser Akteure begreift (vgl. Schlerka 2017), um das religiöse Feld einer nicht-religiösen Logik zu unterwerfen, und Laizismus als scharfe Trennung von religiösem und anderen gesellschaftlichen Feldern. Unter diesen Voraussetzungen vermeidet López Obrador die Kompromittierung religiöser Praxis bei gleichzeitiger Offenheit für Dialog und (gelegentlicher) Kooperation auf der Basis beidseitiger Freiwilligkeit. Der laizistische Säkularismus in der mexikanischen Tradition – beispielsweise des PRI in der Mitte des 20. Jahrhunderts – hat sich dem Dialog mit religiösen Akteuren gänzlich verschlossen (und allenfalls heimliche Kollusion betrieben). López Obrador lässt ebenfalls keinen Zweifel an der Laizität des Staates und damit am notwendigerweise politischen Charakter des politikspezifischen Diskurses. Er setzt allerdings auch darauf, dass der politische Diskurs ethische Grundlagen haben muss, wenn er demokratisch akzeptabel sein soll.

Etwas Ähnliches gilt für religiöse Überzeugungen, die sich auf ihre Kompatibilität mit einer universal akzeptablen Ethik ansprechen lassen müssen. Durch die Anerkennung der *ethischen* Legitimität religiös formulierter Forderungen und deren Beantwortung vermittelt einer humanistisch-universalistischen Ethik seitens politischer Entscheidungsträger ist somit zwar die Laizität des Staates gewahrt, strenger Säkularismus allerdings aufgebrochen. Damit wäre der Weg zum Postsäkularismus beschritten, wie man mit Jürgen Habermas sagen könnte. Das heißt freilich nicht, dass sich damit nicht neue Probleme stellen.

7.4 Fazit Mexiko: ...dem Kaiser, was des Kaisers ist

Für mexikanische Beobachter mexikanischer Verhältnisse dürften die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte auf der Grenze zwischen Politik und Religion bemerkenswert sein und, je nach Position, die laizistischen Alarmglocken oder die kirchlichen Jubelchöre zum Klingen bringen. Im lateinamerikanischen wie im interamerikanischen Vergleich gesehen, gibt es allerdings wenig Anlass für solche Klänge. Die Lage in Mexiko ist vergleichsweise ruhig, und es scheint mir sehr unwahrscheinlich, dass eines Morgens

162 Die »Cuarta Transformación« – auch »4T« – ist AMLOs Bezeichnung für sein weit greifendes Regierungsprogramm.

die Mexikaner in einer »christlichen Nation« erwachen. Dass die Lage dennoch von vielen Akademikern als beunruhigend wahrgenommen wird, rührt meines Erachtens vor allem vom laizistisch geprägten mexikanischen Habitus her. In den Dispositionen der allermeisten Mexikaner – auch der Religiösen – ist tief verankert, dass Staat und Religion nichts miteinander zu tun haben; dass Religion aber eine nützliche Sache für das familiäre und gesellschaftliche Leben ist, beispielsweise in einer Kleinstadt. Man kann die Prägung also als laizistisch, aber nur bedingt als säkular bezeichnen. Eine kleinere und urbane Anzahl von Mexikanern ist freilich nicht nur laizistisch, sondern auch durch und durch säkular. Vielleicht kann man sogar sagen, dass für die meisten mexikanischen Intellektuellen ihr Agnostizismus geradezu eine Frage der Ehre ist. Kurz, es verhält sich so, dass die lange Geschichte eines laizistischen Staates beides nebeneinander ermöglicht: intensive Volksreligiosität (katholisch oder neuerdings auch protestantisch) und urbanen Agnostizismus bzw. Säkularismus.

Freilich hat die strikt durchgeführte Trennung von Staat und Kirche in Mexiko – wie der Vergleich zu Guatemala und Brasilien, den meisten anderen lateinamerikanischen Ländern sowie den USA deutlich macht – einen gesellschaftlich breit geteilten Habitus herausgebildet, nicht nur Staat und Kirche, sondern auch Politik und Religion voneinander zu unterscheiden als Praxisformen, die unterschiedlich funktionieren. Das hat sich bei der jüngsten Debatte über die Reform des Religionsgesetzes wieder gezeigt. Es wird nicht spontan als plausibel empfunden, politische Positionen mit religiösen Argumenten zu begründen, wie dies in Brasilien, Guatemala und den USA ständig geschieht. Nicht umsonst agieren religiöse Akteure mit dem Interesse an mehr Freiheiten häufig ausgehend von den Menschenrechten. Dementsprechend – so Bernardo Barranco – sind auch die mexikanischen Protestanten Anhänger von Benito Juárez sowie in politischer Hinsicht liberal und laizistisch (Barranco Villafán 2014); dies natürlich nicht zuletzt, weil der mexikanische Laizismus Religionsfreiheit garantiert. Die Kombination von Laizismus und Religionsfreiheit hat vor allem zwei Konsequenzen. Zum einen bleibt religiöser Diskurs in der Regel religiös und auf den kirchlichen Raum sowie den Austausch mit Glaubensgeschwistern beschränkt. Zum anderen erwerben religiöse Akteure – Repräsentanten wie auch Gläubige – Kompetenz für das Säkulare, da sie außerhalb des kirchlichen Raumes säkularen Diskurs verwenden müssen, um verstanden und akzeptiert zu werden.

Man kann die Lage in Mexiko auch unter Rückgriff auf die Säkularisierungsdimensionen beschreiben, die Casanova (1994) herausgearbeitet hat und die von Schlerka (2017) für sein Konzept von Säkularisierung als einem Kampf um die Dominanz des religiösen und politischen Feldes verwendet werden. Alle Dimensionen sind in Mexiko stark ausgeprägt, und zwar nicht als jüngere Phänomene im Zusammenhang mit der technologischen Modernisierung, sondern als Resultat der Revolutionen im 19. und 20. Jahrhundert. Privatisierung von religiöser Praxis hat schon lange ihre Gestalt als Volksreligion gefunden. Die funktionale Differenzierung ist gewissermaßen durch die laizistische Politik der Revolutionen mit ihrer Eingrenzung religiöser Praxis auf die Befriedigung von religiöser Nachfrage im strengen Sinne zum Programm geworden. Und das hat in der Geschichte seit der Unabhängigkeit gewissermaßen naturwüchsig zu einer Marginalisierung religiöser Praxis im Blick auf die politische Gestaltung geführt, nicht aber im Blick auf die verbreitete Praxis einer auf das Private konzentrierten Volks-

religion, die nach ihrer eigenen Logik, ihrem eigenen Nomos, funktioniert. Im Kampf um Säkularität sind die Laizisten in Mexiko zwar erfolgreich, aber nicht zum Schaden einer auf das Religiöse hin orientierten religiösen Praxis. Die aktuellen Debatten drehen sich darum, dass eine Umkehr der Kräfte und damit ein Vordringen religiöser Logik in das Feld der politischen Gestaltung befürchtet werden.

Wenn man die Lage aus der Perspektive von Laizitätstheorien betrachten will, so bietet Blancarte (Blancarte Pimentel 2019, 18ff.) mit Rückgriff auf Jean Baubérot und Micheline Milot eine hilfreiche Systematisierung. Aus sechs Varianten von Laizität¹⁶³ wählt er drei aus, die im Laufe der der Geschichte und simultan Geltung für Mexiko haben. Die auf Trennung fixierte Laizität favorisiert als Konsequenz auch eine Trennung von privater und öffentlicher Sphäre; was wir bei der Differenz zwischen staats-offizieller Laizität und privater Volksreligiosität beobachten konnten. Die antiklerikale Laizität kann die Gewissensfreiheit einschränken, wenn Kleriker verfolgt werden. Das wird mittlerweile in Mexiko durch die Balance zwischen staatlich-kirchlicher Trennung und Religionsfreiheit vermieden. Die Laizität der Anerkennung fokussiert Gleichheit und Freiheit der individuellen Überzeugungen. Dieses Arrangement tritt immer wieder in Spannung zu der an der Laizität der Trennung orientierten Praxis öffentlicher Institutionen, wenn Individuen oder Gruppen ihre Freiheitsrechte zum (religiösen) Aushebeln der Freiheitsbedingungen nutzen. Schließlich möchten wir noch hinzufügen, dass die aktuellen Entwicklungen in Mexiko eine gewisse Tendenz zu einer Laizität der Kooperation aufweisen, in der der autonome Staat religiöse Akteure um Kooperation in unterschiedlichen Gebieten ersuchen kann. Damit, so Blancarte, sei auch die Tendenz verbunden, das Trennungsprinzip zu unterlaufen und die staatliche Neutralität durch religiösen beziehungsweise moralischen Diskurs in Mitleidenschaft zu ziehen.

Für Laien – ob religiös oder nicht – ist das Nebeneinander von Politik und Religion offensichtlich kein Problem; für religiöse Experten bestimmter Couleur schon. Die katholische Hierarchie mit den Residuen kolonialer Macht im kollektiven Gedächtnis hadert seit Juárez und über den Cristero-Aufstand bis in die Gegenwart mit der Eindämmung ihrer politischen Gestaltungsfreude durch den laizistischen Staat – was Politiker wie Salinas de Gortari 1992 zum Paktieren nutzen. Von Seiten der Protestanten sind derartige Bestrebungen bis in die 2000er Jahre nicht bekannt. Erst dann begannen einige wenige Experten der Formation MANAGEMENT, den Laizismus herauszufordern – ziemlich erfolglos.

Wenn religiöse Gesprächspartner – in der Regel Vertreter der Formation MANAGEMENT wie Casa sobre la Roca – indes auf exklusiver Wahrheitsoffenbarung insistieren, bleibt der ethische, nicht-religiöse Universalismus im mexikanischen Kontext immer die für die Öffentlichkeit plausiblere Option. Nebenbei wird die exklusivistische religiöse Wahrheitsprätention des Partikularismus und des Fundamentalismus überführt. Im Übrigen können sich Kooperationsersuchen des Staates an religiöse Organisationen (wie das Projekt zur Wiederherstellung des sozialen Gewebes der Fachabteilung für religiöse Angelegenheiten) wie Messlatten für den Grad wirklicher Kooperationsbereitschaft lesen lassen. Dass Organisationen der Formation MANAGEMENT wie etwa (nach

163 ...separatistisch, antiklerikal, autoritär, bürgerlich, der Anerkennung und der Zusammenarbeit.

meinem derzeitigen Wissensstand) Casa sobre la Roca sich nicht an der Initiative beteiligten wirft ein interessantes Licht auf sie. Diese Akteure propagieren weitreichende Transformationen von Gesellschaft und Politik – freilich nach den Modellen der *Prosperity*- und der *Dominion*-Ideologien und mit dem Interesse an persönlichen Machtpositionen in der Politik. Kooperation mit anderen religiösen und nicht-religiösen Organisationen in einem kollektiven sozialen Projekt scheint nicht in ihrem Interesse zu liegen. Vergleicht man die Lage dieser Formation und ihrer Strategien in Mexiko mit den anderen bisher untersuchten Ländern, so steht es um schlecht um die mexikanischen MANAGEMENT-Akteure. Politisch gewendete Ideologien wie *Dominion*, *Prosperity* oder *Spiritual Warfare* genießen nur äußerst geringe Plausibilität selbst unter Protestanten. Magische Praktiken finden sich in der Volksreligiosität und damit im privaten Umfeld vor allem als Bitten um Schutz und Segen. Magie in der Politik – wie etwa in Brasilien – zerschellt in Mexiko am habitualisierten Rationalismus des politischen Geschäfts, die sich zu einem guten Teil an einem idealisierten Benito Juárez orientiert; und dieser hat in Mexiko fast so viel Plausibilität wie der Traum der weißen Evangelikalen in den USA vom puritanischen Idealstaat. Damit ist die Ambition der MANAGEMENT-Akteure, ihren Traum von einer »christlichen Nation« zu verwirklichen, von vorn herein und auf lange Zeit gegenstandslos – und in Gestalt der Bemühungen der Orozcos mit Calderón schon einmal kläglich gescheitert. Bei der jüngsten Initiative zur Aufweichung des Religionsgesetzes waren katholische Parlamentarier und Organisationen der Formation GESETZ beteiligt, aber MANAGEMENT-Akteure fehlten völlig. Politische Aktion von Seiten dieser Formation fehlt meines Wissens derzeit in Mexiko gänzlich.

Das hat möglicherweise auch damit zu tun, dass AMLO durch gezielte und zugleich gut begrenzte kleinere Kooperationen und Entgegenkommen – und sicher auch durch Toleranz gegenüber Grenzüberschreitungen wie die Arturo Farelas in seiner Rede über das Zollabkommen mit den USA – Akteure der Formation GESETZ adressiert und damit die Aktionschancen der MANAGEMENT-Akteure verringert. Anders als mit den geoffenbarten göttlichen Befehlen bei den Neopfungstlern lässt sich mit jener Art von Wahrheitsansprüchen kommunizieren, wie sie von Vertretern der Formation GESETZ beispielsweise in Gestalt der Zehn Gebote artikuliert werden. Dies allerdings unter der Voraussetzung, dass die religiösen Akteure bereit sind zu akzeptieren, dass es neben ihren eigenen noch andere legitime Wahrheitsansprüche gibt, so wie es bei der Übereinkunft über die *Cartilla Moral* der Fall ist. Damit ist der partikulare, auf eine bestimmte religiöse Strömung bezogene Wahrheitsanspruch anschlussfähig an eine universalistische Ethik. Man kann nach Übereinstimmungen zwischen Forderungen der Zehn Gebote und einem universalistischen Humanismus suchen, ohne dass dadurch der Letztere religiös überformt würde oder die Laizität des Staates infrage gestellt würde.

Mit der Formation WERTE DES REICHES GOTTES schließlich, und insbesondere mit der Befreiungstheologie hat López Obradors Politikansatz große und sofort augenfällige Übereinstimmungen. Für den religiösen Denkansatz dieser Formation ist humanistische Universalität eine ethische Selbstverständlichkeit und deren religiöse bzw. theologische Begründung grundsätzlich relativ, wenn auch für die religiösen Akteure per Glaubensvollzug verpflichtend. Zugleich ist für sie die laizistische Trennung von Staat und Kirchen völlig unproblematisch, insofern ihr Ansatz zur Gesellschaftsveränderung nicht über den religiösen Zugriff auf staatliche Macht konzipiert ist, sondern über den

Dienst an der Gesellschaft und über die Arbeit an gerechten gesellschaftlichen Strukturen. Und Letzteres entspricht nicht nur exakt den Zielsetzungen der Regierung López Obradors, sondern auch den Positionen der lateinamerikanischen Linken, auch der protestantischen.

Im Vergleich Mexikos mit Brasilien und Guatemala stellt sich die Frage nach den Faktoren, die Einfluss haben auf den politischen Wirkungsgrad protestantischer Akteure. Zusammengefasst muss man zunächst einmal feststellen, dass die politische Wirkung des mexikanischen Protestantismus im Vergleich mit den anderen beiden Ländern sehr gering ist.

Der *protestantische Bevölkerungsanteil* von unter 10 % als solcher kann nicht als ein nennenswertes Mobilisierungspotenzial bezeichnet werden. Dazu kommt, dass die Formation JENSEITSHOFFNUNG mit ihrer Aversion gegen Politik ziemlich stark ist und die politisch aktivste Formation MANAGEMENT klein.

Die *soziale Lage* der mexikanischen Bevölkerung im Allgemeinen und der Protestanten im Besonderen schlägt in nur geringem Maße auf politische Aktionen und Optionen protestantischer Akteure durch, da Reformen zur Änderung der Bedingungen traditionell nicht von religiösen Akteuren, sondern von der Regierung erwartet und durch soziale Bewegungen eingefordert werden. Allenfalls dort, wo sich besondere, regionale Verflechtungen von Religion, Ethnizität und Politik entwickelt haben, wie etwa in Chiapas, hat die soziale Lage, etwa von marginalisierter indigener Bevölkerung, einen Effekt auf religiöse Mobilisierung.

Die *katholische Konkurrenz* der Protestanten ist sehr stark, wenn auch traditionell vom Laizismus eingeeht. Gleichwohl ist die Katholische Kirche die bestimmende Kraft der Volksreligiosität wie auch der linken (Theologie der Befreiung) und der rechten (Pro Vida usw.) religiös-politischen Kräfte. Protestantischer Protest von rechts hat nur in Kooperation mit katholisch inspirierten Aktionen und Organisationen eine Chance, durch Mobilisierung wahrgenommen zu werden.

Die *Laizität* des Staates ist in Mexiko eine ernst zu nehmende Angelegenheit von langer Dauer. Selbst wenn der rechtliche Rahmen in den letzten Jahrzehnten kirchlichen Akteuren mehr Aktionsmöglichkeiten lässt, ist die staatliche Kontrolle ungleich stärker als in den beiden lateinamerikanischen Vergleichsländern und als in den USA. Trotz einer sehr lebendigen Volksreligion verschiedenster Provenienzen wird Mexiko auf absehbare Zeit sicher keine »christliche« oder »multireligiöse« Nation mit einer entsprechenden Verfassung werden; und eine *bancada evangélica* oder *religiosa* dürfte ebenfalls nicht zu erwarten sein – was gelegentliche Kooperationen religiöser Parlamentarier natürlich nicht ausschließt. Mit alledem ist nicht gemeint, dass die politische Praxis in Mexiko anti-religiös sei. Es ist vielmehr wichtig zu sehen, dass es der »laizistische Staat war, der in der Tat wahre Religionsfreiheit garantiert hat« (Blancarte Pimentel 2019, 101), nicht umgekehrt.

Die *Religionsfreiheit* spielt dabei seitens des Staates eine besondere Rolle, als und insofern sie sich ganz explizit nicht nur auf die christliche, sondern auch auf nicht-christliche Religionen erstreckt – dies insbesondere unter der Präsidentschaft López Obradors. Das verhindert den Missbrauch der Religionsfreiheit durch religiöse Akteure zum Ausbooten nicht-christlicher Akteure durch eine entsprechende Interpretation

der Freiheit.¹⁶⁴ Selbstverständlich ist Religionsfreiheit als Element eines laizistischen Arrangements nicht vor missbräuchlicher Interpretation geschützt. Dies wird an der Reforminitiative des Religionsgesetzes vom Dezember 2019 deutlich. Die laizistische Trennung sollte im neuen Gesetzentwurf durch Gewissens- und Religionsfreiheit ersetzt werden, obwohl beides bereits garantiert ist. Das liefe – wie in den USA – darauf hinaus, dass religiöse Akteure »freies Schussfeld« auf Politik und Staat hätten. Wenn aber wie in Mexiko die laizistische Trennung von Politik und Religion in aller Klarheit festgeschrieben und – anders als in Brasilien – auch durchgesetzt wird, sollte sich der Missbrauch eindämmen lassen – was an den Reaktionen auf den Gesetzentwurf ersichtlich ist. Allerdings müssten dafür staatliche Maßnahmen nicht nur gegen Neopfingstler, sondern auch etwa gegen Weihehandlungen katholischer Gouverneure konsequenter durchgesetzt werden.

Der Zugang religiöser Akteure zu den *Medien* der Massenkommunikation ist in Mexiko gesetzlich streng geregelt, wird aber in jüngerer Zeit gelockert. Doch selbst so erreicht er nur einen sehr niedrigen Wirkungsgrad, der weit von dem in Brasilien entfernt ist. Der Einsatz internetbasierter Medien ist allerdings ein neues Feld, das sich den gesetzlichen Regelungen entzieht und dessen Wirkung der Autor dieser Zeilen nicht einzuschätzen vermag.

Sozialarbeit schließlich spielt im mexikanischen Protestantismus eine vergleichsweise große Rolle. Zum einen gibt es aufgrund der langen revolutionären Tradition so etwas wie eine habituelle Plausibilität kollektiver Maßnahmen zur Verbesserung des Lebens. Zum anderen hat das rechtliche Konstrukt der *Asociación Civil* insbesondere für kleinere (religiöse) Gruppen verschiedene Vorteile, nicht zuletzt monetärer Art. Damit verbindet sich für die religiösen Interessen allerdings auch die Gefahr, dass entsprechende *Asociaciones Civiles* sich im Laufe ihrer Tätigkeit im sozialen Sektor von den sie gründenden Kirchen entfernen. Damit haben sie nur noch einen sehr geringen Rückkopplungseffekt auf diese im Blick auf die Erwirtschaftung symbolischen und sozialen Kapitals. Sozialarbeit fördert in der Regel nicht – wie in Guatemala und wie von Casa sobre la Roca intendiert – die Einflussnahme auf staatliche Prozesse. Die staatlichen Wohlfahrtsinstitutionen haben ihre eigene – wie auch immer geartete und sicher in mancher Hinsicht korrupte – Dynamik; sie sind auf religiöse Akteure nicht angewiesen, können aber mit ihnen kooperieren, wie AMLOs Initiative zum sozialen Gewebe deutlich macht. Damit stellen sich aber auch die Gefahren einer kooperativen Laizität ein.

Im Zentrum der aktuellen Debatten und Entwicklungen steht der Präsident Andrés Manuel López Obrador, bei dem die Gretchenfrage, wie er es mit der Religion hält, für mexikanische Verhältnisse – man erkennt die laizistische Prägung! – nicht eindeutig genug zu beantworten ist. Insbesondere wird häufig kritisiert, er moralisiere. Dabei wird Moral immer wieder im Gegensatz oder sogar im Widerspruch zum Recht konstruiert oder Moral wird mit Religion gleichgesetzt. Ich möchte in diesem Zusammenhang zunächst einmal auf unsere Beobachtung einer, wahrscheinlich in López Obradors Habitus verankerten, Doppelstrategie zurückkommen. Zum einen knüpft er gelegentlich an religiöse Sprache und Symbolik an, erwähnt beispielsweise die Bibel oder lässt

164 Vgl. zu dieser Strategie 8.2.7.

eine indigene Zeremonie abhalten. Damit signalisiert er der Bevölkerung seine Offenheit für religiösen Ausdruck *und* zugleich seine Akzeptanz religiöser Diversität. Diese scheinbare Ambivalenz zwischen Bibelzitat und Diversität schützt vor Einvernahme durch bestimmte religiöse Strömungen und belässt die religiösen Gesprächspartner bei einem gewissen Grad von Irritation. Als nur »scheinbar« bezeichne ich die Ambivalenz deshalb, weil sie in einem universalistischen Verständnis von Ethik und Religion aufgehoben ist. Zum anderen lädt López Obrador durch seine religiöse Sprachfähigkeit religiöse Akteure zu einem Dialog ein, der von seiner Seite allerdings auf der Grundlage einer humanistischen und universalistischen Ethik geführt wird. Dabei werden beide Seiten zur Interpretation des Standpunkts der jeweils anderen Seite herausgefordert. Bei einem guten Verlauf können die religiösen Argumente ihren ethischen Gehalt entfalten und in einem öffentlichen Diskurs Geltung erlangen.

In der mexikanischen Literatur werden häufig López Obradors Rekurse auf Moral beziehungsweise seine ethischen Reflexionen kritisiert. Diesen Kritiken und der Praxis AMLOs liegen bestimmte implizite und explizite Vorstellungen über das Verhältnis zwischen Ethik, Recht und Religion zugrunde. Ich möchte hier knapp auf drei Aspekte dieser Problematik eingehen: Was lässt sich im Blick auf das Verhältnis zwischen Moral beziehungsweise Ethik und Recht erkennen, erstens bei AMLO und, zweitens, bei seinen Kritikern. Drittens werde ich die Frage der Religion im Rahmen postsäkularer Verhältnisse adressieren. Zum Verhältnis von Recht und Moral sei hier nur kurz an Kant erinnert. Gegen Rechtspositivismus und die Weigerung, über die ethischen Grundlagen der eigenen Rechtsauffassungen Auskunft zu geben, wendet sich Kant mit einem polemischen Diktum: »Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! daß er kein Gehirn hat« (Kant [1797] 1978, 336).¹⁶⁵ Ein Gehirn trägt hingegen zur ethischen Reflexion über die Grundlagen des Rechts und seine Verankerung in Moralprinzipien bei. Nach Kant ist das schon deshalb nötig, weil Recht – wenn es nicht unrecht sein soll – in allgemeinen moralischen Prinzipien verankert sein muss, letztlich im kategorischen Imperativ.¹⁶⁶

Kasten 7.2: Kant: Recht und Moral.¹⁶⁷

Zum Verhältnis von Ethik und Recht hat Kant in der »Einleitung in die Rechtslehre« in seiner *Metaphysik der Sitten* nach einleitenden moral- und rechtsphilosophischen Überlegungen eine Verhältnisbestimmung aus der Perspektive des Rechts vorgenommen. Rein empirische Beobachtung mag wohl angeben können, was hier oder dort gerade positives Recht sei. Ob Recht aber rechtens sei, nach welchem allgemeinen Kriterium das zu beurteilen sei und wie positivem Recht eine gerechte Grundlage zu schaffen sei, dazu ist die vernunftgemäße philosophische und somit ethische Reflexion vonnöten. Bei Kant läuft das auf das allgemeine Prinzip des Rechts hinaus, dass man »äußerlich« so handeln soll, dass die Freiheit des Anderen dadurch nicht in Mitleidenschaft gezogen wird. Hier wird der allgemeiner gefasste kategorische Imperativ variiert. Dieser liegt sowohl Moral beziehungsweise

165 Ich danke Leif Seibert für den Hinweis. Die Begriffe »Moral« und »Ethik« verwende ich nicht im spezifischen Sinne Kants, weil das hier nicht nötig ist. Ich bleibe beim üblichen Gebrauch, wonach Ethik die Reflexion über Moral von Akteuren meint.

166 Siehe Kasten 7.2: Kant: Recht und Moral.

Ethik als auch dem Recht zugrunde. Das Recht setzt ihn allein in Bezug auf das faktische Handeln um; es formuliert Rechte bzw. Berechtigungen, die für jeden gelten und folglich auch die Berechtigungen jedes und jeder Einzelnen an denen anderer Menschen begrenzen. Die am kategorischen Imperativ orientierte Ethik bildet dafür die Grundlage auf der Ebene der Motivation und der Verpflichtung der Handelnden auf die Würde des Anderen. Das allgemeine Moralprinzip, der kategorische Imperativ, berechtigt im Recht und verpflichtet in der Moral. Damit ist das Recht zweifach in der Ethik verankert.

Im Blick auf López Obrador behaupte ich hier nicht, er sei Kantianer. Aber die unterschiedlichen Bezüge auf klassische Texte der Moralphilosophie und auf die als ein klassischer Text verstandene Bibel lassen sich als ethisch-reflexiver Versuch verstehen, die Moral als Grundlage des Rechts zur Sprache zu bringen. In der Moral geht es um Handlungsmotivation, Identifikation und das Gefühl des Verpflichtetseins auf etwas, das in höherem oder stärkeren Maße berechtigt ist als man selbst: eine lokale Gemeinschaft, eine Nation oder die Menschheit im Sinne der Würde eines jeden einzelnen Menschen – also rekursiv eben auch die Würde des moralisch verpflichteten Individuums. Man mag von López Obradors Initiativen – etwa der *Cartilla Moral* – nicht begeistert sein, aber der Versuch, die moralische Verankerung der rechtlich geregelten Lebensverhältnisse ins Gespräch zu bringen, wird sich kaum verurteilen lassen – jedenfalls nicht, ohne unter Kants Verdikt zu fallen. Dies ist in Mexiko gerade aufgrund der historischen Stärke des Staates, der immer wieder jakobinischen Verwendung des positiven Rechts und aufgrund der permanenten Aushöhlung des Rechts durch flächendeckende Korruption in besonderem Maße nötig. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass der sich rechtspositivistisch gebärdende Staat in Mexikos Bevölkerung an Legitimität verloren hat. Mit weiterem Insistieren auf demselben Vorgehen wie unter Peña Nieto oder auch mit ethisch und rechtlich folgenloser religiöser Symbolpolitik wie bei Fox oder Calderón kann diese Legitimität nicht wiederhergestellt werden. Die Erinnerung an Moralprinzipien, die dem Recht vorausliegen und es interpretieren – wie etwa »Gerechtigkeit« bei AMLO – ist in diesem Kontext keineswegs billiger »Populismus«, sondern ein Rekurs auf eine mögliche Handlungsmotivation, die auch den des positiven Rechtes verdrossenen »einfachen« Leuten einleuchtet. Wenn AMLO also beispielsweise auf Denkmuster der Theologie der Befreiung – die in dieser Tradition reflexiv verantwortet werden – zurückgreift oder auch auf eine liberale Moralfibel, dann mögen einem die entsprechenden Inhalte nicht gefallen. Unpolitisch ist dieser Rekurs aber nicht, sondern er macht die impliziten Axiome seiner Politik explizit. Doch tut er das gerade nicht auf die Weise des *God Talk* wie Calderón oder die Orozcos, sondern in der Form des universal diskutablen ethischen Diskurses. Im Übrigen ist im Falle der Gesetzgebung gegen die Korruption und die Bereicherung in hohen Staatsämtern zudem zu sehen, dass die ethische Reflexion alsbald auch juristische Form annehmen kann. Der Rekurs auf religiös codierte Moral funktioniert auf genau diese Weise. Jedenfalls verfolgt AMLO keineswegs das Ziel, die Laizität als Separation von Staat und Kirchen zu beenden. Aus der Perspektive Kants ist es jedenfalls angeraten, nicht bei den Berechtigungen durch das Recht zu verharren, sondern auch auf deren Grundlagen in der

Verpflichtung Aller auf die Menschenwürde ihrer Mitmenschen zu reflektieren. Dazu kommt, aus praxiswissenschaftlicher Perspektive und wie bei Renée de la Torre zu lesen, der Test auf Kohärenz zwischen ethischer Reflexion, rechtlicher Umsetzung und praktischen Effekten. Fördert die Politik des Präsidenten faktisch die Würde der würdelos Behandelten mitsamt den materiellen Voraussetzungen für ein Leben in Würde? Diese Frage erdet die kantische Position in der politischen Praxis. Aber ohne einen Begriff von Menschenwürde und der moralischen Verpflichtung darauf geht eben auch dies nicht – es sei denn, die Kritiker hätten eine bessere Empfehlung.

Im Blick auf die Kritiker López Obradors wäre aus kantischer Sicht zunächst einmal zu fragen, ob sie ihren eigenen Standpunkt, von dem aus sie die Kritik formulieren, als rechtspositivistisch betrachten. Dies dürfte kaum der Fall sein, obwohl es auch nicht unwahrscheinlich ist, dass über die Jahrzehnte eines zeitweilig nahezu jakobinischen Rechtspositivismus' von PRI-Regierungen eine gewisse Habitualisierung stattgefunden haben könnte; diese aber sicherlich eher in der Verwaltung als unter den Intellektuellen. Einige Kritiker legen ihren philosophischen Ansatz offen, wie etwa Blancarte seine Sympathie für Rousseau und einen vertragstheoretischen Zugang zu Gesellschaft und Politik. Das ist ebenfalls ein philosophischer Rekurs, nur eben ein anderer als die Bezüge AMLOs. Die entscheidende Debatte wäre dann zwischen den philosophischen Grundlagen der rechtlichen Überzeugungen zu führen – Rousseau versus Alfonso Reyes, beispielsweise. Eine Abqualifizierung des Präsidenten als »Populisten« erscheint aber unangebracht. Des Weiteren könnte die Beobachtung, dass viele AMLO-Kritiker mit dem Neoliberalismus sympathisieren, auch bedeuten, dass der Kritik an der ethisch begründeten Gerechtigkeitsorientierung des Präsidenten ein besitzindividualistischer Utilitarismus zugrunde liegt – der allerdings implizit bleibt und somit der Kritik als eine naturwüchsige Selbstverständlichkeit zugrunde liegt. Das ist nicht trivial. Es geht hier um die Hermeneutik politischer Praxis; genauer, um die Frage, welche impliziten Axiome (oder: normative Dispositionen) nicht nur den Strategien des Präsidenten, sondern auch den Kritiken der Kritiker zugrunde liegen. Selbst das positive Recht der mexikanischen Revolution hat implizite normative Voraussetzungen, auf die hin es mit Fug und Recht befragt werden kann. Auch die Sympathie für neoliberale Politiken kann nicht mit der Vorstellung einhergehen, sie sei normativ voraussetzungsfrei oder objektiv. Sie hängt vom besitzindividualistischen Menschenbild ab – eine Erfindung der Moderne seit Hobbes zur Förderung kapitalistischer Produktionsverhältnisse, nachdem die Menschheit für die längste Zeit ohne dieses Konstrukt ausgekommen ist. Wir kommen zu einem ähnlichen Ergebnis wie in unserer ersten Reflexion. Eine adäquate Antwort auf die ethischen Reflexionen des Präsidenten wäre ein ethischer Diskurs mit Blick auf die politischen Konsequenzen der unterschiedlichen ethischen Positionen. Auch hier muss schließlich noch in praxeologischer Perspektive die Berechtigung der Forderung nach kohärenten und authentischen praktischen Politiken betont werden, im gegebenen Fall mit ideologiekritischen Symbolanalysen, wie sie von Renée de la Torre angestellt wurden. Die Frage nach praktischer Kohärenz richtet sich allerdings an López Obrador nicht spezifisch, sondern wird jeden Politiker adressieren.

Im Blick auf AMLOs Umgang mit religiösen Positionen und Akteuren in Gesellschaft und Politik haben wir oben (7.3.8.6) davon gesprochen, dass er auf Postsäkularis-

mus hinausläuft. Dieser ist sozialpolitisch geerdet, insofern er soziale Gerechtigkeit als entscheidendes Kriterium rechten politischen Handelns etabliert. In diesem Rahmen können religiös begründete ethische Positionen zu politischen Fragen, geäußert von religiösen Akteuren, ernstgenommen werden. Damit gilt aber auch die Warnung von Jürgen Habermas, dass der Grenzbereich zwischen Religion und Vernunft ein »vermintes Gelände« sei und die -Vernunft sich im Angesicht von Religion nicht selbst dementieren dürfe (vgl. zum Folgenden Habermas 2004, 14-15). Vielmehr setze die postsäkulare Gesellschaft »die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort«, und zwar nicht als Zerstörung von Religion, sondern als deren aufmerksame und vernunftgeleitete Wahrnehmung.

»Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt. Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.« (Habermas 2004, 15)

In diesem Sinne könnte man López Obradors politische Arbeit in Sachen Religion vielleicht als post-säkularen Laizismus bezeichnen und die Akteure der Formation WERTE DES REICHES GOTTES – so wenige sie in Mexiko auch sein mögen – als die natürlichen Verbündeten.

8. Laizität, Kultur und soziale Gegensätze: Arenen des Kampfes

Höret doch ihr [...] Herren im Hause Israel!
Ihr solltet sein, die das Recht kennen.
Aber ihr hasset das Gute und liebet das Arge;
ihr schindet ihnen die Haut ab und das
Fleisch von ihren Knochen
und fresset das Fleisch meines Volkes.
(Micha 3, 2-3)

In der Einleitung haben wir die vorliegende Studie über Protestantismus und Politik in den Americas in einen assoziativen Zusammenhang zu Thomas Hobbes' *Leviathan* gestellt und die Strategien der religiösen Rechten als einen Versuch der Taufe des Leviathans bezeichnet, der allerdings von liberalen und linksgerichteten religiösen Akteuren und laizistischen Politikern zu konterkarieren versucht wird. Die Länderstudien in den vorangegangenen Kapiteln haben gezeigt, dass das Verhältnis zwischen Religion und Politik angesichts des Kampfes um die Taufe des Leviathans sehr spannungreich ist. Vor allem wurde deutlich, dass die Problematiken der Laizität des Staates und damit das der Religionspolitik in ihrer Komplexität nur dann hinreichend verstanden werden, wenn sie im Zusammenhang der sozialen Gegensätze und der Klassenkämpfe »von oben« (Warren Buffet) und »von unten« (Andrés Manuel López Obrador) interpretiert werden; beispielsweise in Gestalt der Dynamiken von Refeudalisierung, die die Entdifferenzierung zwischen dem religiösen und politischem Feld vorantreibt.

Die Länderstudien haben zudem gezeigt, dass sich bestimmte Themen sozialer Mobilisierung in verschiedenen Ländern wiederholen, wenn auch unter mehr oder weniger veränderten Voraussetzungen. Zudem lassen sich bestimmte Themen auf spezifische Akteursformationen zurechnen. Lediglich die Formation JENSEITSHOFFNUNG ist im Blick auf politische Mobilisierung nicht eindeutig. Das heißt natürlich nicht, dass die entsprechenden Akteure unter bestimmten Voraussetzungen nicht in der einen oder anderen Richtung mobilisierbar wären und dass die Nicht-Mobilisierung nicht auch einen politischen Effekt hätte. Nur sind die Leitungsgremien dieser Organisationen zunächst einmal prinzipiell gegen politische Mobilisierung, und eine Untersuchung von Fällen unterschiedlicher faktischer Mobilisierung würde den Rahmen dieses Buches

bei Weitem übersteigen. Deshalb werden wir hier die Formation JENSEITSHOFFNUNG nicht in unsere Überlegungen einbeziehen, sondern sie lediglich in seltenen Ausnahmen im Rahmen anderer Untersuchungsgegenstände mit erwähnen. Die Formationen MANAGEMENT und WERTE sind am eindeutigsten positioniert. Mit Ersterer verbinden sich politische Machtstrategien, Wahlmanipulation, Unterlaufen von Friedensprozessen, Geldwäsche und Mobilisierungsthemen wie (bürgerliche Klein-)Familie, Abtreibung, Abweisung von Homosexualität, LGBT und oft auch Frauenemanzipation; zugleich verzichten die Akteure darauf Probleme sozialer Gerechtigkeit und Ökologie zu adressieren. Mit der Formation WERTE verbindet sich hingegen eine Ethik des verändernden Dienstes an der Gesellschaft, verbunden mit einer Akzentuierung von Ökologie, sozialer Gerechtigkeit und Emanzipation sowie einem Zugang zur Politik durch soziale Mobilisierung »von unten« und Förderung von Friedensprozessen; sowie ethische Differenzierung im Zusammenhang mit den Themenkreisen Homosexualität, Geburtenregelung und Familie. Die Formation GESETZ liegt mehrheitlich auf einer Linie mit MANAGEMENT. Gelegentlich neigen bestimmte Akteure (etwa die National Association of Evangelicals) in einzelnen Fällen zu Positionen der Formation WERTE. Aus diesem Grund werden wir die Formation GESETZ bei den folgenden Überlegungen nur gelegentlich und themenspezifisch berücksichtigen.

Im vorliegenden Kapitel werden wir einzelne Felder der Auseinandersetzungen um die Taufe des Leviathans untersuchen. Dabei nehmen wir Themen auf, die bereits in den Länderuntersuchungen angesprochen wurden, um sie hier tiefgreifender und mit Blick auf weitere Länder zu untersuchen – beispielsweise die Versuche der Wahlmanipulation durch Präsidentschaftsforen wie in Guatemala oder die Kämpfe um Friedensprozesse mit dem Schwerpunkt auf Kolumbien. Wir beginnen mit den auf die Verfassungen bezogenen Problematiken von Laizität und Religionsfreiheit, beschränken uns dabei aber auf Lateinamerika und dort vornehmlich auf die in den Länderstudien nicht behandelten Länder, da die Problematik in Bezug auf die USA bereits im entsprechenden Kapitel ausführlich dargestellt wurde. Die strategische Verwendung der Religionsfreiheit (8.2.7), mit dem das Unterkapitel schließt, betrifft also auch die USA. Für religiös-politische Praxis ist symbolische, insbesondere sprachliche, Kommunikation zentral. Deshalb werden wir in einem weiteren Unterkapitel (8.3) die religiöse Sprache der politisch relevanten Akteure untersuchen. Dann erfolgt ein Blick auf machtpolitische Strategien unterschiedlicher Akteure (8.4). Die Gerechtigkeits- und Ökologieprogrammatik ist Thema weiterer Ausführungen (8.5), worauf Überlegungen zum Zusammenhang zwischen der Qualität von Bildungsinstitutionen, Ökumene und Gerechtigkeit folgen (8.6). Ein weiteres Thema von großer gesellschaftlicher Relevanz ist die Rolle von religiösen Akteuren in Friedensprozessen (8.7); die Rolle von Drogen und Geldwäsche ist ein anderes (8.8). Ein Unterkapitel über ethnischen Protestantismus (8.9) mit Schwerpunkt auf Ecuador erweitert die bereits im Kapitel über Guatemala angestellten Überlegungen. Wir schließen mit Überlegungen zu den zentralen Mobilisierungsthemen der religiösen Rechten: sozialmoralische Fragen wie Familie, Sexualität und Minderheitenrechte (8.10).

Da in allen diesen Kontroversen die Spannung zwischen der Laizitäts- bzw. Säkularisierungsproblematik und der der sozialen Ungleichheit eine Rolle spielt, sei hier eine knappe Skizze dazu vorgeschaltet.

8.1 Religiöse Sprache, Laizität und Machtverhältnisse

Die Spannung zwischen staatlichen Laizitätspolitikern und sozialer Ungleichheit als Orientierungspunkten der Strategien religiöser Akteure stellt diese vor die Aufgabe, beide Punkte zu adressieren. Sie tun dies durch Interpretation der Rechtslage ebenso wie durch den Einsatz religiöser Sprache für die soziale Mobilisierung im eigenen Interesse.

Alle Formationen trifft als gemeinsame Handlungsbedingung die jeweilige nationale Rechtslage im Zusammenhang mit dem Grad der Laizität des jeweiligen Staates und Religionsfreiheit. Jede Formation interpretiert diese Bedingungen unterschiedlich und verhält sich dementsprechend. Das Kontinuum reicht von einer weidlichen Ausnutzung der Religionsfreiheit zum Zwecke der Aufhebung von Laizität bis hin zum Akzeptieren sehr eng gefasster Laizität als Rahmen für rein religiöse kirchliche Praxis. Aufgrund der umfassenden Bedeutung dieser Problematik werden wir vor der Fokussierung auf die Formationen *MANAGEMENT* und *WERTE DES REICHES GOTTES* den Stand von Laizität und Religionsfreiheit in unterschiedlichen lateinamerikanischen Ländern kurz referieren (8.2.1. bis 8.2.5). Die Grade der Laizität eines Staates und der Säkularität einer Gesellschaft sind nicht unabhängig von sozialer Ungleichheit. In historischer Perspektive ist in den USA das Verbot der Kirchengründung seitens des Staates im Interesse der antikolonial eingestellten Besitzenden eingeführt worden; und zwar im engen Verbund mit der Religionsfreiheit, um Raum zu schaffen für religiöse Diversität. Damit wurde einerseits die Reproduktion des englisch-anglikanischen Modells in den USA ausgeschlossen und der öffentliche Einfluss von Kirchen mit kolonialem Hintergrund zurückgedrängt; andererseits wurde aber die religiöse Diversität und eine unübersichtliche Vielzahl von ökonomisch potenten religiösen Akteure selbst zum Politikum. In Lateinamerika sind die Dinge noch deutlicher, denn sowohl Religionsfreiheit als auch die Laizität des Staates waren im Interesse der antikolonialen, in Lateinamerika gebürtigen Fraktion der Oligarchie: die Religionsfreiheit als Eröffnung eines Konkurrenzfeldes, die Laizität als Immunisierung der Politik gegenüber der Katholischen Hierarchie und beides als Schwächung der kolonialen Katholischen Kirche insgesamt. Die unteren Schichten waren davon kaum betroffen, sondern verblieben zunächst einer katholischen, oftmals indigen geprägten Volksreligion verhaftet. Es bleibt festzuhalten, dass der entscheidende Faktor für die Entwicklung des Einflusses religiöser Akteure auf die Politik der Grad ist, bis zu welchem die politischen Machthaber die Laizität des Staates durchgesetzt und mit der Religionsfreiheit ausbalanciert haben.

Neben der Laizität spielt eine weitere, recht überraschende Tatsache eine wichtige Rolle. Der protestantische Bevölkerungsanteil ist weniger wichtig als anzunehmen wäre. Der Ländervergleich hat gezeigt, dass religiöse Akteure in Brasilien am stärksten in die Politik eingreifen, obwohl Brasilien nur einen moderaten protestantischen Bevölkerungsanteil hat. Ganz besonders im Vergleich mit Guatemala wird deutlich, dass nicht der Bevölkerungsanteil die primäre Ursache für politische Relevanz der protestantischen Bewegung ist. Religiöse und ökonomische Faktoren spielen eine deutlich wichtigere Rolle. In der religiösen Perspektive stellt sich überraschenderweise die Frage, ob der Protestantismus sich frei von dominanten Missionaren entwickeln konnte und kann. Dies war in Brasilien der Fall und hat dazu geführt, dass schon in frühesten

Jahren Pastoren zunächst auf lokaler Ebene politisch aktiv geworden sind. Ein weiterer Faktor, nun ökonomischer Art, ist die Tatsache, dass es für gut organisierte und entsprechend interessierte religiöse Akteure in Brasilien ein Leichtes ist, ökonomisches Kapital zu akkumulieren (Spenden) und in kommerzielle Projekte zu investieren. Letztere sind häufig »religiöse« (und damit steuerfreie) Medienunternehmen, die den Organisationen eine breite Präsenz in der Öffentlichkeit und entsprechenden informellen Einfluss auf die Politik bieten. Zusätzlich kommt die seit Ende der 1980er Jahre offizielle Präsenz einer religiösen *Pressure Group* im Parlament, der *Bancada Evangélica*, zum Tragen. Gerade dort, wo eine starke Kompromittierung des religiösen Feldes durch mächtiges ökonomisches Kapital zu beobachten ist, liegt auch eine starke Kompromittierung des politischen Feldes durch religiöse Praxis und insbesondere religiöse Sprache vor.

Wir haben in den Länderstudien zu den USA und Lateinamerika des Weiteren beobachtet, dass die religiösen Formationen in verschiedener Weise auf Probleme sozialer Ungleichheit reagieren und unterschiedliche religiöse Dispositionen und Diskurse hervorbringen. Selbst die Formation JENSEITSHOFFNUNG lässt sich als Reaktion begreifen, und zwar als Rückzug auf die Überlebensstrategie der lokalen und innerkirchlichen Solidarität. Die Akteure der Formation WERTE interpretieren soziale Ungleichheit als ein Problem der Verteilungsgerechtigkeit und versuchen, über Sozialarbeit und Protest die gesellschaftlichen Bedingungen zu verändern. Die Formationen GESETZ und MANAGEMENT produzieren Diskurse und Praktiken, die die Mittelschicht stabilisieren und vor allem das Legitimitätsdefizit der neoliberalen Gesellschaftsformation beheben: die *Dominion*-Doktrin, die wir im Zusammenhang mit der Laizitätsproblematik vorrangig thematisiert haben, und die *Prosperity*-Doktrin.

Festhalten können wir schon hier, dass es religiösen Experten in den USA gelungen ist, die *Prosperity*-Ideologie als wirksamstes religiöses Mittel zur Legitimation von Reichtum und Manipulation der Nicht-Besitzenden zu etablieren. Mit der *Prosperity*-Doktrin ist die ethische Abneigung des Christentums gegen die Anhäufung von Reichtum, die diese Religion von ihren Anfängen her konstitutiv kennzeichnet, vollständig negiert; und es ist eine Wohlstands-Religion mit gestohlener christlicher Symbolik konzipiert worden, die sich den besitzindividualistischen Produktions- und Verhältnissen zu 100 % angepasst hat. Vermittelt wird diese Ideologie durch die Anmaßung göttlicher Autorität seitens der religiösen Experten im *God Talk*, in der Konstruktion des »Apostolats« (mit der Obstruktion des Apostolats), in den Präntionen direkter göttlicher Offenbarungen und in den theokratischen Herrschaftsansprüchen der *Dominion*-Doktrin.

Im Blick auf die Taufe des Leviathan durch die Formationen MANAGEMENT und GESETZ können wir also sagen, dass das Taufwasser, sozusagen, mit weiteren Ingredienzien versetzt ist: *God Talk*, *Dominion* und *Prosperity*. Wenn man die Problematiken von Laizität, Religionsfreiheit und Refeudalisierung vor Augen hat, rückt die *Dominion*-Doktrin mit ihren Verästelungen wie der »geistlichen Kriegführung« und dem theokratischen Reich Gottes-Begriff ins Zentrum des Interesses. Wenn es um die Verteilung von Gütern und Chancen sowie gesellschaftlicher Anerkennung geht, gerät die die Legitimations- und Mobilisierungsideologie der *Prosperity*-Doktrin in den Aufmerksamkeitsfokus des

Betrachters. Beides wird von der Logik des *God Talk* immunisiert, verabsolutiert und somit abgesichert.

Auf der anderen Seite des religiös-politischen Spektrums agieren die Akteure der Formation WERTE. Auch hier ist von Reich Gottes, Propheten und Jesus die Rede; aber auch von Verteilungsgerechtigkeit. Dem *God Talk* der religiösen Rechten wird hier als Alternative eine historisierende Hermeneutik entgegengesetzt, die die Verwendung der religiösen Sprache regelt und die Praxis orientiert. Im Ergebnis vermitteln diese Akteure ihre religiösen Überzeugungen in Gestalt ethischer Forderungen in die Politik. Ihre politikrelevanten Praktiken und Diskurse sind damit auf die Bedingungen laizistischer politischer Systeme eingestellt.

8.2 Laizität und Religionsfreiheit

Wir haben diese Thematik im Zuge der Länderstudien zu Guatemala, Brasilien und Mexiko jeweils recht ausführlich adressiert. Wenn man sich nun fragt, in welchem Maße Religionsfreiheit und Laizität des Staates in diesen drei Ländern entwickelt sind, ergibt sich eine andere Rangfolge als die nach dem protestantischen Bevölkerungsanteil. Auf einer Laizitäts-Skala der drei untersuchten Länder läge Mexiko ganz klar vorn, Guatemala im Mittelfeld und Brasilien mit starker politischer Einflussnahme religiöser Akteure weit abgeschlagen. Im Blick auf andere Länder könnte man folgende Rangfolge festlegen: Mexiko und Uruguay dürften in Sachen Laizität des Staates gleichauf liegen, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen und bei starken Unterschieden in der Volksreligiosität. Zwischen Mexiko und Guatemala lägen Bolivien, Ecuador, Chile und Peru. Zum Club schwacher Laizität um Brasilien könnten – jeweils mit spezifischen Unterschieden – Kolumbien, Nicaragua, Argentinien sowie Paraguay gerechnet werden. Costa Rica mit katholischer Staatskirche bildet hier, wie auch in vielen anderen Hinsichten, einen Sonderfall. Wir werden im Folgenden beginnend mit Brasilien von schwacher zu starker Laizität aufsteigend die religionspolitischen Dynamiken des Laizitätsanspruchs sowie der Religionsfreiheit skizzieren und auswerten. Welche Strategien religiöser und staatlicher Akteure lassen sich beobachten? Welche Besonderheiten lassen sich für protestantische Strategien feststellen (Huaco 2018; Cruz Esquivel 2018; Panotto 2019a; 2019b)?

8.2.1 Brasilien

Brasilien ist insofern ein interessanter Fall, als die Laizität des Staates zwar *de jure* behauptet wird, aber kaum bestehen kann gegen die religiös-politischen Strategien der Katholischen Kirche und seit Mitte der 1980er Jahre vor allem der Akteure der protestantischen Formationen MANAGEMENT und GESETZ. Insbesondere im Blick auf die nicht-katholischen Akteure erweist sich die mit der Laizität des Staates einhergehende Religionsfreiheit als eine ideale Bedingung, um nicht nur *privatim* religiös, sondern auch in der Öffentlichkeit politisch aktiv zu werden. Dazu kommt, dass der brasilianische Protestantismus, insbesondere Pfingst- und Neopfingstkirchen, nicht von Missionaren beherrscht wurde und deshalb sehr viel organischer über die lokale Ebene in die

regionale und von dort in die nationale Politik hineinwachsen konnte. Dazu kommt das starke Entgegenkommen des Staates gegenüber religiösen Akteuren insbesondere unter der Regierung des Partido dos Trabalhadores (was nicht allzu sehr wundert, wenn man sich die Wurzeln dieser Partei in den Basisgemeinden der Theologie der Befreiung ins Gedächtnis ruft). All dies hat dazu geführt, dass die schwache Laizität des Staates, kombiniert mit Religionsfreiheit, sich vor allem als Freiheit für religiöse Akteure ausgewirkt hat, politisch aktiv zu werden. Das Arrangement läuft somit vor allem darauf hinaus, Übergriffe des Staates auf die freie Ausübung religiöser Praxis zu verhindern. Umgekehrt wird die Freiheit von religiösen Akteuren unter anderem dazu genutzt, sich zu bereichern und durch politische Öffentlichkeitsarbeit in den Kirchen, Parteigründungen und Medienmacht die mehr postulierte als real existierende Trennwand zwischen Staat und Kirche ihrerseits im eigenen Interesse zu durchlöchern.

Die entscheidende Besonderheit Brasiliens liegt darin, dass protestantische Akteure es geschafft haben, über die Nutzung der Spielräume religiöser Toleranz und nachlässig durchgeführter staatlicher Laizität die staatliche Gestaltung des Gemeinwesens religiös mindestens stark zu beeinflussen; in ihrem Interesse also die Laizität des Staates wieder einzuschränken. Beispielsweise sollen demokratisch legitimierte neue Familienkonzepte für sexuelle Minderheiten durch ein religiöses Familienkonzept unmöglich gemacht werden. Während also eine andere gesellschaftliche Minderheit mit der gleichgeschlechtlichen Ehe ein eigenes Familienkonzept *für sich* vorschlägt (ohne damit andere Konzepte zu verhindern!), nutzen die religiösen Rechten ihre politische Position, um ihr eigenes Familienkonzept auf die gesamte Gesellschaft zu oktroyieren – eine fundamentalistische Praxis.¹

Anders als bei der spezifisch protestantischen Unterhöhlung von Laizität durch Nutzung der Religionsfreiheit in Brasilien ist schwache Laizität in den meisten anderen Ländern des Kontinents vor allem auf eine starke Stellung der Katholischen Kirche zurückzuführen.

8.2.2 Schwache Laizität: Costa Rica, Paraguay, Argentinien, Chile, Peru, Kolumbien

Costa Rica pflegt den Katholizismus weiterhin als Staatsreligion. Nach dem Unabhängigkeitskrieg der zentralamerikanischen Provinzen, der für Costa Rica im Wesentlichen kampflos ablief, und nach Costa Ricas Ausscheiden aus der Zentralamerikanischen Konföderation 1838 blieb die Katholische Kirche in den kostarikanischen Verfassungen weiterhin Trägerin der Staatsreligion. Der Staat subventioniert unter anderem die Klerikerbesoldung und das kirchliche Bauwesen mit weitgehenden Steuerprivilegien. Zudem ist die Katholische Kirche nicht wie die Protestanten als religiöse Assoziation registriert, sondern hat einen besonderen Status.²

1 Zur Definition von Fundamentalismus als Absolutsetzung des Eigenen plus dessen Oktroyierung auf Mitmenschen siehe Schäfer 2008, 18ff.

2 Sehr instruktiv zur aktuellen Lage: Fuentes Belgrave 2019; 2021.

In *Paraguay* war die Katholische Kirche bis zur neuen Verfassung 1992 nach der langen Diktatur Stroessners noch Staatsreligion. Eine starke Position in politischen Fragen hat sie auch in der neuen, laizistischen Verfassungswirklichkeit behalten.

Der Fall *Argentinien* ist ähnlich gelagert. Seit der Verfassung 1853 ist die Katholische Kirche staatlich anerkannt. Das blieb so bis heute. Allerdings haben auch säkulare Bewegungen historisch einiges Gewicht in Argentinien: es wären der Peronismus zu nennen, die Arbeiterbewegung und in der urbanen Mittelschicht die Psychoanalyse. Dazu kommt eine rasche kulturelle Modernisierung der argentinischen Gesellschaft im neuen Jahrtausend. Daraus entstanden verschiedenste Brüche und Widersprüche zwischen dem gesellschaftlichen Leben und der Gesetzgebung auf der einen Seite sowie, auf der anderen Seite, den katholischen Gestaltungsansprüchen und der staatlichen Finanzierung kirchlicher Aktivitäten (z.B. Caritas und konfessionelle Schulen). Diese Lage ist für politische Präntentionen protestantischer Akteure nicht günstig.

In *Nicaragua* kann man einen dauerhaften, wenn auch nicht konstitutionell abgesicherten Einfluss der Katholischen Kirche beobachten. Im Nachgang zum ersten Aufstand der *Criollos* gegen das Kolonialsystem gelang es den Konservativen 1826, in der neuen Verfassung die Katholische Kirche als Staatsreligion zu verankern. Dies wurde 1858 bestätigt und mit einem Konkordat und Patronat besiegelt. Landkonflikte zwischen wirtschaftsliberalen Großgrundbesitzern und der Katholischen Kirche liefen im Hintergrund der liberalen Revolution unter José Santos Zelaya. In der liberalen Verfassung von 1893 – »*La Libérrima*« – wird Gesetzgebung aus religiöser Raison verboten, freie Religionsausübung proklamiert, der Bürgerschaftsstatus vom religiösen Bekenntnis gelöst und eine laizistische Erziehung etabliert. Die verfassungsmäßige Trennung von Kirche und Staat wurde seither auch nach der Absetzung von Zelaya durch eine US-amerikanische Intervention nicht mehr geändert. Unter der Herrschaft der Somoza-Dynastie (1934 bis 1979) hat die Katholische Kirche allerdings durch Legitimation der Diktatur informell eine starke Position erlangt. Durch die Dynamiken der sandinistischen Revolution (1979 bis 1990) kam es zunächst zu einer Spaltung in der Katholischen Kirche. Die Befreiungstheologen und Basisgemeinden kooperierten mit der Regierung, der Erzbischof Obando y Bravo mit den US-Amerikanern und den Terroristen der sogenannten Contra. Nach Wiedererlangung der Präsidentschaft durch den Sandinisten Daniel Ortega 2006 versuchte dieser, die katholische Hierarchie über den Ex-Erzbischof Obando zu kooptieren. Mit dem korrupten Erzbischof ist ihm dies gelungen, mit der Bischofskonferenz als Ganzer nicht. Dagegen hatte Ortega Erfolg mit der Kooptation einiger führender Akteure der Formationen MANAGEMENT und GESETZ – weniger allerdings mit den linken Akteuren der Formation REICH GOTTES. Aktuell, bei den seit April 2018 anhaltenden Protesten, hat sich die katholische Bischofskonferenz in scharfer Opposition zur Regierung formiert und führt die Demonstrationen an. Die ehemals Ortega-treuen Protestanten halten sich im Kirchenraum auf und entdecken wieder die Hoffnung auf das Jenseits. Indes entwirft die Gattin des Präsidenten, Rosario Murillo, immer neue esoterische Symbole und Verse, um die Opposition zu bannen; und ganz erstaunlicherweise wurde der US-amerikanische Fundamentalist Drollinger von den Capitol Ministries, Washington, zu einer Ansprache anlässlich des 40. Jubiläums der sandinistischen Revolution eingeflogen. Zwar besagt der verfassungsmäßige Status immer noch, dass der Staat keine offizielle Religion hat. Ein Laizismus der staatlichen

Organe und Prozesse ist damit allerdings keineswegs etabliert. In Nicaragua spielen religiöse Diskurse und Praktiken in der Politik eine wichtige Rolle von Seiten aller Beteiligten.

Die Trennung von Kirche und Staat in *Chile* wurde 1925 in der Verfassung festgeschrieben. Nichtsdestoweniger behielt die Katholische Kirche bedeutenden Einfluss und konnte eine starke Christdemokratische Partei hervorbringen. Unter der Diktatur Augusto Pinochets rückte 1975 der überraschende Besuch des Diktators in einem Te Deum der Catedral Pentecostal Jotabeche die Pfingstkirchen als neue Legitimationsinstanz politischer Macht ins Licht der Öffentlichkeit. In der Demokratie (seit 1990) wurde der Besuch neu gewählter Präsidenten in katholischen und pfingstlichen Te Deum-Veranstaltungen zur Normalität. 1999 wurde mit dem Gesetz über Kirchen und religiöse Organisationen (*Iglesias y Organizaciones Religiosas*) die religiöse Diversität festgeschrieben. Im Urteil von Cruz Esquivel (2018, 316)³ ist die Konsequenz dieses Gesetzes in Chile nicht so sehr das Vorantreiben staatlicher Laizität als vielmehr eine »Plurikonfessionalisierung« (*pluriconfesionalización*) des Staates. Mit einer weiteren Zunahme des Einflusses nicht-katholischer Akteure auf die Politik kann also gerechnet werden.

In *Peru* wurden seit 1915 nicht-katholische Organisationen toleriert; aber erst mit der Verfassung von 1979 wurde die Trennung von Kirche und Staat proklamiert. Das wurde in der Verfassung von 1993 unter Präsident Fujimori nicht geändert, genauso wenig wie der Bezug auf den »allmächtigen Gott« in der Präambel und die Festschreibung der Möglichkeit von Kooperationen zwischen Staat und Kirchen. In Peru hat die Tolerierung des Protestantismus zu einer soliden Basis von Historischen und evangelikalischen Kirchen geführt, von denen viele von einem repräsentativen Kirchenrat (Concilio Nacional Evangélico del Perú, CONEP) repräsentiert werden. CONEP engagiert sich auch in Menschenrechtsfragen und in der Wahrheitskommission, die ab 2001 den internen Krieg gegen den Sendero Luminoso aufarbeitete.⁴ Die jungen, nationalen Leiter der Kirchen standen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts zum großen Teil der aus dem Marxismus kommenden Amerikanischen Revolutionären Volksallianz (Alianza Popular Revolucionaria Americana, APRA) nahe (Amat y León und Pérez Guadalupe 2018; siehe auch Barrera Rivera 2006; 2018). Zudem entwickelte sich eine evangelikal-sozialistische Studentenbewegung, ähnlich wie in Brasilien in den 1950ern. Alberto Fujimori wurde 1990, obgleich einer säkularen Partei angehörig, mit starker Unterstützung von Protestanten ins Präsidentenamt gewählt, und neun seiner protestantischen Helfer schafften es als Abgeordnete ins Parlament. Neopfingstler begannen ihre Arbeit erst in den 1990ern und waren in diesen Prozessen nicht verankert. Mittlerweile ist es ihnen allerdings gelungen, eine starke religiöse Rechte aus einer Kombination aus den Formationen MANAGEMENT und GESETZ zu schmieden, die als Hindernis für eine Konsolidierung staatlicher Laizität eingeschätzt wird (Huaco 2018, 310). Bei diesen neuen Entwicklungen sehen wir eine strukturell ähnliche Logik wie in Brasilien: Nutzung der Religionsfreiheit zum Unterlaufen von Laizität.

3 Zum religiös-politisch Kontext in Chile siehe Mansilla und Orellana 2019; Mansilla 2021.

4 Der von der maoistischen Guerilla »Leuchtender Pfad« geführte Aufstand dauerte von 1980 bis in die 1990er Jahre. Er war auf die indigene Provinz Ayacucho konzentriert und verband maoistische Ideologie mit indigenen Interessen.

Kolumbien zeigt oberflächlich ein ähnliches Bild. Die Verfassung von 1886 etablierte die »*Religión Católica, Apostólica, Romana*« als Staatsreligion, die vom Staat zu schützen sei. Das hielt sich bis zur Verfassung von 1991 und trug unter anderem zu schlechten Missionsbedingungen für den Protestantismus und zu dessen niedrigem Bevölkerungsanteil bei. Eben dies verhinderte die Herausbildung einer starken protestantischen Basis in der Gesellschaft. Zugleich aber ist religiöser Diskurs in der Politik durch das Fehlen von Laizität des Staates und durch die politischen Aktionen der Katholischen Kirche in Kolumbien eine Selbstverständlichkeit. Seit 1991 sind Staat und Kirche zwar rechtlich voneinander geschieden, und der Staat ist zur Neutralität gegenüber religiösen Akteuren verpflichtet; eine laizistische Gesellschaft und Politik sind damit allerdings keineswegs garantiert (s. Consejo Superior de la Judicatura 2010, Art. 42, Art. 19). Beispielsweise ist die Religionsausübung zwar freigestellt und die Zivilehe vollständig etabliert; aber die kirchliche Trauung muss von den zivilen Autoritäten als gültige Form der Eheschließung anstelle der zivilen anerkannt werden. Neutralität meint auch nicht, dass Staat und Kirche strikt getrennt seien, sondern dass der Staat nicht bestimmte religiöse Akteure bevorzugen kann. Die neopentekostalen Abgeordneten Viviane Morales Hoyos und Fernando Mendoza brachten unter diesen Rahmenbedingungen bereits in der Legislaturperiode von 1990 bis 1994 ein Gesetz zur Religionsfreiheit (Gesetz 133 von 1994) durch das Parlament (s. Congreso de la República de Colombia 1994; vgl. Quintero Contreras 2018, 8). Dort heißt es in Artikel 2, dass es zwar keine Staatsreligion gäbe, dass der Staat aber dennoch

»nicht atheistisch, agnostisch oder gleichgültig den religiösen Gefühlen der Kolumbianer gegenüber ist. Der Staat schützt die Personen in Bezug auf ihren Glauben sowie auch die Kirchen und religiösen Bekenntnisse und ermöglicht ihre Beteiligung am Erreichen des Gemeinwohls.« (Congreso de la República de Colombia 1994)

Dazu bemüht sich der Staat um harmonische Beziehungen mit den Kirchen. Dieses Gesetz wurde 1997 leicht modifiziert, so dass der Katholizismus etwas stärker privilegiert ist als andere. Mit dem Gesetz von 1994 war endgültig klar: Nicht nur die Katholische Kirche agiert weiterhin im politischen Feld. Es fanden sich auch die sich neu etablierenden neopfingstlichen Kirchen⁵ in einer idealen Arbeitsumgebung: Religionsfreiheit plus habitualisierte und gesetzlich ermöglichte Eingriffserlaubnis in die Politik und das öffentliche Leben für religiöse Organisationen (Velasco Montoya 2018). Insbesondere Megakirchen aus der Formation MANAGEMENT machten sich sofort an die Gründung religiöser Parteien; zunächst den Partido Nacional Cristiano (National Christliche Partei) und das wichtige Movimiento Unión Cristiana (Bewegung christliche Union, MUC). Etablieren sollte sich aber vor allem die Partei Unabhängige Bewegung der absoluten Erneuerung (Movimiento Independiente de Renovación Absoluta, MIRA). Im Zusammenhang mit dem wichtigen Friedensprozess in Kolumbien konnten die rechts-konservativen Präsidenten Álvaro Uribe und Iván Duque auf protestantische Unterstützung

5 Etwa Iglesia Cristiana Ríos de Vida, Casa sobre la Roca (nicht zu verwechseln mit der mexikanischen Gruppierung), Iglesia de Dios Ministerial Jesucristo Internacional, Centro Mundial de Avivamiento, Misión Carismática Internacional oder Lugar de su Presencia – entweder aus pentekostalen Organisationen abgespalten oder Neugründungen.

rechnen; und das »Nein« zum Frieden ging nicht zuletzt auf religiöse Propaganda von Megakirchen zurück (siehe 8.7.2). Auch seitens des Staates scheint der Habitus religiös-politischer Kollusion nicht überwunden zu sein. Der Staat unterstützt sowohl protestantische Missionsveranstaltungen als auch die Positionierung katholischer Monumente in den Städten. Wenn man so will, wird in Kolumbien heute ein Kontrastprogramm zum mexikanischen Modell gefahren.

8.2.3 Guatemala

Die lange (wirtschafts-)liberale Geschichte des Landes hat ein gesellschaftliches Bewusstsein für die Laizität des Staates – bei gleichzeitig starker Alltagsreligiosität – entstehen lassen, das auch durch die Privilegierung der Katholischen Kirche unter den Militärdiktaturen seit der Verfassung von 1956 nicht vollkommen beseitigt wurde. Aufseiten des Protestantismus entspricht dem eine weitgehende Abstinenz von der Politik bis in die 1970er Jahre. Erschüttert wurde das gesamte Arrangements durch die sozialen Folgen des Erdbebens von 1976 sowie vor allem durch die Aufstände und den *Counter insurgency*-Krieg zwischen Ende der 1970er bis kurz vor Ende der 1980er Jahre. Auf der einen Seite politisierte sich die Katholische Kirche durch Eintreten für die Menschenrechte als Opposition. Vor allem aber spülte die Diktatur des Neopfingstlers Rios Montt Akteure der Formation MANAGEMENT in die Politik und ließ sogar theokratische Ambitionen entstehen, die von einigen dieser Akteure noch in den 1990er Jahren ernsthaft verfolgt werden.

Im Gegensatz zu derartigen Tendenzen wurde in der Verfassung von 1985 in liberaler Tradition Religionsfreiheit ausgerufen, allerdings mit Privilegien für die Katholische Kirche. Wichtig für die Akteure der MANAGEMENT und GESETZ-Formationen ist allerdings die ausdrückliche Erlaubnis von religiösen Veranstaltungen außerhalb von Kirchenräumen sowie von religiös-politischen Aktivitäten.

Das neue Arrangement in Guatemala sichert zwar eine funktionale, faktische Laizität des Staates und ist politisch relativ stabil. Eine explizite konstitutionelle oder gesetzliche Absicherung dieses Zustandes gibt es freilich nicht. Akteure der Formation MANAGEMENT inszenieren publizistisches Trommelfeuer durch Medienmacht, bringen allerdings weder schlagkräftige politische Parteien noch fraktionsähnliche Parlamentariergruppen in Stellung. Dennoch leidet die Laizität des Staates in Guatemala unter einer besonderen Schwäche, die auf den ersten Blick nicht relevant zu sein scheint: dem neoliberalen Staat, der aufgrund seiner Ideologie die sozialen Notlagen der Bevölkerung nicht adressiert. Folglich nutzen religiöse Akteure neben ihrer Medienmacht und Bildungsangeboten auch karitative Programme – substitutiv und teilweise mit dem Staat koordiniert – als politische Operatoren, um die Trennung von Kirche und Staat zu untergraben. Durch die schleichende Abhängigkeit des Staates von der religiösen Sozialarbeit steigt zwar nicht der nominelle politische Einfluss der religiösen Akteure, ihr faktisches politisches Gewicht allerdings schon.

8.2.4 Relativ starke Laizität: Venezuela, Ecuador, Bolivien, Uruguay

In *Venezuela* begannen die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche mit der Teilung des von Simon Bolívar geschaffenen Gran Colombia. Die anti-bolivarische Oligarchie hat versucht, die kolonialen Privilegien der Katholischen Kirche dadurch einzuschränken, dass ihr religiöses Monopol in der Verfassung von 1830 nicht erwähnt wurde. Die Kirche unterstützte 1831 einen Militärputsch, der allerdings scheiterte. Als Folge dieser Ereignisse wurde 1834 die Religionsfreiheit ausgerufen. Dies geschah nicht nur, um die Katholische Kirche zu bändigen, sondern auch, um Einwanderung insbesondere aus Europa zu fördern. Dieser Impuls hatte wiederum wichtige Effekte auf die Entstehung der protestantischen Bewegung mit reduziertem Einfluss aus den USA. Nach den üblichen Kämpfen mit den Konservativen hat der liberale Präsident Antonio Guzmán Blanco unter anderem als eine Reaktion auf die Unfehlbarkeitsanmaßung der Katholischen Kirche (Vaticanum I, 1871) 1874 mit der Schließung und Konfiskation katholischer Einrichtungen reagiert. Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurden unter konservativen Regierungen verschiedene Privilegien wiederhergestellt. Präsident Rómulo Betancourt unterzeichnete 1964 ein Konkordat mit Rom, das dem Staat Mitsprache bei Bischofsberufungen einräumt und im Gegenzug die staatliche Finanzierung katholischer Schulen und Wohltätigkeit festschreibt. Verfassungsrechtlich wurde die Religionsfreiheit unter Präsident Hugo Chávez mit der neuen Verfassung von 1999 bestätigt, was unter anderem die Aufgeschlossenheit der Regierung gegenüber Protestanten und deren Spannungen mit der Katholischen Kirche anzeigt. Zudem schwingt bis heute das Interesse in der bolivariischen Politik mit, die protestantischen Kirchen als weitgehend dezentrale Basisorganisationen in die Volksorganisation von unten einzubinden. Der Artikel 59 der Verfassung garantiert mit der Religionsfreiheit auch das Recht auf öffentliche Proklamation des Glaubens (nicht, wie in Mexiko, nur im Kirchenraum) sowie das Recht der Eltern auf religiöse Kindererziehung. Beschränkt wird die Freiheit darin, dass der Glaube nicht als Vorwand dienen darf, um Gesetze zu unterlaufen (Asamblea Nacional Constituyente 2000).

Die liberale Trennung von Staat und Kirche wurde in *Ecuador* zunächst 1895 ausgerufen und nach einer kurzen konservativen Phase 1906 festgeschrieben. Neben den üblichen Reformen wie der Säkularisierung des Zivilregisters wurde eine laizistische, öffentliche und kostenlose Schulbildung garantiert, die unseres Erachtens auch in Mexiko als eine starke Stütze wahrer Laizität des Staates fungiert. Gleichwohl sollte die Katholische Kirche noch besonderen Einfluss behalten. Entscheidende Neuerungen erfuhr die Verfassung 2008. Der Staat wurde nicht nur auf Laizität, Rechtsstaatlichkeit, soziale Gerechtigkeit und Demokratie festgelegt (Art. 1); auch die Präambel enthält wichtige Neuerungen. Zwar wird der Name Gottes angerufen, aber auch die andine Pacha Mama und verschiedene Formen von Religiosität werden angesprochen sowie an die Befreiungskämpfe erinnert. Die Katholische Kirche sowie nicht-katholische Kirchen werden nicht erwähnt. Vor allem aber wird als Staatsziel eine neue Form des bürgerlichen Zusammenlebens nach der Maßgabe der indigenen Ethik des »*Buen Vivir*« festgelegt. Mit anderen Worten: Die religiöse Diversität wird – durch die fehlende Nennung konkreter Akteure – auf die Faktizität der religiös aktiven Organisationen bezogen; und religiöse oder auch laizistische Programmatiken werden durch eine explizite Festlegung auf

eine ethische Konzeption verdrängt. Der implizite oder auch explizite Anspruch religiöser Akteure, die Verfassungswirklichkeit mit religiösen Werten zu realisieren, wird also mit expliziten ethischen Werten konterkariert. Laizität ist somit nicht formal durchgeführt als Nicht-Religiosität des Staates, sondern wird material in Gestalt einer vom Staat propagierten inklusiven Wertethik. Diese Konstruktion setzt etwaigen exklusiven Legitimitätsansprüchen religiöser Akteure im Blick auf »christliche Werte« einen staatlichen Wertediskurs entgegen.

In der Verfassung *Boliviens* vom Februar 2009, verabschiedet unter der Regierung Evo Morales, wurde die Trennung von Staat und Religionen auf eine für Lateinamerika neue Weise festgeschrieben. Eine bemerkenswerte narrative Präambel nimmt Bezug auf die präkolumbische Geschichte, auf Demokratie und Gerechtigkeit sowie das Zurücklassen des neoliberalen Staates, nicht aber auf Kirchen. Christliche Kirchen und indigene Religionen bzw. Weltanschauungen werden einander vollkommen gleichgestellt. Der Staat garantiert für alle Akteure Religionsfreiheit, die unabhängig von jeglicher Religion erklärt wird (Art. 4). Er garantiert des Weiteren Meinungsfreiheit (Art. 21, 3); verbietet religiöse Diskriminierung (14. II); unterstellt religiöse Schulen staatlichen Vorgaben (Art. 87); und erlaubt politische Ämter für religiöse Funktionsträger erst ab dem dritten Monat nach Niederlegung des religiösen Amtes (Art. 238, 5) – verbietet aber nicht generell die Ausübung politischer Ämter durch ehemalige religiöse Amtsträger. Kürzlich sind die Regelungen der Verfassung in einem Gesetz über »Religionsfreiheit, religiöse Organisationen und spirituelle Glaubensweisen« (Asamblea Legislativa Plurinacional Bolivia [Morales] 2019) weiter ausgeführt worden. Eine Besonderheit dieses Gesetzes ist die Tatsache, dass religiöse Organisationen Einkommen und Spenden aus dem In- und Ausland versteuern müssen sowie gegenüber staatlichen Stellen Rechenschaft über ihre Aktivitäten ablegen müssen. Dazu wird Gemeinnützigkeit im Detail reguliert. Mit diesem Zugriff auf das Finanzgebaren religiöser Organisationen ist ein entscheidender Schritt für eine wirksame Trennung von Staat und Kirche getan und einer Entwicklung wie der brasilianischen ein Riegel vorgeschoben.

Uruguay etablierte 1919 Religionsfreiheit sowie die Trennung von Staat und Kirche, und das Land bleibt dabei. Ein starker, französisch geprägter Laizismus gepaart mit Antiklerikalismus sowie eine kraftvolle sozialistische Bewegung ließen hier die Säkularität geradezu zur Staatsraison werden. Hilfen für religiöse Organisationen gibt es nicht, ebenso wenig wie Militärseelsorge. Damit ist das Land ebenso säkular wie Mexiko, vielleicht mit den Unterschieden, dass der mexikanische Laizismus in den Kämpfen der mexikanischen Revolution gehärtet wurde und dass in Mexiko eine intensive Volksreligiosität im Alltag verbreitet ist. Trotz allem setzen auch in Uruguay Debatten über religiöse Symbole im öffentlichen Raum und Ähnliches ein (vgl. dazu Scuro 2018; 2021).

8.2.5 Mexiko

Die von der Gruppe um Benito Juárez eingeführten und 1873 in der Verfassung festgeschriebenen strikten laizistischen Regelungen wurden durch die Revolutionsregierung in der Verfassung teils noch weiter verschärft. Über die üblichen liberalen Reformmaßnahmen hinaus war es in Mexiko bis gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts religiösen Akteuren – also insbesondere der Katholischen Kirche und ihren Funktions-

trägern – verboten, politische Meinungen überhaupt zu äußern; die religiösen Orden wurden verboten und Klöster aufgelöst (bis auf eine Ausnahme); die Kirchengüter inklusive Krankenhäusern und Wohltätigkeitseinrichtungen wurden verstaatlicht; wirtschaftliche Aktivitäten wurden religiösen Organisationen verboten; der Status einer juristischen Person wurde ihnen aberkannt; Religionsunterricht in öffentlichen Schulen wurde abgeschafft; religiöse Feiern außerhalb von Kirchengebäuden wurden verboten; Staatsdiener durften nicht in dieser Funktion an religiösen Feiern teilnehmen; religiös ausgewiesene politische Parteien wurden ebenfalls verboten; die diplomatischen Beziehungen zum Vatikanstaat sind unterbrochen worden; und neben der Katholischen Kirche durften andere Anbieter auftreten (unter den oben genannten Restriktionen). Wohlgemerkt, religiöse Aktivitäten als solche wurden nicht verboten und wurden nicht verfolgt. Allerdings wurden religiösen Akteuren jegliche Möglichkeiten genommen, politisch aktiv zu werden und sich auf etwas anderes als auf Alltagsreligiosität und religiöse Rituale zu konzentrieren. Zudem setzte die mexikanische Revolution mit ihrem Programm der Integration indigener und europäisch geprägter Kultur eigene starke Impulse. Eine kritische Verarbeitung der kolonialen Vergangenheit und die Vision einer modernistischen mestizischen Kultur *sui generis*, repräsentiert durch den revolutionären Staat und die hegemoniale Partei (PRI), trugen gelegentlich quasi-religiöse Züge – wenn man etwa die Bilder Diego Riveras im Nationalpalast als programmatische Darstellungen liest. Es kann also nicht verwundern, wenn religiöse Praxis in der politischen Öffentlichkeit so gut wie keine Rolle gespielt hat.

Das änderte sich 1992 mit einem Gesetz und späteren Verfassungsänderungen, die religiösen Organisationen den Status juristischer Personen wieder zuerkennen, in geringem Maße wirtschaftliches Eigentum erlauben und in engen Grenzen politische Äußerungen gestatten. Während diese Änderungen einerseits eine Verflechtung politischer und wirtschaftlicher Eliten mit religiösen (den katholischen Bischöfen) intendierten, schufen sie ebenfalls Raum für protestantische Missionsaktivitäten und politische Vorstöße wie der Gründung der religiösen Partei Partido Encuentro Social. Trotz gewisser Tendenzen zur religiösen Einflussnahme auf Politik bleibt in Mexiko allerdings die Religionsfreiheit der laizistischen Trennung von Staat und Kirchen strikt untergeordnet. Das hat sich auch mit dem Präsidenten López Obrador nicht geändert. Religionsfreiheit als einen Operator für religiös-politischen Einfluss zu instrumentalisieren, ist in Mexiko sehr viel schwieriger als in anderen Ländern.

8.2.6 Laizistische Gesellschaft: Mexiko im Vergleich

Die Gesamtlage des Protestantismus in Mexiko unterscheidet sich in verschiedenen Aspekten stark von der in Guatemala, Brasilien und anderen Ländern des Subkontinents. Die mit der liberalen Gesetzgebung im 19. Jahrhundert eingeführte Religionsfreiheit machte eine mehr oder weniger ungehinderte Arbeit des Protestantismus in den drei Ländern erst möglich. In Mexiko wurde die Religionsfreiheit allerdings durch einen antikerikalen Laizismus im Blick auf die Trennung von Religion und Staat beziehungsweise Politik deutlich eingegrenzt, insbesondere durch das Verbot für religiöse Repräsentanten, sich in politischen Angelegenheiten zu äußern. Dies lief auch auf einen deutlich geringeren politischen und gesellschaftlichen Einfluss des Protestantismus hinaus.

Auch in Guatemala haben liberale Regierungen Religionsfreiheit praktiziert und damit den protestantischen Missionen gesellschaftlichen Spielraum verschafft. Sie schränkten sie allerdings nicht antiklerikal ein, so dass kirchliche Äußerungen zu öffentlichen und im engeren Sinne politischen Angelegenheiten durchaus möglich waren. Die presbyterianische Mission Ende des 19. Jahrhunderts richtete sich etwa mit einem explizit liberalen Programm an Unternehmer und Honoratioren (vgl. Schäfer 1992a, 157ff.). In Brasilien war der Weg protestantischer, und nicht zuletzt pfingstlicher, Kirchen in die Politik noch direkter, da politisches Engagement von Pastoren nicht einmal durch Missionare behindert wurde und das politische System seit den 1980er Jahren die Formierung einer konservativ-protestantischen Gruppierung im Parlament zuließ.

Ein weiterer Faktor, der zu den Unterschieden beiträgt, ist die soziale Lage der Protestanten. Es hat in Mexiko weder eine Diffusion der neopfingstlichen Religiosität in die Oberschicht gegeben, wie dies in Guatemala aufgrund des Krieges und der Diktatur Rios Montts der Fall war; noch konnten sich religiöse Organisationen zu mächtigen Wirtschaftsunternehmen entwickeln, wie dies in Guatemala und vor allem in Brasilien der Fall ist. Demzufolge ist der Neopentekostalismus in Mexiko auch im Hinblick auf religiösen Stil – *Prosperity, Spiritual Warfare*, management tools usw. – deutlich weniger profiliert als andernorts. Selbst im Blick auf Tijuana an der Nordgrenze, der Ursprungsstadt des neopentekostalen Partido Encuentro Social, spricht der Historiker und Religionspezialist an der Universität von Baja California in Tijuana, Ramiro Jaimes, von wenig ausgeprägtem Neopentekostalismus und diffusen Grenzen zwischen unterschiedlichen religiösen Stilen im Protestantismus.

Die genannten Umstände bedingen einen dritten Faktor. Der eingeschränkte Missionserfolg, die niedrige durchschnittliche Klassenlage, der geringe gesellschaftliche Einfluss – durch Verbot von Mediennutzung (außer Druckschriften), Verbot öffentlicher Veranstaltungen (außer mit schwer zu erwirkender Sondergenehmigung), damit Einschränkung der Evangelisierungsmöglichkeiten, Verbot der Äußerung zu öffentlichen Debatten usw. – führten in Mexiko zu einer Konzentration der Protestanten auf religiöse Fragen im engeren Sinne.

Dementsprechend könnte man einen umso stärkeren Differenzierungsdruck in religiöser Hinsicht, also sehr spezifisch im religiösen Feld, erwarten. Wenn die Distinktion am Markt schon nicht über Profilierung in öffentlichen Debatten erfolgen kann, dann doch wenigstens durch religiöse Alleinstellungsmerkmale! Das mag hier und da der Fall sein und zur Abspaltung von Gruppierungen aus etablierten Organisationen geführt haben. Nichts deutet aber darauf hin, dass der mexikanische Protestantismus in sich durch religiöse Merkmale stärker differenziert wäre, als dies in anderen Ländern der Fall ist. Im Vergleich zu Guatemala etwa ist eher eine schwächere Differenzierung zu beobachten. Dies mag auch daran liegen, dass, wie bereits erwähnt, das religiöse Feld in Mexiko immer noch sehr stark von der katholischen Hierarchie und Volksreligiosität bestimmt ist. Besonders Letztere adressiert erfolgreich die Nöte des Alltags und bedient somit eine religiöse Nachfrage, die in anderen Ländern wie etwa Peru, El Salvador, Honduras oder eben Guatemala viel stärker von Protestanten adressiert wird. Das religiöse Feld in Mexiko ist somit von einer zentralen Spannung zwischen Katholizismus auf der einen Seite und seinen Konkurrenten auf der anderen Seite bestimmt.

Die Konzentration auf einen gemeinsamen Gegner ist der inneren Differenzierung des Protestantismus nicht förderlich.

Der Vergleich legt somit nahe, dass die Eingrenzung von Religionsfreiheit durch einen antiklerikalen und trennungsorientierten Laizismus⁶ die Konkurrenz im religiösen Feld intensiviert, ohne das politische Feld zu kompromittieren. Religionsfreiheit, nicht-laizistisch interpretiert, kann hingegen zu einer religionspolitischen Waffe geschmiedet werden.

8.2.7 Protestantische Strategien: Religionsfreiheit gegen Laizismus

Die in Lateinamerika aktuell zu beobachtende Zunahme religiösen Einflusses auf die Politik seitens protestantischer Akteure geht – neben anderen Faktoren – auch auf das delikate Verhältnis von (de-facto) Laizität und Religionsfreiheit zurück. Es eröffnet sich ein weites Feld von Möglichkeiten des strategischen Ge- und Missbrauchs der entsprechenden rechtlichen Regelungen.

8.2.7.1 Strategien

Was die Katholische Kirche und ihre historische Hegemonie betrifft, so bedeutet jede Proklamation von Religionsfreiheit und von Laizität des Staates einen Verlust an politischer Macht und eine Zunahme von Konkurrenz im religiösen Feld. Spiegelverkehrt bescheren die Abschaffung des katholischen Staatskirchentums – mit der Folge einer Laizität de facto – und die Etablierung von Religionsfreiheit den Protestanten in Lateinamerika zunächst eine Zunahme von Handlungsmöglichkeiten und Schutz vor staatlichen Eingriffen. In zweiter Linie bietet die Religionsfreiheit die Möglichkeit der Akkumulation von ökonomischem, sozialem, symbolischem und schließlich auch politischem Kapital. Damit wird wiederum die Infragestellung der de-facto-Laizität durch religiös-politischen Aktivismus von Seiten protestantischer Akteure ermöglicht. Dementsprechend lässt sich eine mehrstufige Strategie protestantischer Akteure skizzieren, die meist den Formationen MANAGEMENT und (in geringerem Maße) GESETZ angehören.

1) Im ersten Schritt begrüßen die interessierten protestantischen Akteure Politiken, die zu Religionsfreiheit und Abschaffung von Staatskirchentum führen. Liberale Grundrechte mit einer Trennung von Staat und Kirche schränken zunächst einmal den Einfluss der Katholischen Kirche auf Politik und Gesellschaft ein. In dieser Initialphase kann man sogar mit Laizisten gegen die hegemoniale Katholische Kirche paktieren.

2) Die – auch von Laizisten meist favorisierte – Religionsfreiheit bietet nicht-katholischen Akteuren die Gelegenheit zu geschütztem Praktizieren und Propagieren des eigenen Glaubens. Als Nebeneffekt entsteht religiöser Pluralismus. Dieser bedeutet wiederum für die protestantischen Akteure, dass sie nun auch mit Nicht-Katholiken konkurrieren, wie beispielsweise indigenen oder afroamerikanischen Religionen.

3) Die rechtliche Gleichstellung religiöser Organisationen ist ein wichtiges Detail im Rahmen von Religionsfreiheit, beispielsweise im Blick auf Anerkennung als juristische Person, Steuerbefreiung oder Medienlizenzen. Laizität des Staates und Religions-

6 Vgl. die Laizismus-Typen bei Blancarte Pimentel 2019, 18ff.

freiheit müssen allerdings nicht für alle religiösen Akteure die gleichen Konsequenzen haben. Die Katholische Kirche kann beispielsweise ohne Prüfung als juristische Person anerkannt werden, während protestantische Organisation ein staatliches Examen über sich ergehen lassen müssen. In dieser Phase kommt es also für protestantische Akteure darauf an, eine möglichst weitgehende rechtliche Gleichstellung mit der Katholischen Kirche erreichen, nicht zuletzt im Blick auf das Steuerprivileg. Allerdings kann eine solche Strategie einen unerwünschten Nebeneffekt produzieren, da man die Gleichstellung nicht-christlicher Religionen vor dem Gesetz riskiert. Man verschärft somit den unter 2) schon erwähnten Trend einer uneingeschränkten religiösen Pluralisierung.

4) Mit der rechtlichen Gleichstellung, mit Steuerprivilegien, Besitzrechten an Medien und so weiter sind die objektiven Bedingungen für eine intensiviertere Propagation des eigenen religiösen Programms und sonstiger Interessen gegeben. Durch die Akkumulation von materiellem Kapital und medialer Bekanntheit kann die Präsenz der religiösen Organisation in der Öffentlichkeit und ihre religiös-politische Relevanz in der Öffentlichkeit ausgebaut werden. Die Organisation wird jetzt für wirtschaftliche und politische Entscheidungsgruppen interessant. »Christliche« Managementseminare werden abgehalten; informelle Beziehungen in Wirtschaft und vor allem Politik werden gezielt ausgebaut; ein neopfingstliches *Te Deum* tritt in Konkurrenz zum katholischen und bringt politische Entscheidungsträger zusammen; »christliche« Parteien werden gegründet; Kandidaten für politische Ämter werden aufgestellt; fraktionsähnliche Zusammenschlüsse im Parlament werden geschmiedet; öffentlicher Raum wird mit gigantomanischen Kirchengebäuden (*Templo de Salomão* in São Paulo etc.) und öffentlichen Märschen (Marsch für Jesus) besetzt; und so weiter. Jetzt können die erreichten Machtpositionen genutzt werden, um den erwähnten Nebeneffekt einzudämmen und die rechtliche Stellung von nicht-christlichen Konkurrenten und – idealerweise – auch der Katholischen Kirche zu verschlechtern.

5) Ihr Ziel hat diese Strategie – jedenfalls für die von der *Dominion*-Doktrin inspirierten Akteure – in einer theokratisch legitimierten Regierung. Faktisch geht es um das Besetzen von formellen Herrschaftspositionen wie Präsidentschaft, Kabinettsmitgliedschaft oder Parlamentssitz, um von dort aus der Gesellschaft religiöse Verhaltensregeln per Gesetz zu oktroyieren sowie neoliberale Ökonomie und autoritäre Innenpolitik nicht nur durchzusetzen, sondern auch religiös zu legitimieren. Ein theokratisches Fernziel – wenn nicht lediglich ein Etappenziel – wird in den USA, Guatemala und Brasilien von wichtigen Akteuren durchaus ernsthaft verfolgt: in den Verfassungen religiöse Prinzipien wie die Zehn Gebote als Staatsziel festzuschreiben und die eigenen religiösen Organisationen (aufgrund der »richtigen« Auslegung der Zehn Gebote) mit mehr Privilegien auszustatten als die Katholische Kirche. Indigene und afroamerikanische Religionen wären bei diesem Szenario rechtlich komplett exkludiert. Kurz, das Ziel einer großen Zahl der Akteure aus MANAGEMENT und GESETZ ist es, auf dem Umweg über die zeitweilige Unterstützung von Laizität des Staates und Religionsfreiheit, Laizität und Religionsfreiheit im eigenen Interesse einzuschränken beziehungsweise ganz abzuschaffen.

8.2.7.2 Missbrauch

Über diese strategische Dynamik hinaus lassen sich noch andere Formen identitäts-politischen Missbrauchs von Religionsfreiheit beobachten. Sie kommen in der Regel in den Phasen 4) und 5) zum Einsatz.

Der Begriff der Religionsfreiheit, so Panotto (2019a), wird immer wieder offensiv gegen nicht-religiöse Gruppierungen eingesetzt. Er dient dazu, absolute Geltungsansprüche für die eigenen, partikularen Positionen religiöser Rechter zu operationalisieren. Die Argumentationsfigur verbindet sich oft mit Forderungen nach Zwangsmaßnahmen und Diskriminierung anderer gesellschaftlicher Gruppen. In besonders plakativer Weise trifft dies auf die Diskriminierung von Homosexuellen zu. Es lässt sich allerdings auch in dramatischer Weise bei der Zerstörung afroamerikanischer Kultstätten in Brasilien »im Namen Gottes« und bei der Diffamierung indigener Religion als »satanisch« in Guatemala beobachten. Dazu wird das Argument bemüht, die Praktiken jener Gruppen verletzen die religiösen Gefühle der Gläubigen oder deren Überzeugungen und somit deren freie Ausübung ihrer Religion.

Diese um eigene Gefühle und subjektive Wahrheiten kreisende Argumentationsstrategie wird noch verschärft, wenn *politisch* verursachte und motivierte Handlungen eines politischen Akteurs an einem religiösen Akteur fälschlich als religiöse Verfolgung deklariert werden. Beispielsweise, so Panotto, kann eine religiöse Organisationen die Aufforderung seitens des Staates zur Erfüllung öffentlicher Verpflichtungen – Zahlung von Anliegergebühren, Enteignung von Grundbesitz für Straßenbau etc. – als Zwangsmaßnahme gegen eine religiöse Entität und religiöse Verfolgung deklarieren. Zwar ist religiöse Verfolgung definiert als Verfolgung aufgrund *religiöser* Überzeugungen; sonst wäre der Begriff sinnlos. Dies hält Akteure aus der religiösen Rechten allerdings nicht davon ab, den Begriff auch auf politische Konflikte anzuwenden. In diesem Sinne wurde US-Vizepräsident Pence – selbst der religiösen Rechten zugehörig – im August 2018 in der *Voice of America* mit einem Urteil über die gewaltsamen Auseinandersetzungen in Nicaragua zitiert. Bei den Gewaltakten der nicaraguanischen Regierung gegen Demonstranten, von denen im geringen Umfang auch Priester betroffen waren, insofern sie in der Mobilisierung aktiv waren, sowie bei Propaganda gegen Mitglieder der Bischofskonferenz handle es sich um »religious persecution« (Editorial Desk Voice of America 2018).

Beide Varianten des Missbrauchs von Religionsfreiheit liegen im höheren Interesse der religiösen Rechten. Die eine ermöglicht es, so gut wie jede politische Handlung eines religiösen Akteurs als religiöse Handlung zu deklarieren und somit der juristischen Ahndung zu entziehen. Die andere ermöglicht es, politische Handlungen von politischen Akteuren als (anti-)religiöse Handlungen in Verletzung der Religionsfreiheit zu inkriminieren. Alles in allem ein geradezu paradiesischer Zustand für theokratisch orientierte Akteure.

Eine ähnliche Logik greift, wenn die Religionsfreiheit als Recht auf Verleumdung anderer Akteure missbraucht wird. Panotto berichtet davon, dass ein Repräsentant der pfingstlich-methodistischen Catedral Pentecostal in Chile öffentlich die Bewegung für Integration und Befreiung der Homosexuellen (Movimiento de Integración y Liberación Homosexual, MOVILH) ohne jeglichen Beweis des Missbrauchs von Minderjähri-

gen und der Kinderprostitution bezichtigt hat. Die Catedral Pentecostal versuchte sich gegen eine Klage dadurch zu verwahren, dass sie auf ihr Recht auf freie Meinungsäußerung und Religionsfreiheit als privatrechtliche Entität verwies.

8.2.7.3 Werte

Es bleibt die Frage, wie Akteure der Formation WERTE DES REICHES GOTTES sich im Zusammenhang von Laizität des Staates und Religionsfreiheit verhalten. Selbstverständlich sind diese Akteure für Religionsfreiheit, und zwar im eigenen Interesse wie auch im Interesse anderer religiöser Akteure. Da in der Formation WERTE kein Proselytismus betrieben wird, bedeutet Religionsfreiheit hier nicht den Eintritt von Konkurrenz durch die Hintertür. Vielmehr wird sie vor allem als günstige Handlungsbedingung für den Dienst an der Gesellschaft aufgefasst. Da Dienst und nicht die Herrschaft über Politik die Programmatik dieser Organisationen und Kirchen bestimmt, ist die Laizität des Staates prinzipiell kein Problem. Es geht nicht darum, die Trennung zwischen Staat und Kirche seitens der Kirche zu durchlöchern. Allerdings hat das Maß an Laizität einen gewissen Einfluss auf die Handlungsspielräume. Ist in der Laizitätspraxis Raum für Kooperationen mit kirchlichen Trägern, so müssen die Akteure der Formation WERTE die Kooperationsmöglichkeiten nicht wahrnehmen, können es aber; in jedem Fall aber erlaubt ein solches Setting ein freies Operieren. Wenn, wie in Mexiko, die Handlungsspielräume religiöser Organisationen sehr gering sind, schränkt dies selbst die Arbeit in der Absicht des Dienstes ein. In einem solchen Fall bleibt immer noch die Ausgründung einer säkularen NRO (in Mexiko etwa einer *Asociación Civil*) für die soziale Arbeit einer Kirche.

8.2.7.4 Normatives

Das delicate Verhältnis zwischen Laizität und Religionsfreiheit legt hier noch einige tendenziell normative Beobachtungen nahe.⁷

Religionsfreiheit als Freiheit religiöser Akteure, ihre Religion zu praktizieren, hängt eng zusammen mit der Freiheit anderer gesellschaftlicher Akteure, ebenfalls ihren Überzeugungen gemäß zu leben. Unter der Maßgabe, dass diese Freiheiten dieselbe rechtliche Basis und demokratische Legitimation haben wie die Religionsfreiheit, kann nicht hingenommen werden, dass diese Freiheiten von religiösen Akteuren durch öffentlichen Druck, legitimiert mit religiösen Argumenten, eingeschränkt werden. Der Versuch der Oktroyierung partikularer religiöser Überzeugungen auf nicht- oder unterschiedlich religiöse Akteure kann als fundamentalistische Praxis verstanden werden. Der religiöse Akteur betrachtet die eigene Überzeugung als absolut und exklusiv wahr sowie als bindend für die gesamte Gesellschaft und versucht, sie der Gesellschaft mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln aufzuzwingen. Damit wird Religionsfreiheit insofern unterlaufen, als dass religiöse Pluralität nicht als ein Nebeneinander von unterschiedlichen, aber gleichwertigen Glaubensweisen anerkannt wird. Zugleich wird demokratische Pluralität dadurch unterlaufen, dass die religiöse Wahrheit des fundamentalistischen Akteurs als den Ansichten nicht-religiöser Akteure

7 Die folgenden Überlegungen werden in Auseinandersetzung mit Panotto (2019a) entwickelt.

prinzipiell überlegen und als gesellschaftlich bindend behandelt wird. Genau genommen verliert der religiöse Akteur, der die ihm politisch zuerkannte Religionsfreiheit auf die genannte Weise missbraucht, seine demokratische und seine religiöse Legitimität – und damit, auf die Spitze getrieben, auch sein Recht auf das freie Praktizieren seiner Überzeugungen.

Ein Gesetz über Religionsfreiheit, so Panotto, sollte nicht nur die Verletzlichkeit des religiösen Akteurs durch andere soziale und politische Akteure im Blick haben, sondern vielmehr auch die Verantwortlichkeiten der religiösen Akteure im Verhältnis zu anderen religiösen sowie nicht-religiösen Akteuren. Diese Überlegung mündet in die Figur der Reziprozität von Anerkennung, die den Menschenrechten zugrunde liegt. Zudem ist reziproke Anerkennung oder mindestens Toleranz die Logik im Hintergrund, wenn 2001 in einer mexikanischen Verfassungsänderung ein Verbot *jeglicher* Diskriminierung, *auch* religiöser, ausgesprochen wird. Was die Religionsfreiheit angeht, so verpflichtet die von nicht-religiösen Akteuren in Gestalt von Religionsfreiheit gewährte Anerkennung die religiösen Akteure dazu, dies durch die Anerkennung der grundsätzlichen Legitimität des Standpunktes der nicht-religiösen zu erwidern.

Die Anerkennung des Religiösen durch die von politischen Akteuren (letztlich dem Staat) gewährte Religionsfreiheit eröffnet religiöser Praxis einen sozialen Gestaltungsraum. Religiöse Rationalität wird somit als eine der möglichen, öffentlich relevanten Rationalitäten in einer Gesellschaft anerkannt. In diesem Sinne könnten durchaus ethisch vermittelte religiöse Argumente in Debatten über gesellschaftliche Gestaltungsfragen einfließen; nur eben nicht mit dem öffentlich proklamierten Anspruch auf eine besondere Dignität und eine überlegene Wahrheit. Für religiöse Akteure der Formation WERTE ist all dies weitgehend selbstverständlich. Das heißt aber nicht, dass ihr Dienst an der Gesellschaft vollkommen säkular erfolgt.

8.3 Gottes Wort und die Propheten

Die religiösen Formationen reagieren, wie wir gesehen haben, unterschiedlich auf Probleme sozialer Ungleichheit. In der Formation JENSEITSHOFFNUNG ist eine Strategie des Rückzugs auf lokale Solidarität verbreitet. Die Akteure der Formation WERTE interpretieren soziale Ungleichheit als ein Problem der Verteilungsgerechtigkeit und versuchen, über Sozialarbeit und Protest die gesellschaftlichen Bedingungen zu verändern. Die Akteure der Formationen GESETZ und MANAGEMENT hingegen produzieren Diskurse und Praktiken, die die Mittelschicht stabilisieren und vor allem das Legitimitätsdefizit der neoliberalen Gesellschaftsformation beheben: die *Dominion*-Doktrin, die wir im Zusammenhang mit der Laizitätsproblematik vorrangig thematisiert haben, und die *Prosperity*-Doktrin.

In diesem Unterkapitel werde ich mich den Diskursen widmen, die die politisch relevanten Formationen ins Feld führen. Wir beginnen mit der Usurpation der Position Gottes durch die religiöse Rechte und widmen uns dann dem Diskurs der ökumenisch oder links orientierten Formation WERTE. Allerdings können wir die Diskurse hier nur knapp skizzieren; eine praxeologische Analyse ihres Gebrauchs würde den Rahmen dieses Buches sprengen.

8.3.1 Die Usurpation Gottes: *God Talk*, *Prosperity*, und *Dominion*

Gott kann sich offenbar nicht wehren, wenn er behandelt wird wie eine Kuh. Der Mystiker Meister Eckhart hat bekanntlich darauf aufmerksam gemacht, dass Gott kein Gegenstand ist, der vom menschlichen Denken begriffen werden kann. Sinngemäß stellte er fest, wenn man Gotteserkenntnis wolle, so könne man Gott nicht ansehen wie eine Kuh und keinen Nutzen erwarten, wie man ihn von einer Kuh erwartet (Largier 1993, 195). Nehmen wir mal an, wir könnten einen Einblick in Gottes ewige Ratschlüsse nehmen: Wollte Gott sich gegen *God Talk* wehren, so wahrscheinlich erst einmal gegen das genannte erkenntnistheoretische Grundübel, nämlich die Angewohnheit der Prediger, vorzugeben, Gott ins Hirn schauen zu können – angefangen bei »realistischen« Gottesbeweisen in der Frühscholastik bis hin zum *God Talk* neopentekostaler Experten. Dann würde Gott vermutlich auch protestieren gegen die vielen Eigenschaften, die ihm im Laufe der Geschichte zugeschrieben worden sind, so als wären vorsokratische Warnungen ungehört verhallt. Xenophanes aus Kolophon hat schon ein halbes Jahrhundert vor Christi Geburt darauf aufmerksam gemacht, dass Kühe und Pferde, wenn sie malen könnten, ihre Götter wohl als Kühe und Pferde darstellten (Capelle 1973, 121, 25, fr. 15). Was liegt näher, als dass Kapitalisten Gott als Kapitalisten darstellen und – zum eigenen Lobe – als unversiegbare Quelle des Reichtums für alle, die an ihn glauben? Zur Sicherung des Wohlstandes kann man dann Theokratie heranziehen; und transzendent begründen kann man das Ganze durch »übernatürliches« Wissen.

8.3.1.1 *God-Talk*

Das übernatürliche Wissen präsentiert sich als *God Talk* – Reden aus der Position Gottes. Dessen zentrale Funktion besteht in der Überdeterminierung von politischen und sonstigen gesellschaftlichen Positionen mit einer zweiten Bedeutung.⁸

Manipulation Diese Redeweise inszeniert nach unserer Definition einen unmittelbaren Bezug von erfahrenen Ereignissen oder Diskursen zu transzendenten Faktoren. In der Regel legitimiert der *God Talk* Praktiken und Überzeugungen von religiösen Akteuren unmittelbar: »Gott sagt, will, hat getan... dies oder das« oder adjektivische oder possessive Formulierungen wie »*Godly President*« oder »*God's President*«. Neuerdings wird Donald Trump mit dem biblischen König Cyrus identifiziert; in Mexiko wurde Felipe Calderón mit Mose und Josua gleichgesetzt. Cindy Jacobs treibt es auf die Spitze mit ihrer Show *God Knows*, indem sie den *God Talk* institutionalisiert als Legitimation eben dieses *God Talks*. Paula White wendet sich gegen Kritik an ihrem politischen Engagement mit dem Satz »I don't do politics, I do God« und euphemisiert damit ihr hochpolitisches Handeln im Blick auf das Verbot der Parteienwerbung (Johnson Amendment). Ganz gleich in welchem Format, die unmittelbare affirmative oder auch widersprechende Identifikation von Ereignissen oder Wissensgehalten mit Gott oder dem Teufel erfüllen mindestens zwei ideologische Funktionen. Erstens entheben sie die Akteure der Notwendigkeit, sich mit sozialen Ursachen von sozialen Phänomenen zu beschäftigen

8 Siehe zum *God Talk* auch 8.4.5.2 Fazit, über ein Wahlforum.

(worin sie postmodernem Idealismus ähnelt); man kann also von lästigen Fakten absehen. Zweitens beinhalten sie notwendigerweise einen totalitären Wahrheitsanspruch der Sprecher (die ja Gottes Meinung kennen), auch wenn die Wissensgehalte falsch oder gar gelogen sind. Es geht im *God Talk* nicht um Wahrheit, sondern um Geltung und Durchsetzung. Damit ist er ein exzellentes Mittel für ideologische Beeinflussung von gläubigem (!) Publikum; er appelliert vor allem an das Gefühl und bereits etablierte wertende Dispositionen. Aus diesen Gründen wird er als religiös-politische Strategie zu einem zentralen Problem für jede rationale politische Debatte. Die Manipulation durch *God Talk* kann auf unterschiedliche Weise erfolgen.

Eine sehr direkte und etwas primitive Form – leider in den USA relativ weit verbreitet – ist es, politische Ereignisse ganz direkt mit einer religiösen Bedeutung zu versehen. Der Tod der Supreme Court-Richterin Ruth Bader Ginsburg im September 2020 und die Neubesetzung des Amtes durch Trump, so ein »Prophet«, sei nur der Beginn eines Rachefeldzugs Gottes gegen Abtreibungsbefürworter, und dass Joe Biden und Nancy Pelosi vorsichtig sein sollten, denn Gott werde weiter wüten.⁹

Ein sehr weites Feld ist die Überdeterminierung politischer Ereignisse wie Demonstrationen und Amtseinführungen mit visuellen Symbolen. Sehr weit verbreitet – auch bei der Formation WERTE – und in Zeiten der Videokratie von Bedeutung, wird die ikonische Sprache in zunehmendem Maße zum Mittel religiöser Manipulation, wie in Mexiko untersucht für die Ikonik der Jungfrau von Guadalupe und des Papstes für die konservative PAN (De la Torre Castellanos 2021) sowie für Demonstrationen (Bárceñas 2021). Durch präsentierte visuelle Symbole entsteht eine unmittelbare Identifikation des religiösen Symbols mit bestimmten politischen Inhalten, die allerdings wesentlich interpretationsoffener ist als verbale Überdeterminierung. Die ikonische Überdeterminierung ist deshalb auch kaum mehr als ein Legitimitätspostulat. Die eigentlichen Forderungen und deren Begründung können nur verbal erfolgen. Nur diskursiv kann die Forderung im politischen Prozess kommuniziert werden. Dementsprechend ist bei der ikonischen Überdeterminierung die verbale Auseinandersetzung entscheidend, die dann auf *God Talk* oder auf rationale Argumentation hinausläuft. So läuft beispielsweise religiöse Legitimation für Forderungen, die den allgemeinen Menschenrechten entsprechen oder demokratische Partizipation aller Bürger fordern, schon durch die Inhalte der Forderungen selbst nicht auf Theokratie hinaus, sondern vielmehr auf eine Eingrenzung des Religiösen auf eine partikuläre Legitimationsfunktion.

Bezeichnung und Mobilisierung Der Signifikant »Gott« wird auf eine höchst allgemeine Weise gebraucht und muss von unterschiedlichen religiösen Gläubigen mit spezifischeren Inhalten assoziiert werden. Er lässt sich wie das *Mana* so genannter primitiver Religionen als leerer oder »flottierender Signifikant« (vgl. Levi-Strauss 1989, 39-40) verstehen; das heißt als ein »symbolischer Nullwert«, der die »Notwendigkeit eines supplementären symbolischen Inhalts markiert«. Der Signifikant »Gott« teilt mit dem Konzept des *Mana*, dass er Antinomien des Denkens repräsentieren kann: »Kraft und Tätigkeit; Qualität und Zustand; [...] abstrakt und konkret; allgegenwärtig und lokalisiert.« Die Gläubigen oder die strategischen Nutzer des Signifikanten »Gott« können

9 <https://www.potusshield.com> (Zugegriffen 25.09.2020). Vgl. auch Montgomery 2020.

ihn also mit beliebigen Inhalten assoziieren. Das hat im politischen Diskurs – wie wir noch sehen werden – allerdings dort seine Grenzen, wo von Gegnern dieses Gebrauchs objektive Widersprüche in der Verwendung des Signifikanten aufgezeigt werden.

Zur Mobilisierung eignet sich ein verbreiteter leerer Signifikant auf jeden Fall. So ermöglicht der Bezug auf »Gott« zweierlei. Erstens kann jede und jeder – ganz gleich wie kenntnisfrei – versuchen, irgendwelche Meinungen über Gott und die Welt mit der Aura der Absolutheit zu versehen. Ob dies dann Effekte zeitigt, hängt von den Machtverhältnissen im jeweiligen Feld und im gesellschaftlichen Raum sowie der Position des Sprechers darin ab. Zweitens können Führer mit genügend religiösem Kapital durch »Gott« zunächst einmal eine sehr breite Mobilisierung erzielen und dann den Signifikanten zweckgerichtet spezifizieren, beispielsweise gegen Homosexualität und für die traditionelle Familie. Dieser Funktionszusammenhang von Kooptation macht die Formation GESETZ zu einer institutionell amorphen, aber gut beeinflussbaren und mobilisierbaren Masse von Gruppierungen, die ihre Stimme gern an einen kompetenten Repräsentanten »Gottes« in der Gesellschaft delegieren. Dies sind in Lateinamerika häufig die mit der World Evangelical Alliance verbundenen Evangelischen Allianzen; in den USA sind es eher die bekannten Fernsehprediger und *Court Evangelicals*.

Beachtet man zusätzlich die Tatsache, dass eine große Zahl von Gläubigen der Formationen GESETZ und JENSEITSHOFFNUNG in Lateinamerika sowie auch in den USA in relativ prekären und unsicheren Verhältnissen leben; und beachtet man weiterhin, dass die Experten der Formationen MANAGEMENT und GESETZ ständig Ausschau halten nach potenten Operatoren für die Mobilisierung von Klientel, dann kommt der Begriff des Gesetzes als supplementärer Signifikant in den Blick. Das »Gesetz Gottes« ist für viele Akteure in unübersichtlichen, von Kriminalität geprägten Verhältnissen die letzte (vermeintlich) eindeutige Orientierung und Hoffnung für die Gesellschaft. Dass es bei »Gott« um Gesetz und Ordnung geht, trifft somit die religiöse Nachfrage vieler Menschen. Der Universal-Legitimator »Gott« hat dabei zwei Funktionen. Zum einen bezeichnet er, wie gesagt, die transzendente Verfassung und somit die unverbrüchliche Legitimität und Verlässlichkeit dieses Gesetzes, da Gott eben Gott ist, die höchste Autorität überhaupt. Zum anderen erzeugt der Signifikant »Gott« Universalität. Für Gläubige mit katholischer, protestantischer oder auch indigener Sozialisation – selbst wenn sie nur diffuse Vorstellungen und geringes religiöses Engagement zeigen – ist Gott universal, der Gott aller Menschen, denn sonst wäre er vermutlich nicht Gott. Die Metapher eignet sich folglich dazu, diskursiv Einheit zu konstruieren, was ja bekanntlich aus der Perspektive faktischer Macht eine wichtige Funktion ist.

Bei dieser Form der Mobilisierung durch Überdeterminierung ist der Faktenbezug durch die prekären Lagen der Mobilisierten selbst gegeben. Das ist nicht immer so.

Fakten und Lügen Probleme können auftreten, entweder wenn die Kohärenz der Behauptungen überprüft wird oder wenn die Authentizität der Propheten leidet.

Für das erste Problem, nämlich mangelnde Kohärenz der Behauptungen, greifen wir exemplarisch auf Gedeon Freire de Alencar – einen sehr guten Kenner brasilianischer (Neo-)Pfungstler – zurück (Alencar 2020). Er fragt sich, ob ein ›Taliban Gospel gerade im Entstehen sei und untersucht dazu die religiöse Überdeterminierung bzw. »Mimetisierung« politischer Praxis. Im Zusammenhang mit der Kohärenz stellen sich

einfache Fragen wie diese: Wenn Gott ein Problem mit der Arbeiterpartei hat, warum hat er sie dann zwei Legislaturperioden an die Macht gebracht? Wenn Gott Bolsonaro und mit ihm protestantische Akteure an die Macht gebracht hat, warum hat er dann die Wiederwahl von 37 Mitgliedern der Bancada Evangélica verhindert? Und schließlich müsse man sehen, dass die Elite der Assembleias de Deus und anderer Denominationen sehr unterschiedliche Präsidenten unterstützt habe (Sarney, Cardoso, Lula, Roussef, Temer und Bolsonaro); ein politisch derart inkonsistentes Verhalten ließe sich nur noch durch Nepotismus erklären.

Das zweite Problem ist die Authentizität der Boten. Bei den ständigen Diatriben gegen Sexualität, liegt nichts näher, als auf die entsprechende Praxis der Propheten zu schauen. Selbstverständlich ist das Bild nicht so, wie die Herren es gern hätten. Nach den großen Skandalen in den 1980er und 1990er Jahren um Jimmy Swaggart (Dauergast im Bordell in New Orleans) und Jim Bakker hat es immer wieder kleinere Vorfälle gegeben; bis hin zum großen Fauxpas von Jerry Falwell Junior im Sommer 2020, der Trump einen treuen Gefolgsmann und der religiösen Rechten einen wahrhaften Fundamentalisten kostete (Bailey 2018b).

Die genannten Probleme mit Fakten sind indes nur marginal. Dem entscheidenden Problem des *God Talk* nähern wir uns, wenn wir kurz den irrationalen Faktenbegriff betrachten, der ihm zugrunde liegt (vgl. Schäfer 2008, 127ff.).¹⁰ In einer weiterführenden Interpretation der schottischen *Common Sense*-Philosophie und des Empirismus' von Francis Bacon haben sich die theologischen Vorläufer unserer »Propheten« auf Folgendes geeinigt: Die Bibel ist ein von Gott diktiertes Buch aus objektiven Fakten (naturwissenschaftlich und auch sonst in jeder Hinsicht), und zwar nicht nur, was die Welt betrifft, sondern auch, was Gott betrifft. Man kann also ausgehend von den niedergeschriebenen Fakten in der Bibel per Induktion sogar auf transzendente Tatsachen schließen und dann auch auf Gott selbst. Nur ein Beispiel: Aufgrund dieser Doktrin sind das »Reich der Himmel« bei Matthäus und das »Reich Gottes« bei Lukas zwei unterschiedliche transzendente Entitäten, über deren architektonische Kombination unablässig gestritten wird. Für jede in der historischen Hermeneutik gebildete Exegetin ist mit beiden Begriffen dasselbe gemeint, allerdings mit dem Unterschied, dass die jüdenchristliche Gemeinde des Matthäus sich an den jüdischen Brauch hielt, statt »Gott« zu sagen, die Metapher »Himmel« zu verwenden.

Wenn die Prediger also diesen Begriffsrealismus voraussetzen, werden sie meinen, Gott gewissermaßen ins Hirn schauen zu können, seinen absoluten Willen zu erkennen, persönliche Offenbarungen von ihm zu empfangen, Verträge mit ihm schließen zu können – kurz, sie reden von Gott wie von einem x-beliebigen Objekt, eben »wie von einer Kuh« (wie es Meister Eckhart sagen würde). Das heißt, diese Prediger betrachten es als normal, für die eigenen Meinungen absolute Geltung zu beanspruchen. *God Talk* operiert eben mit absoluten Wahrheitsansprüchen. In einer durch historische Hermeneutik geschulten Theologie ist – im Gegensatz dazu – die Absolutheit Gottes gerade der Grund für (zwischen-)menschliche Relativität. Wahrheitsansprüche sind hier relativ und somit im Dialog zu verantworten. Dieser Kontrast (und meine Erfahrung)

10 Zur Problematik religiös generierter Absolutheit und Relativität von Akteuren vgl. den Religionsbegriff in Schäfer 2004b, 261ff.; 2016b; 2020c.

zeigt meines Erachtens, dass die Experten des *God Talk* – mit seltenen Ausnahmen – zu einem post-säkularen Dialog kaum in der Lage sind.¹¹

Wenn man sich den strategischen Einsatz des *God Talk* vor Augen hält und die Inhalte der Prophezeiungen betrachtet, stellt sich die weitergehende Frage danach, was daran ehrlich ist. Mindestens verwundert es, wenn Pat Robertson 2005 in seiner Fernsehshow behauptet, Gott habe ihm gesagt (!), dass der Präsident Venezuelas von einer Task Force der CIA umgebracht werden müsse, um einen Krieg um das US-amerikanische Öl unter venezolanischem Boden zu vermeiden. Auch fragt man sich, wann und wie Gott es den »Propheten« verraten hat, dass Donald Trump für ihn ein glaubensloses Werkzeug seines Willens sei, so wie es einst zu Zeiten des babylonischen Exils der Perserkönig Cyrus war (nach Aussage des Buches Jesaja). Diese, und Myriaden mehr, sind Behauptungen, deren Haltlosigkeit beim allerersten Eindruck feststeht. Sie werden aber aufgestellt, und zwar mit dem Anspruch auf absolute Geltung, weil göttlich verbürgt. Messen wir dieses Verhalten an seinen eigenen Ansprüchen!

Einer der grundlegenden biblischen Texte, die schon in den Konfirmandenunterricht gehören, ist die Sündenfallgeschichte in Genesis, Kapitel drei. Jede und jeder von den »Aposteln« und »Propheten« – ob Paula White, Silas Malafaia oder Cash Luna – muss diesen Text kennen. Dort wird der Ursprung von zwischenmenschlichem Unrecht und dessen Folgen, also der »Sündenfall«, sehr deutlich gemacht. Man muss schon sehr schlecht lesen können, wenn man es nicht findet. Der biblische Schriftsteller (der so genannte Jahwist) legt der Schlange das entscheidende Motiv in den Mund. Die Schlange verspricht Eva und Adam gottgleiches Wissen und entsprechende Urteilsfähigkeit zu gewinnen: Wenn Ihr von den Früchten am Baum der Erkenntnis esst, so verspricht sie, »werden Eure Augen aufgetan, und Ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist« (Genesis 3,6). Der Mythos redet hier vom instrumentellen Einsatz der Vernunft, um so zu werden wie Gott – also absolut und damit herausgehoben aus den untereinander relativen Menschen – und dessen Fähigkeit zu bekommen, absolute Urteile über Mitmenschen fällen zu können. Es geht in der Geschichte nicht um Sex und ebenso wenig um Ungehorsam oder um Unglaube (in dem Sinne, nicht zur richtigen Verein zu gehören). Es geht um den praktischen Absolutheitsanspruch, insbesondere den religiös begründeten, mit dem sich Menschen absolute Macht über andere anmaßen und verschaffen. Es geht um religiösen und nicht-religiösen Fundamentalismus.

Genau diese Anmaßung ist alltägliche Praxis der »Apostel« und »Propheten« aus den Reihen der religiösen Rechten. Es geht hier nicht um ein theologisches Urteil – obwohl es auch das ist. Es geht hier um die soziologische Beobachtung der Kohärenz einer religiösen Praxis. Sie erweist sich als zutiefst inkohärent im Blick auf den eigenen Anspruch, eine verantwortete biblische Theologie zu vertreten. Sie tut das in hermeneutischer und interpretativer Hinsicht nicht und in historischer Hinsicht ebenso wenig. Kohärent ist diese Praxis allerdings beim instrumentellen Einsatz von Schläue, um ihre

11 An dieser Stelle wäre ich dann auch einmal einer Meinung mit Hobbes. Wenn einer behauptet, aus übernatürlicher Inspiration zu sprechen, so könne man das verstehen als einen »brennenden Wunsch zu sprechen oder eine starke Überzeugung von sich selbst, wofür er keinen natürlichen oder ausreichenden Grund angeben kann.« Man könne sich das anhören, aber glauben müsse man es nicht, denn als Mensch »mag er irren und sogar lügen« (Hobbes [1651] 1996, XXXII 317).

gottgleiche Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit zu behaupten. Und eben dadurch stellen sie unter Beweis, dass sie systematisch die Grundlagen des eigenen Berufs – nämlich Genesis, Kapitel drei – verraten.

Es klingt vielleicht ein wenig hart, ist aber der intellektuellen Redlichkeit in theologischer und in soziologischer Hinsicht geschuldet, die Praxis des *God Talk* als institutionalisierte Lüge zu bezeichnen.

Das klärt nun vielleicht auch ein wenig besser, warum viele Experten der religiösen Rechten in den USA für Donald Trump so viel mehr Sympathie empfinden als für den bewährten Evangelikalen Mike Pence.¹² Neben der Manipulierbarkeit Trumps, die wir bereits erwähnt haben, ist es auch die Habitusaffinität, was das hartnäckige Aufstellen von falschen, unbewiesenen Behauptungen und, ganz schlicht, das Lügen angeht. Ein Unterschied mag darin bestehen, dass Trump seine Hartnäckigkeit beim Lügen aus seinem Narzissmus bezieht; die Prediger bereichern ihren Narzissmus noch durch die Behauptung, Gott selbst habe ihnen die Unwahrheiten eingetrichtert.

Trump weiß das gut für sich zu instrumentalisieren. Dafür sei noch ein Beispiel aus dem religiösen Narrenhaus rund um den Corona-Virus hier angefügt. Die Regierung Trump fördert den fundamentalistischen Prediger Rick Wiles und seine – in der Tat ultrarechte, verschwörungsideologische, antisemitische und am untersten Boulevard orientierte – Nachrichtenseite TruNews.¹³ Wiles erklärte schon 2014 Ebola und heute Corona damit, dass Gott mit einer Plage die LGBT-Personen und, in China, gottlose Kommunisten ausrotten wolle, um so die USA von Atheismus, sexueller Promiskuität und Abtreibung zu befreien. Über Trump liest man am 17. April 2020: »Fortress Trump: Washington Braces For New Cold War As Wuhan Lab Blamed For Coronavirus.« Zudem findet man sehr viel Kampagne gegen Impfschutz und den satanischen Einfluss bei Bill Gates. Die Regierung Trump hat, laut Wiles, TruNews zum World Economic Forum nach Davos eingeladen und die Presseausweise beschafft, um von dort Bericht zu erstatten.

Fakten brauchen aber weder Trump noch Wiles – genauso wenig wie mittlerweile ein Großteil der Republikanischen Abgeordneten, die sich nicht erst seit Trump kontinuierlich von beweisbaren Positionen in der Politik entfernt und der Propaganda zugewendet haben.¹⁴ Torben Lütjen weist darauf hin, dass der propagandistische Gegensatz, der von den Republikanern zwischen dem »heartland« der weißen Arbeiterklasse und der Washingtoner Bürokratie im Lauf vieler Jahre aufgebaut worden ist (und den Stoff für Bücher wie *Hillbilly Elegy*¹⁵ liefert) mittlerweile eine kaum noch zu kontrollie-

12 Vgl. oben 3.6.

13 Ring, Trudy. 2020. »God Sent Coronavirus to Destroy LGBTQ People, Says Trump-OK'd Preacher.« Advocate. 29. Januar 2020. <https://www.advocate.com/religion/2020/1/29/god-sent-coronavirus-destroy-lgbtq-people-says-trump-okd-preacher>. (Accessed: 9 April 2020). Die Website von Wiles' Organisation: Wiles, Rick. 2020. »TruNews with Rick Wiles. Real News, Latest News, Christian News.« TruNews. 24. April 2020. <https://www.trunews.com/> (Zugriffen 24.04.2020). Die »Nachrichten« dieser Seite als Nachrichten ernst zu nehmen ist kaum möglich.

14 Aus der Fülle von Literatur vgl. zum Thema der Lügen Kakutani 2018 (hier typisch der Interviewausschnitt mit Newt Gingrich, 63-64); König 2020; und zu den Entwicklungen in der Republikanischen Partei Lütjen 2020.

15 Vance (2016) stellt das Leben seiner Kindheit und Jugend in Kentucky und Ohio einer wunderbaren Plastizität dar. Das Problem des Buches ist allerdings, dass es eine Erlösungsgeschichte aus dem

rende Eigendynamik entwickelt hat. Er erzeugt den Zwang, Politiker als »Anti-Politiker« aufzubauen, die in Washington aufzuräumen vorgeben – und dann selbst Politik treiben, vollends im Bann von Lobbyismus und Korruption. Ein Bild, das wir in Brasilien mit der *Bancada Evangélica* oder auch in Kolumbien ganz ähnlich vorfinden. Lütjen (2020, 128-129) erwähnt vier solcher Personen, und es fällt auf, dass drei davon radikal religiös sind: Ben Carson, Marco Rubio und Ted Cruz. Als bekennend religiöse Politiker geben sie vor, mit ihrem radikal neoliberalen und autoritären Politikstil in Washington den Willen Gottes gegen die Demokraten durchzusetzen, exakt so wie wir es in der Programmatik der religiösen Rechten in den USA verschiedentlich gesehen haben.¹⁶ Rationale Politik wird somit religiös unterlaufen. Wie dem auch sei, entscheidend ist, dass die religiösen Rechten es nicht nur geschehen lassen, dass beliebige Behauptungen, Unwahrheiten und Lügen in der Politik zur gängigen Münze werden und so die Verpflichtung auf nachprüfbare Aussagen im politischen Geschäft erodiert, um so umfassender Manipulation Platz zu machen. Sie beteiligen sich auch nicht nur aktiv an dieser Entwicklung und nutzen sie für sich. Sie befördern sie vielmehr dadurch, dass sie alles dies im Namen einer angeblichen höheren Wahrheit betreiben, des »Willens Gottes«, den sie unfehlbar zu kennen vorgeben. Kommuniziert wird dieser Wille unter anderem im Gebet.

Gebet als soft skill

›Herr, wir danken Dir, dass Du durch die Partei xy und durch unseren Präsidenten yz Deinen heiligen Willen auf Erden durchsetzen willst. Wir bitten Dich, stärke uns im Kampf gegen die pq, die Deinen Willen missachten, indem sie immerzu qr betreiben. Wir vertrauen auf Dich, dass Du sie eines Tages mit dem ewigen Feuer bestrafen wirst.‹

Wer einige Male an einer Gebetsgemeinschaft in einer fundamentalistischen Gruppierung teilgenommen hat, wird gemerkt haben, dass sich die laut vorgetragenen Gebete nicht nur dazu eignen, Gott über seine Absichten zu informieren. Sie eignen sich auch sehr gut dazu, interne Konflikte in der Gruppe auszutragen und Autoritätspositionen festzuschreiben. Ähnliches ist auch im Blick auf die politische Landschaft der Fall, wenn sich Gebete in einem weiteren, öffentlichen Rahmen die Ordnung im öffentlichen Raum thematisieren. Das Gebet ist die einfachste Operation der religiösen praktischen Logik, um auf das Feld der Politik zuzugreifen. Das gemeinsame Gebet verpflichtet meist zu nichts, denn es ist ja Gott, der die Wünsche erfüllt oder auch nicht. Aber es signalisiert eine starke Verbundenheit der Beter, die sich ja mit demselben Anliegen an denselben Gott wenden zum gemeinsamen Nutzen und vielleicht auch Frommen.

Der frisch gewählte guatemaltekeische Präsident Otto Pérez Molina – inzwischen wegen Korruption und anderen Vergehen in Haft – sagte bei seiner Ansprache im Te Deum der *Fraternidad Cristiana de Guatemala* 2012, er sei zuversichtlich, »dass in allen 25.000 evangelischen Kirchen und in den Herzen aller 6 Millionen Gläubigen wir

Dasein des Hillbillys erzählt. Die Erlösung ereignet sich durch harten Militärdienst, der den Weg zum Elitestudium freimacht und zur erfolgreichen East-Coast Anwaltskanzlei führt. Hillbilly, tu was! Geh zum Militär!

16 Siehe oben 3.4.1.1 und 3.4.1.5.

in die Gebete eingeschlossen werden und dass dies uns helfen wird, das Land voranzubringen«¹⁷. Gebete fehlen bei solchen Anlässen nie, wenn Protestanten der Formationen GESETZ oder MANAGEMENT am Platz sind.¹⁸ Häufig gibt es Versicherungen der Politiker gegenüber den religiösen Experten, dass sie sich an Gott und seine Richtlinien halten wollen. Dem Präsidenten Álvaro Colom, der als indigener spiritueller Führer bekannt war, ist 2008 im Wahlkampf ein Büchlein über Gottes Regierungsideen – *Eine Regierung wie Gott befiehlt (Un gobierno como Dios manda)* – überreicht worden. Im Te Deum versicherte er, das Buch liege auf seinem Nachttisch (Bjune 2016, 232; Sociedad Bíblica de Guatemala 2003). Umgekehrt werden von religiösen Experten in der Regel keine Verpflichtungen ausgesprochen außer eben, dass man für die Regierenden beten wird. Wofür? Dass sie Gottes Vorstellungen entsprechend regieren, was zu beurteilen wiederum nur die Experten der religiösen Organisationen befugt sind. Sie sind also bei diesem symbolischen Tausch die klaren Gewinner, bis hierher.

Wenn es dann um die Umsetzung der Verbundenheit im Gebet geht, gewinnen die im Gebet mit den religiösen Praktikern verbundenen Politiker ebenfalls, und zwar an der pauschalen Legitimation und der Verwendung der religiösen Inhalte in der Politik – sofern dies nicht durch strikte Laizität untersagt ist. Wer mit Religiösen betet, ist religiös legitimiert und bekommt die Weihe in Gestalt von symbolischem Kapital. Er oder sie wird – so vermuten die Frommen unter den Wählern – den Wünschen Gottes nacheifern. Diese Wünsche werden inhaltlich durch die Prediger oder *Positive Thinking*-Redner definiert. Derselbe Pérez Molina begrüßte etwa den Trainer John Maxwell in Guatemala 2013, indem er den neoliberal individualistischen Akzent in dessen Programm besonders hervorhob: »Transformation is in me« – Wenn jeder an sich selbst arbeite, werde Guatemala ein anderes Land. Mit anderen Worten, frag nicht nach Steuer- oder Landreform, sondern streng dich gefälligst an!¹⁹ Das sei es, was Gott wolle: persönliche Konversion zum Neoliberalismus. Vor dieser Forderung, unter Gott und im Gebet seien alle gleich, verlieren soziale Unterschiede und wirtschaftliche Ausbeutung ihre Bedeutung in der alles übergreifenden gemeinsamen Hinwendung zu Gott im Gebet.

Besonders gut funktioniert diese Logik, wenn man sie nicht unter den Stress einer klassenübergreifenden Vereinigung setzt, sondern einen Klassenhabitus unter den Anwesenden voraussetzen kann. Das ist der Fall bei der in den USA von dem Westküsten-Unternehmer Abraham Vereide in den 1930er Jahren eingeführten Prayer Breakfast-Bewegung (Gebetsfrühstück). Zu diesen mittlerweile in den USA und vielen anderen Ländern quasi regierungsoffiziell gewordenen Veranstaltungen wird – nur scheinbar offiziell von der Lobbygruppe The Family, oder auch The Community genannt – jede erdenkliche Sorte von in- und ausländischen Machthabern und Unternehmern (nur die »Eliten«!) eingeladen und in Kontakt mit Politikern gebracht. Man betet mit- und füreinander und natürlich für die Nationen und die Welt – und ist damit vor der frommen Öffentlichkeit bestens legitimiert, um im mehrtägigen Begleitprogramm *jede* Art

17 Bjune 2016, 232, mit dem Zitat in englischer Übersetzung. Siehe auch www.tedeumcristianoevangelico.org (Zugegriffen 18.08.2019).

18 Mit der Formation JENSEITSHOFFNUNG gibt es solche Treffen in der Regel nicht, und die Akteure der Formation WERTE trennen in der Regel Religion von Politik.

19 In Deutschland wird ähnliches Gedankengut philosophisch verpackt von Sloterdijk (2009) verbreitet.

von Geschäften und Projekten in Angriff zu nehmen. Diese Art von Pauschallegitimation bringt Jeff Sharlet auf die Formel »Jesus + o = X« (Sharlet 2008, 241). Aus Gebet zu »Jesus« plus Universallegitimation kann jede Allianz entstehen.

8.3.1.2 Prosperity

Das so genannte *Prosperity Gospel* ist entstanden zum einen aus der US-amerikanischen New Thought-Bewegung (Phineas Quimby, 1802-1866, und Nachfolger) und zum anderen aus der Keswick Holiness-Bewegung um Phoebe Palmer (New York, 1807-1874). Erstere steuerte die trivial-idealistische Idee bei, dass von einem festen Gedanken ein kreativ-magischer Effekt ausgeht, der Wünsche ins Sein rufen kann; Letztere treibt den methodistischen Gedanken der ständigen Perfektionierung des Lebens auf die Spitze und behauptet, dass ein perfektes Leben möglich sei. Es verwundert nicht, dass beide Bewegungen ihr Zentrum in der gut situierten oberen Mittelschicht haben. Das Ideal des leistungsfreien Wohlstandes wird spätestens von E. W. Kenyon (1867-1948) in ein religiöses Programm gegossen, das so genannte *Word of Faith*. Gläubige könnten sich durch das Aussprechen des Wortes Gottes die Macht Gottes aneignen, mit der dieser etwas in die Existenz ruft. Das gläubige Gebet verpflichte Gott gewissermaßen zum Handeln. Die Schöpfungskraft ist natürlich auf angenehme Dinge für einen selbst wie Wohlstand und Gesundheit gerichtet. Der Zusammenhang von Heilung, Wohlstand und »Wort des Glaubens« wurde weiter perfektioniert, unter anderen von Kenneth Hagin (1917-2003) und T.L. Osborne (1923-2013) – beide durch ihren »Dienst« und sicher auch das »Wort des Glaubens« natürlich Multimillionäre.

Word of Faith und Positive Thinking Das »*Word of Faith*« ist nichts anderes als religiös interpretiertes *Positive Thinking*.²⁰ Dementsprechend sind die Kommunikationskanäle zwischen beiden Traditionen offen. Ein besonders interessanter Fall ist der Pastor der Familie Trump Senior, Norman Vincent Peale (1898-1993). Der reformierte Geistliche machte das säkulare *Positive Thinking* durch seinen Bestseller *The Power of Positive Thinking* einem breiten Publikum bekannt.

Die Methode hat es schnell bis in die Coaching-Seminare der Großindustrie gebracht. Das verwundert nicht, denn sie beruht – in methodistischer Tradition, wenn man so will – auf der Idee der Selbstperfektionierung durch ein konstantes Selbst-Monitoring (Ehrenreich 2010, 106). Das Selbst muss befreit werden von »Negativität«, religiös: Sünde. Dadurch wird es dann fähig, durch Visualisierung erwünschte Zustände und Dinge objektiv herbeizuführen. Man müsse, so Peale, in seinem Geist ein unauslöschliches Selbstbild eines Erfolgsmenschen zeichnen und unbeirrbar daran festhalten (Ehrenreich 2010, 109). Da das Interesse auf Reichtum und Gesundheit gerichtet ist, steht nicht nur das Selbstbild relativ fest, sondern auch das Idealbild: der gesunde Reiche. Damit setzt eine Politik der Legitimation durch Identifikation ein: Weniger gut situierte oder gar arme Menschen werden angehalten, sich mit Reichen als Idealbildern menschlicher Existenz zu identifizieren. Der *Motivational Speaker* Harv Eker (*1954) bringt die Sache auf den Punkt mit der folgenden Empfehlung, um unbewusste Widerstände gegen das Reichwerden zu überwinden:

20 Zum *Positive Thinking* vgl. in der Flut von Literatur die ausgezeichnete Kritik Ehrenreich 2010.

»Legen Sie die Hand auf Ihr Herz und sagen Sie: ›Ich bewundere reiche Menschen! Ich segne reiche Menschen! Ich liebe reiche Menschen! Und ich werde auch einer dieser reichen Menschen sein!« (Ehrenreich 2010, 109-110)

Sollte eine solche Selbstsuggestion nur darauf hinauslaufen, dass man verzweifelt die Reichen liebt, selbst aber nicht reich wird oder sogar immer mehr zum Opfer von Reichen, so ist die Diagnose der *Positive Thinkers* genauso klar wie die der *Prosperity*-Prediger. Wenn es heißt »Verzweiflung managen« (Ehrenreich 2010, 133ff.), dann liegt die Schuld bei den »Verlierern« selbst. Der christliche *Motivational Speaker* Zig Ziglar kennt da kein Pardon:

»Ihr selbst seid schuld; macht nicht das System verantwortlich; macht nicht den Chef dafür verantwortlich – ihr müsst euch mehr anstrengen und beten.« (Ehrenreich 2010, 124)

Bei *Prosperity*-Predigern heißt es an dieser Stelle auch häufig, dass die Nicht-Erfolgreichen zu wenig beten, glauben oder dem Prediger vertrauen; oder dass sie von einem Dämon besessen seien, was sie dann zum Objekt von Austreibungspraktiken macht. Vorausgesetzt ist immer, dass man mit einer geistigen Fixierung auf Reichtum und Gesundheit beides in einem quasi magischen Akt zur Existenz bringen kann.

Postmoderner Idealismus Das Ganze schmiegt sich gewissermaßen in den Trend zur Postmoderne und leistet seinen Beitrag zur Etablierung eines trivialen Idealismus in der Geschäftswelt, in der der Religion und sogar in der Sozialwissenschaft. Im pseudowissenschaftlichen Mäntelchen der Quantenphysik – die den ungeheuren Vorteil hat, dass kaum jemand sie versteht und sie deshalb ideal zur Magie geeignet ist – wird beispielsweise festgestellt, dass »unser Denken genau das gestaltet, was wir wahrnehmen«; und dass wir deshalb »uneingeschränkte Macht besitzen, unser Leben und unsere Welt selbst zu erschaffen« (Ehrenreich 2010, 82). Die Realität wird somit »zum Nebenprodukt des menschlichen Bewusstseins« (Ehrenreich 2010, 131). Zuerst denkt man vielleicht an George Berkeleys bemerkenswert realitätsferne Philosophie. Bei genauerem Hinsehen erkennt man dann aber Johann Gottlieb Fichtes subjektivistischen Idealismus, der dem menschlichen Geist ebenfalls schöpferische Qualitäten zuweist. Das Selbst »setzt« in einem kognitiven Akt die Wirklichkeit. Etwas karikiert: Die Sonne geht auf, weil ich wach werde. Und schließlich landet man beim subjektivistischem Konstruktivismus eines Siegfried J. Schmidt, der selbst Wahrheit und Lüge nicht mehr voneinander unterscheiden wollte, weil das ja eine objektive Gegenständlichkeit der Welt voraussetzt – der sich allerdings später von dieser Position distanziert hat. Solcherart Diskurs ist auch näher an den aktuellen Sozialwissenschaften, insbesondere den von deutscher Wissenssoziologie beeinflussten, als es diesen lieb sein kann. Wenn es keine objektive Verteilung von Gütern und Chancen gibt – die auch unter Beachtung hermeneutischer Voraussetzungen (!) durchaus messbar ist –, ist auch die Soziologie als Disziplin ein Witz. Für das Verstehen menschlicher Praxis heißt das: Wenn es keine objektive Verteilung von Gütern und Chancen gibt, dann muss es wohl an der mentalen Kraft der Subjekte liegen, ob sie Erfolg haben oder nicht. Und die Erfolgreichen dürften

nicht nur den – wie auch immer ergaunerten – Erfolg genießen, sondern sich auch noch ihrer besonderen Kräfte rühmen.

All das findet sich in den religiösen Diskursen der *Prosperity*-Doktrin, bis hin zur Kopie des (neo-)liberalen Gesellschaftsvertrages. Denn die Verheißungen der Bibel werden als vertragliche Zusagen Gottes an die Gläubigen aufgefasst, ganz ähnlich wie die langfristigen Verträge zwischen den Besitzenden und dem Souverän bei Hobbes. Gott muss seine Zusagen erfüllen, wenn die Gläubigen sich ebenfalls an die Bedingungen halten, was vor allem großzügiges Spenden für das »Werk Gottes« bedeutet und festen Glauben. Glaube wird verstanden als persönliche Ermächtigung dazu, das Wort auch schöpferisch werden zu lassen und sich seine Wünsche erfüllen zu können. Damit ereignet sich Erlösung ganz diesseitig (als Resultat fortwährenden Spendens) in der Form von Reichtum und Gesundheit. Misserfolge, Armut und Krankheit werden, wie schon gesagt, auf Sünde, Dämonen oder Flüche zurückgeführt. Zu den religiösen Diskursen, der »Theologie«, dieser Bewegung gibt es eine Fülle kritischer Literatur, die sie häufig – und zu Recht! – als häretisch qualifiziert. An dieser Stelle werde ich darauf nicht weiter eingehen.

Der Clan Hinn Vielmehr möchte ich die Praxis der *Prosperity*-Prediger am Beispiel eines ihrer Stars der letzten Jahre exemplifizieren. Benny Hinn (*1952) hat es mit einem ungefähren Jahresgehalt von 500.000 USD über die Jahre zu einem privaten Reinvermögen von etwa 60 Millionen USD gebracht und braucht natürlich einen Privatjet für Gottes Werk.²¹ Der Neffe des Predigers, Costi Hinn, war über viele Jahre aktiver Teil des Familienunternehmens von der US-amerikanischen Westküste. Er stieg aus und schrieb das Enthüllungsbuch *God, Greed and the (Prosperity) Gospel*. Wir werden einen kleinen Blick hineinwerfen. Das Geschäftsmodell des Familienclangs ist mit *Positive Confession* eine unmittelbare Übertragung der *Positive Thinking*-Ideologie ins Religiöse. Man lehrt und glaubt auch selbst, dass Menschen durch positives Denken – das heißt durch Visualisieren von Wünschen und Verdrängen von Unangenehmem – »den Schöpfer kontrollieren« (Hinn 2019, 47) können. Dieser funktioniert dann, indem er die Wünsche erfüllt. Denn

»Gott will, dass du gesund bist. Du brauchst das nur zu bekennen und zu glauben. Gott will, dass du reich bist. (...) Gott will, dass du ein leichtes und bequemes Leben hast. Dein Bekenntnis gibt Kontrolle über die Resultate. Gott will, dass du alles hast, was du brauchst. Wenn es Probleme gibt, so ist der Grund deine Negativität...« (Hinn 2019, 97-98)

Den gewöhnlichen Gläubigen stehen solche Wohltaten allerdings nur durch die Vermittlung der Prediger zur Verfügung. Denn das Geschäftsmodell ist knallhart: »No Money? No Miracle!« (Hinn 2019, 46). Wenn man etwas von Gott haben möchte, muss man

21 Hinn liegt damit deutlich unter dem Privatvermögen der Erfolgreichsten: Kenneth Copeland 760 Millionen, T. D. Jakes 150, David Oyedepo 150, Pat Robertson 100, Jesse Duplantis 50, und so weiter. Siehe Editorial Desk EtInside 2020; ähnlich zitiert bei Hinn 2019, 65. Ganz wenige von den Herrschaften, wie etwa Joyce Meyer, gehören dem Evangelical Council for Financial Accountability an.

Gott dafür Geld geben, das heißt, dem Prediger etwas spenden. Gott habe gewissermaßen ein Bankkonto für jeden Gläubigen. Die Rechnung sei auch klar: Spenden werden hundertfach von Gott zurückgezahlt (Hinn 2019, 51-52). Eines Tages, nachdem Costis Vater, ein Bruder von Benny, etwas Ähnliches gepredigt hatte, erlaubte sich Costi, ihn auf dem Weg zum Hotel dafür zu kritisieren. Er wurde sofort zum Schweigen gebracht. Nichts sei falsch an dieser Praxis. Die Leute würden gesegnet für die Gegenleistung gehorsamen Spendens. Auf diese Weise würde Gott sie segnen aufgrund ihrer Spende und die Prediger würden gesegnet, weil sie den Gläubigen den Segen anbieten (Hinn 2019, 70-71). *Deal is deal*.

Den Chef zu kritisieren, ist schon in einem Wirtschaftsunternehmen nicht ratsam; noch mehr verbietet es sich, wenn der Chef ein »Apostel« oder »Gesalbter« ist. Die Immunisierung gegen Kritik wird durch die religiöse Überdeterminierung nahezu perfekt. Costi erinnert sich an kritische Überlegungen, die sofort von Familienmitgliedern erstickt wurden: Kritisiere nicht die Gesalbten des Herrn – also seinen Onkel und andere Autoritäten – sonst wirst du selbst verurteilt. Kritik ist vom Teufel, und man wird dafür verflucht. Costi hatte nicht den totalitären Machtanspruch selbst in Frage gestellt, sondern nur eine Bemerkung zum Lifestyle der Familie gemacht. Diese hatte die Gewohnheit, nach reichhaltigen Einnahmen am Wochenende montags nach Beverly Hills und zu anderen Luxusorten zu fahren sowie der berühmten Evangelistin Kathryn Kuhlman (1907-1976) nachzueifern, die Spendengeld mit Vorliebe für edle Dinge ausgab. Man kauft Anzüge die »easily cost upward of ten thousand dollars« (Hinn 2019, 77), diamantenbesetzte Uhren, Schmuck, ohne auch nur »ein Gramm Schuldgefühle« zu haben. Beliebt ist auch eine Konkurrenz um das beste Auto, zum Beispiel Ferrari gegen Bentley (Hinn 2019, 55-56). Dazu kommt, dass die Diener des Herrn zusätzlich zum Jahresgehalt (Benny Hinn: ca. 500.000 USD) auch zusätzliche Vergünstigungen haben, insbesondere auf Reisen (Hinn 2019, 57ff.): Privatjet, Royal Suite im Burj al Arab (25.000 USD/Nacht), Mandarin Oriental in Mumbai, generell Unterbringung in den teuersten Suites, Rolls-Royce, Bentley, Maserati, Versace, Ferragamo, Gucci, Bijan, Luis Vuiton, Prada, Breitling, Chanel, Hermes... Villen im Wert von bis zu 8 Millionen USD. Das sei gezahlt worden – so Costi in seinen Erinnerungen – von »donations from desperate people«, die glaubten, dass sie durch ihre Spenden zum Lebensstil des Predigers aufschließen könnten. Nach anstrengenden Predigt-Events, wie etwa in Paris, kam es schon einmal zu nächtlichen Übersprungshandlungen, so dass eine Suite im Ritz-Carlton renoviert werden musste; man gab bei Touren durch Bars und Nachtlokale tausende Dollars aus. Allerdings ist auch der Konkurrenzdruck durch andere Prediger groß. Es empfiehlt sich also, professionelle *Fundraiser* anzustellen, die unter anderem Netzwerke von Reichen knüpfen, die das *ministry* unterstützen.

Ein wichtiges religiöses Kapital der meisten *Prosperity* Prediger ist das Heilungsversprechen. Angesichts der Organisation vieler Heilungsveranstaltungen (Hinn 2019, 74ff.) im Zusammenhang der Predigt-Events – unter anderem in Mumbai – kommt Costi nicht umhin zu merken, dass viele Kranke durchaus nicht geheilt werden. Bei Heilungsgottesdiensten werden Kranke aus Rollstühlen geholt und, wenn irgend möglich, gezwungen zu stehen oder ein paar Schritte zu laufen. Menschen, die Schmerzen erkennen lassen, müssen sich anhören, dass sie nicht genügend Glauben hätten. Auf Nachfrage erfährt Costi von seinen Chefs, dass jemand, die oder der nicht aus seinem

Rollstuhl aufstehen könne, von Gott verflucht sei wegen Kleinglaubens. Wenn man um Heilung bete, so eine neopentekostale Tradition, habe man es nicht mit etwas Medizinischem zu tun, sondern mit dem Satan höchstpersönlich. Und selbst wenn die meisten Kandidaten am Ende der Show noch in ihren Rollstühlen sitzen (man sieht sie ja nicht, wenn alle stehen!), werden selbstverständlich alle für geheilt erklärt. Ganz ähnlich verhält es sich mit den Prophezeiungen, die Costi Hinn erlebt hat (Hinn 2019, 79ff.). Ähnlich wie bei den Heilungen, ist die Verzweiflung der Klienten tief und ihre Erwartungen hoch. Die Experten wenden deshalb die Methode der »*shotgun prophecy*« an, damit ein Schrotschuss von verschiedenen Prophezeiungen dazu führt, dass sich wenigstens eine irgendwie erfülle. Costi entdeckte in einem kritischen Buch eine Prophezeiung seines gesalbten Onkels von 1989, in der er voraussagte, dass Gott 1995 die gesamte Gemeinde der Homosexuellen in den USA zerstören würde. Das scheint den Christopher Street Day wenig beeindruckt zu haben. Aber auch derbe Fehlschläge sind für die gegen alle Fakten immunisierte religiöse Ideologie kein Problem. Gott ändere – so Onkel Benny – des Öfteren seine Meinung, wenn die Betroffenen nur inständig genug gebetet hätten. Vermutlich war das der Fall in der Homosexuellen-Szene.

Gelegentlich läuft das System der *Positive Confession*-Ideologie auch in unabweisbare Widersprüche. Dann bleibt nur Grausamkeit. Dem Vetter von Costi Hinns Mutter, Onkel George – selbst ein engagierter Vertreter des wahren Glaubens – wurde Krebs diagnostiziert. Das hätte nicht vorkommen dürfen bei positivem Denken. Also begann die ganze Familie, Heilungsgebete über Onkel George zu sprechen. Auch das half nicht. Nun musste der Tod des Onkels erklärt werden. Das war nicht schwierig. Onkel George und seine unmittelbare Familie mussten einen Akt der »*big four*« begangen haben: 1) durch negative Worte über seinen Zustand die Heilung verhindern; 2) sich mit negativen Menschen abgeben; 3) zu wenig Glauben haben und zu wenig spenden; 4) den Gesalbten Gottes kritisieren. Eine genaue posthume Untersuchung von George's Leben ließ erkennen, dass er mit Leuten zu tun hatte, die schlecht von Benny redeten; dass er während der Krankheit Softball zum Fitbleiben gespielt hatte, trotz Ermahnungen durch seinen Schwager; und er hatte negativen Personen Zutritt zu seinem Krankenzimmer verschafft. Der Clan, und insbesondere Benny, bleibt also gesalbt; was durch weitere Nachforschungen über Leben und Sterben von Ausgetretenen noch bestätigt werden konnte.

Eine letzte Frage betrifft die Wohltätigkeitsarbeit von *Prosperity*-Predigern (Hinn 2019, 216-217). Bei zehn oder hundert Millionen USD Spendeneinkünften im Jahr, so Costi Hinn, sei die Philanthropie eine verbreitete Strategie der Public Relations, während sich die Prediger große Summen des eingenommenen Geldes in die private Tasche stecken. Den Menschen werden 10 Dollar entwendet, um für 1 Dollar Sozialarbeit zu machen. Die Strategie funktioniert wie folgt: 1) Du nimmst einen kleinen Prozentsatz der Einnahmen und baust ein Waisenhaus. 2) Du nimmst einen großen Teil für dein Luxusleben. 3) Wenn du dafür kritisiert wirst, verweist du auf 1). 4) Du wiederholst (Hinn 2019, 216-217).

Der Wert des Menschen Aus dem Giftschrack US-amerikanischer Religiosität ist mit der *Prosperity*-Ideologie ein Elixier gemischt worden, das Legitimationsprobleme des Kapitalismus mit einem Zug beseitigt. Der Besitzindividualismus in den USA hat sich

gewissermaßen seine eigene Religion gebastelt. Das besitzende Individuum muss sich nicht mehr mit einem angeblich gewalttätigen Urzustand und Kraft eigener Genialität legitimieren. Alles Eigentum, auch und gerade das leistungslose, ist auf wundersame Weise durch einen kohärent arbeitenden Wirtschaftsgott legitimiert; und zugleich ist eine Schuldzuweisung zu den Nicht-Besitzenden eingebaut. *Winner* und *loser* sind klar definiert. Für Krisen können jederzeit Andersgläubige beschuldigt werden; dazu lassen sich sekundäre Ideologien einsetzen wie zum Beispiel die der geistlichen Kriegführung oder der Höllendiskurs. Zudem bleiben die gesellschaftlichen Hierarchien intakt; zur Not abgesichert durch die *Dominion*-Doktrin. Alles das zum Preis der Spenden, die die Ideologen einsacken.

Der einzelne Mensch wird hier zur Funktion seiner Wirtschaftsleistung beziehungsweise seines Marktwerts. Bei Hobbes heißt das: Der Wert eines Menschen

»liegt, wie der aller anderen Dinge, in seinem Preis. Das heißt, er wird dadurch bestimmt, wieviel man für den Gebrauch seiner Macht zahlen würde, und ist daher nicht absolut, sondern abhängig von Bedarf und Urteil eines anderen« (Hobbes [1651] 1996, 72).

Die Würde jedes einzelnen Menschen liegt damit nicht mehr in seinem Menschsein selbst, sondern in seinem Marktwert. Damit wird zugleich deutlich, dass die Emphase auf dem Individuum – die sowohl im frommen als auch im neoliberalen Diskurs vorherrscht – gar nicht den einzelnen lebenden Menschen meint. Der Individualismus ist vielmehr abstrakt. Der Einzelne ist nicht um seiner oder ihrer selbst willen von Interesse, sondern als Träger von wirtschaftlichem Wert, das heißt religiös, von Segen.

Der Wert der Prosperity Die *Prosperity*-Doktrin liefert genau das, was der Legitimationsnotstand der Reichen benötigt: eine Rechtfertigung des Reichtums als etwas Gutes und eine Erklärung seines Ursprungs im Handeln Gottes. Die mehr oder weniger begüterte Klientel der *Prosperity*-Prediger braucht sich nicht mehr mit peinlichen Fragen wie der nach der Herkunft von Reichtum und den entsprechenden Produktionsbedingungen zu befassen. Vielmehr kann sie auf Gottes Handeln als Ursache verweisen. Gottes Handeln, also Transzendenz, ist eine ziemlich abstrakte Größe, die religiöse Akteure auf allerlei Weisen inhaltlich ausgestalten können. Interessanterweise ist sie damit den konstruierten Urzuständen in der klassischen liberalen Literatur der Form nach ähnlich, sei es nun Hobbes oder Rousseau. Aber während Rousseau den Menschen im Urzustand gut wählte und der Vergesellschaftung unter den Bedingungen des Privateigentums die Schuld an gesellschaftlicher Malaise gibt, beendet für Hobbes die Vergesellschaftung unter einem strengen Souverän bei besitzindividualistischer Wirtschaft den Urzustand des Kampfes Aller gegen Alle: eine Kombination von *Dominion* und *Prosperity*, sozusagen. Die Ähnlichkeit des Hobbes'schen Menschenbildes mit dem des Sünders in der lutherischen Reformation ist oft beschrieben worden. Die *Prosperity*-Doktrin greift dieses Menschenbild auf, kommt aber in Bezug auf die Besserung des Menschengeschlechts zu anderen Schlüssen als die Kirchen der Reformation. Während letztgenannte den Glauben als Quelle von altruistischem Handeln auffassen, bedeutet Glaube für die *Prosperity*-Vertreter eine göttliche Ermächtigung, Ansprüche auf alles zu erheben, was das gierige Herz begehrt (*name it and claim it* in der *Word of Faith*-Interpretation der *Prospe-*

riety). Dass damit objektiv eine Konkurrenz Aller gegen Alle vorausgesetzt ist und erreichte Vorteile per se legitimiert werden, wird nicht reflektiert von den Ideologen der *Prosperity*-Doktrin. Wohl aber von Hobbes, der die Ansprüche von Jedem auf Alles und die damit verbundene Konkurrenz für ein Problem des Urzustandes hält (Hobbes [1651] 1996, 104). Führt die *Prosperity*-Doktrin eine Gesellschaft also direkt in einen Kampf Aller gegen Alle zurück – so als gäbe es Klassenstrukturen, Ungleichheit und Herrschaft überhaupt nicht?²² Wäre dann der von diesen Akteuren erträumte theokratische Souverän nur dazu da, die faktische Ungleichheit notfalls mit Gewalt abzusichern? Wären dann die *Prosperity*-Prediger mit der Aufgabe betraut, das »reine Papier« des Bewusstseins der Nicht-Besitzenden mit Ideologie zu beschreiben? Beispielsweise mit der Idee, dass eine theokratische Herrschaft – wie die des »König David« General Rios Montt in Guatemala – die beste für sie wäre.

8.3.1.3 *Dominion*

Die Logik theokratischer Herrschaft wird im Wesentlichen von der *Dominion*-Doktrin gepflegt, verwendet nicht selten eine auf konkrete und gegenwärtige politische Herrschaft bezogenen Begriff des Reiches Gottes und tritt häufig im Zusammenhang mit der *Prosperity*-Ideologie auf. Die durchgreifende Herrschaft eines Souveräns zum Schutz besitzindividualistischer Wirtschaft ist schon aus der frühen Neuzeit bekannt.

Hobbes brachte die Rede vom Reich Gottes mit dem diesseitigen Vertretungsanspruch der Katholischen Kirche und deren Kontrollfunktion über Wirtschaft und Gesellschaft in Verbindung. Demgegenüber hat sich vieles geändert. Heute wäre er möglicherweise ganz glücklich mit einer *Dominion*-Doktrin in Verbindung mit *Prosperity Preaching*. So wäre ihm jedenfalls der (nun aber getaufte) Besitzindividualismus garantiert. Der Begriff des Reiches Gottes hat seit der Reformation eine starke Dynamisierung, insbesondere eine Verzeitlichung durchgemacht. In den letzten Jahrzehnten wurde der Begriff in der Formation MANAGEMENT und mittlerweile sogar in Teilen der Formation GESETZ als eine Metapher für Theokratie bzw. für einen entscheidenden Einfluss religiöser Akteure auf Regierungspolitik verwendet. Die Verwendung im *Social Gospel*, in der Befreiungstheologie und bei anderen Akteuren der Formation WERTE DES REICHES GOTTES hingegen verbindet mit dem Begriff etwas völlig anderes. Die Werte des Reiches Gottes, nach denen wir die Formation benannt haben, stehen hier für das Zeugnis mit dem eigenen Leben und dem Verhalten der Gruppe, der man angehört, für Jesus von Nazareth, für seine Zuwendung zu den Schwachen und für die Umkehrung der gesellschaftlichen Werte von Macht und Reichtum im utopisch konzipierten Reich Gottes.

Zeit und Herrschaft Das Verständnis von Zeit hat viel zu tun mit den faktischen und den wahrgenommenen Handlungsmöglichkeiten von Akteuren; mit deren Macht über ihr

22 Hobbes war in der Tat nicht so blind, die Klassenstruktur nicht zu sehen. Nur lag ihm nichts an dem humanistischen Impetus, die Ungleichheit zu analysieren, um sie aufzuheben. Wie wir in der Einleitung bereits sagten, interpretierten schon Hegel und Marx das Hobbes'sche Konstrukt des Urzustandes als eine Beschreibung der frühkapitalistischen Gesellschaft. Wollen die *Prosperity*-Ideologen dorthin zurück?

eigenes Leben und dessen Projektion in die Zukunft. Im Protestantismus der USA und Lateinamerikas vermittelt sich das Zeitverständnis – anders als in Europa – über die Frage, wann und wie das in der Zukunft erwartete Reich Gottes über die Welt hereinbrechen wird.²³

In den Formationen JENSEITSHOFFNUNG und GESETZ herrscht die Auffassung vor, dass das künftige Reich durch einen göttlichen Akt von Christus selbst herbeigeführt wird, nachdem auf der Erde die Lage immer schlechter geworden ist. Betitelt ist das Konstrukt mit »Prämillenarismus«, da Christus *vor* dem Millennium wiederkommt.²⁴ Mit der Wiederkunft Christi wird die Kirche von der Erde in den Himmel entrückt, und auf der Erde beginnt für die Zurückgebliebenen die große Tribulation, die Schreckensherrschaft des Antichristen (die u.a. auch eine Funktion der Vergeltung verursachten Unheils hat). Erst dann vernichtet Christus selbst den Antichristen und bereitet den Christen das tausendjährige Reich. Durch die Kriege in Zentralamerika gewann dieses Verlaufsmodell besondere Plausibilität für die den Kriegsfolgen ausgelieferte Bevölkerung. Es erlaubte, Gewalt, Hunger und Verfolgung als Zeichen der Endzeit zu verstehen. Dieselbe Funktion hat diese Disposition heute noch bei Personen, die ohne nennenswerte Handlungsmöglichkeiten extrem schwierigen sozialen Lagen ausgesetzt sind. Diese Disponiertheit hat Folgen. Eine ist die strikte Trennung zwischen heiliger und unpolitischer Kirche auf der einen Seite und sündiger politischer Welt auf der anderen Seite.

Allerdings hat mit der Verbesserung der Handlungsperspektiven durch Demokratisierung, Friedensdividende und sozialen Aufstieg in einer neuen Generation eine Modifikation des prämillenaristischen Dispositivs stattgefunden.²⁵ Heute ist es auf dem ganzen Kontinent und unter verschiedensten konfessionellen Strömungen weit verbreitet, »das Reich Gottes in dieser Welt aufbauen« zu wollen. Das Reich Gottes kommt in diesem Verständnis also nicht nach der Entrückung der Kirche in den Himmel und der Wiederkunft des Herrn, sondern vorher.²⁶ Jetzt ist die Logik, dass (lange) vor der Wiederkunft Christi die Kirche noch aufgefordert ist, die Welt zu missionieren und dadurch

23 Hier ist nicht der Ort, um Feinheiten wie die Differenz zwischen Dispensationalismus und Prämillenarismus sowie die Auseinandersetzungen um die Lehre vom Heiligen Geist zu diskutieren.

24 Vgl. Schäfer 1989 zu den Varianten des Zeitverständnisses. Auch Schäfer 1992a, 46ff., 52-53.

25 Wie bereits Kaltmeier (2016a) die Hacienda als Dispositiv behandelt hat, können wir hier, wie später die Prosperity-Akteure, den Komplex von Praktiken, Institutionen, Einstellungen usw., mit dem wir es zu tun haben, als ein Dispositiv begreifen. Nach Foucault ist ein Dispositiv ein praktisches Netz, »das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst.« Wichtig ist, dass einem solchen praktischem Zusammenspiel eine objektive Strategie eigen ist. Vgl. Foucault 1978, 119ff. Vgl. auch in Dreyfus und Rabinow 1983, 259ff.

26 Im theologischen Fachjargon kann dies als Übergang von einem prätribulationistischen Prämillenarismus zu einem infra- oder posttribulationistischen Prämillenarismus bezeichnet werden. Das ist allerdings nicht zu 100 Prozent korrekt, denn die Beteiligung am Aufbau des Reiches Gottes setzt ja voraus, dass das Reich Gottes bereits »angebrochen« ist. Damit wäre von Postmillenarismus die Rede: die Wiederkunft Christi ereignet sich *nach* dem Millennium. Dies wiederum legt eine Nähe zu theokratischen Programmen nahe.

an der Entstehung des Reiches Gottes mitzuwirken. Durch verbesserte Handlungsperspektiven ist das Zeitverständnis somit schleichend postmillenaristisch geworden.²⁷ Noch bevor Christus wiederkommt, soll die Kirche missionieren. Dieser Gedanke kann auch noch weiter gepresst werden zu der Idee, dass die Kirche die Welt missionieren *muss* (»bis in jeden Winkel der Erde«), *damit* Christus wiederkommen kann. In der Theologie der Befreiung wurde eine ähnliche Konzeption mit der Forderung nach dem Kampf für eine gerechte Gesellschaft verbunden. In der neopfingstlichen Bewegung findet sich diese Idee verbunden mit dem Konzept eines tausendjährigen Reiches und der theokratischen bzw. autokratischen Führung neopfingstlicher »Apostel«. Dieses kann in eine fernere Zukunft projiziert sein oder aber eine konkrete politische Handlungsperspektive zum Ausdruck bringen: die *Dominion*-Doktrin, gemäß derer die Gläubigen beziehungsweise ihre Führer schon in der Gegenwart Kontrolle über eine christliche Nation ausüben sollen. Das käme dann dem Schreckensbild des Thomas Hobbes sehr nahe: die Kirche als Vertreterin des Reiches Gottes auf Erden. Diese Kirche wäre jetzt aber nicht mehr die Bewahrerin einer thomistischen Wirtschaftsethik, sondern Protagonistin eines getauften autoritären Neoliberalismus, in dem gilt »*auctoritas, non veritas facit legem*.«²⁸ Das könnte Hobbes vielleicht mit der Taufe versöhnen.

Wiederkunft Christi, Hölle und Rache Was ihm wahrscheinlich dennoch sauer aufstoßen würde, ist die Tatsache, dass die protestantischen Theokraten – gleich, ob in den USA oder in Lateinamerika – mit Diatriben vom Satan und der Hölle fortwährend seinen Intellekt beleidigen. In höchst pragmatischer Weise hat Hobbes im dritten Teil des *Leviathan* (Kapitel XXXVIII, 385f.) darauf bestanden, »Hölle« und »Satan« nur metaphorisch verstehen zu sollen. Dem Satan käme so die Rolle jeden beliebigen Feindes der Kirche zu. Das ist sehr gut kompatibel mit einer Theokratie, wie wir im Zusammenhang mit der geistlichen Kriegführung noch sehen werden. Die Hölle wäre dann, im Gegensatz zum Himmel, der gegenwärtige Zustand des Missvergnügens und Neides der Einen im Angesicht der Glückseligkeit Anderer. Gegenüber dieser geradezu säkularistischen Interpretation muten die Höllenvorstellungen, mit denen die religiöse Rechte in der gesamten Hemisphäre beziehungsweise weltweit ihre Adressaten zu schrecken sucht, geradezu mittelalterlich an. Darin zeigt sich, nach Walter Hölbling, eine A-Synchronizität zwischen tatsächlichen Bedrohungen und denen im dominanten religiösen Diskurs (Hölbling 2007, 212-213).²⁹ Alte rhetorische Bilder – wie zum Beispiel

-
- 27 Dadurch entsteht eine faktische Spannung zur immer wieder beschworenen Wiederkunft Christi in den Wolken des Himmels, wie im Prämillenarismus vertreten. Diese Spannung wird in der Regel nicht bemerkt oder verdrängt. In empirisch gewonnen Modellen von Dispositionsnetzwerken ist das deutlich sichtbar.
- 28 Wir haben ja bereits in unseren Überlegungen zu Hobbes in der Einleitung dieses Buches darauf aufmerksam gemacht, dass für den Hobbes'schen Souverän gilt, die Autorität und nicht die Wahrheit mache die Gesetze.
- 29 Der Mangel an Synchronizität zwischen den Diskursen und den sozialen Fakten scheint eine noch stärkere kognitive Dynamik zu implizieren als der von Bourdieu beschriebene Hysteresis-Effekt. Während bei Letzterem eine veraltete Einstellung einfach weitergeführt wird, leistet der Rekurs auf alte Denkfiguren zur Mobilisierung eine rückwärtsgerichtete symbolische Arbeit; er ist restaurativ.

»die Indianer« im Western – werden verwendet und für politische, religiöse und ökonomische Zwecke instrumentalisiert, und zwar sogar kontrafaktisch und derart dicht, dass sie praktisch ein Eigenleben führen. Ein anderes Beispiel: die Hölle als Drohung in der Zukunft im evangelikalen Diskurs. In den USA lässt sich ein Zusammenhang dieser Vorstellung mit dem calvinistischen Erbe und dem restaurativen Impuls der Wiederherstellung einer christlichen Nation in Zusammenhang bringen. In Lateinamerika dürfte eher ein tradierter Volksglaube mit seinem naiven Realismus – die Hölle als Ort des Feuers etc. – im Protestantismus übernommen worden sein.

Wie dem auch sei, die Drohung mit künftigen Höllenstrafen gehört zum Repertoire der religiösen Rechten. Sie verbindet sich einerseits mit einem vergegenständlichenden Begriff von Sünde: In die Hölle kommen alle, die etwas Bestimmtes tun, zum Beispiel Alkohol trinken oder eine Schwangerschaft unterbrechen. Andererseits richtet sie sich gegen alle »Ungläubigen«; das heißt in einem gängigen Motto: die Jesus nicht als Herrn ihres Lebens angenommen haben. Anders gesagt: alle, die nicht zum Club gehören. William Connolly (2008, 39ff.) betrachtet die Höllendrohung als Rädchen in einer größeren »resonance machine« zwischen Kapitalismus und Evangelikalismus. Selbstzweifel, Frustration und Bedrohungsgefühle werden in Rachedurst gegen Anders- und Nichtgläubige verwandelt. »The cutting edge of the evangelical right is organized around a vengeful vision of the Second Coming«, die exemplarisch an der Romanserie *Left Behind*³⁰ aufgezeigt werden könne (Connolly 2008, 45, 47).³¹ Connolly urteilt zu Recht, die Serie stärke unter ihren Lesern einen kollektiven Willen zur Rache (wofür?) an den Vereinten Nationen – einem alten Prügelknaben der Rechten –, an Ungläubigen, an den vom Antichrist (der UNO-Generalsekretär!) Instrumentalisierten (*dupes*) und solchen, die sich ganz allgemein für Wohltätigkeit und Milde einsetzen. Damit werde ein Geist des Generalverdachts, des Ressentiments und der Rache verbreitet, der die Gläubigen in eine perfekte Resonanz zu den infamsten Inhalten und Methoden der Republikanischen Propagandamaschine bringt.

Auf der Grundlage von Connollys (2008, 51-52) Beobachtungen fällt auch ein neues Licht auf die Anstrengungen der religiösen Rechten – sei es in den USA oder in Brasilien –, in Zusammenarbeit mit Öl-, Chemie- und anderen Firmen sowie mit rechtsgerichteten Parteien und Regierungen die Probleme der Erderwärmung zu verdrängen beziehungsweise zu verneinen und unablässig Organisationen und Personen anzugreifen, die diese Problematik auf die Agenda setzen. Die religiösen tun es aus der Überzeugung heraus, dass die Zukunft ohnehin von Gott bestimmt sei – der das neoliberale Wirtschaftsdogma teilt – und alle, die nicht religiös rechts stehen, ohnehin ihre Zukunft in der Hölle finden werden. Das Ressentiment richtet sich folglich gegen die Zukunft selbst und gegen alle, die in einer Situation hohen Risikos ihre Verantwortung für eine lebenswerte Zukunft aktiv übernehmen, anstatt die Zukunft als Opfer von Feuer

30 Tim LaHaye und andere Autoren; eine Serie von 16 Romanen und etwa 7 Filmen; allein die Romane wurden weltweit in verschiedenen Sprachen über 60 Millionen Mal verkauft.

31 Zu *Left Behind* vgl. auch Schäfer 2008, 147ff. Es geht darum, dass in der Welt nach der Entrückung der Christen ein Kampf zwischen einer christlichen Task Force und dem Antichristen, dem UNO-Generalsekretär und dessen Truppen, stattfindet. Die unklare Temporalität der Romane zielt m.E. darauf ab, die klare Unterscheidung zwischen Prä- und Postmillenarismus zu verwischen. Zum Zusammenhang von Neoliberalismus und Religion vgl. auch Martikainen und Gauthier 2013.

und Schwefel, Hölle und Himmel zu betrachten. Weiter so, heißt die Parole, denn die Welt hat ohnehin keine Zukunft. Schaute Hobbes mit seiner pragmatischen Interpretation der Hölle auf diese Praxis, würde er wohl mit einem boshaften Lächeln sagen: »Sie werden bekommen, was sie wollen: die Hölle auf Erden.«

Aber nicht für alle ist die Hölle gleich. Der ursprüngliche Autor der *Left Behind*-Serie, Tim LaHaye, ein religiöser Rechter, Autor, Prediger, Multimillionär, Gründer von rechtsgerichteten Organisationen (unter anderem Council for National Policy), ist Mitglied im Club der transnational arbeitenden Multimillionäre der religiösen Rechten, ob in den USA, Brasilien oder Guatemala. LaHaye und seine Komplizen schreiben sich die Hölle und den Himmel so, wie sie ihnen gefallen und ihren Gegnern am meisten schaden. Auf die Praxis der Formationen MANAGEMENT und teilweise auch GESETZ, wie wir sie vielfach analysiert haben, trifft eine weitere Beobachtung von Connolly (2008, 49-50) zu: Der ökonomische und religiöse Arm der kapitalistischen Maschine sind verbunden durch einen Geist von, zugleich, »entitlement and revenge«. Sich selbst betrachten die genannten Akteure als von Gott berechtigt, Millionenvermögen zu verprassen und für die Zerstörung von Umwelt und Sozialsystemen einzusetzen; und zugleich berechtigt, gegen ihre politischen Gegner und religiös Andersdenkende mit allen Mitteln vorzugehen. Wir anderen, so Connolly, müssten uns dann damit begnügen, die Umverteilung von unten nach oben, Verarmung, Rassenungleichheit, Geschlechterungleichheit, Erderwärmung, unverantwortliche Kriege und so weiter als gegeben hinzunehmen. Kurz, der Endzeit- und Höllen-Diskurs der Multimillionäre (ihrer Aktivistenkader und Anhänger) stellt ab auf deren ungehemmte Reproduktion auf wessen Kosten auch immer. Das ist allerdings nicht die ganze Story von Himmel und Hölle.

Exkurs: Prämilenarismus und Überleben

Wir haben gesehen, dass die prämilenaristische Erwartung einer baldigen Entrückung der Kirche aus der Welt und der Wiederkunft Christi unter Menschen verbreitet ist, die keine Handlungsperspektiven haben. In diesem Exkurs ist also nicht von den handlungsfähigen Experten der politisch aktiven Formationen die Rede. Vielmehr werfen wir einen kurzen Blick auf die am stärksten marginalisierten Laien der Formation JENSEITSHOFFNUNG. Man kann die Wirkung des Prämilenarismus' in extremer Form in (Bürger-)Kriegen beobachten; weniger extrem – aber immer noch skandalös – unter verarmten Menschen mit geringen Chancen auf eine menschenwürdige Zukunft. Diese Menschen interpretieren ihre eigene Lage sowie die krisenhaften gesellschaftlichen Entwicklungen als einen von den historischen Notwendigkeiten der Endzeit bedingten Abstieg der Welt in immer schlimmere Zustände. Sie sind nicht Protagonisten in sicheren Positionen, sondern selbst Betroffene des zunehmenden Elends. Aus dieser Perspektive ist es wünschenswert, wenn man nicht noch lange unter massakrierenden Soldaten, quecksilbervergifteten Bächen, Hungerlöhne zahlenden Großgrundbesitzern und *Maquila*-Magnaten in zoll- und steuerfreien Produktionszonen oder der Arbeits- und Hoffnungslosigkeit zu leiden hat – insbesondere wenn einem nach der Entrückung das große Gastmahl mit Christus versprochen wird. Aus einer solchen Position – einer Hölle auf Erden – heraus sieht man allerdings auch diejenigen, die den Himmel auf Erden leben und durch die Umverteilung von unten nach oben immer reicher werden. Dann stellt

sich die Frage der Theodizee ganz konkret: Wo bleibt denn Gott mit seiner Gerechtigkeit? Wenn diese Frage agnostisch beantwortet wird, ist die religiöse Hoffnung dahin. Also wird sie religiös beantwortet: Die Rache ist des Herrn, und sie liegt in der Zukunft. Denn im Jüngsten Gericht werden die Ausbeuter und Gewaltmenschen in den Feuersee der ewigen Verdammnis geworfen werden. Und die Gerechtigkeit wird siegen. Eine solche Hölle vertagt die Rache, aber sie trägt dazu bei, dass Menschen in einer verzweifelten Lage Mut zu Überlebensstrategien ausbilden.

Retributive Gerechtigkeit Die Racheszenarien finden sich auch in der vorherrschenden Interpretation des Gerechtigkeitsbegriffes in der religiösen Rechten. Wenn hier von Gerechtigkeit die Rede ist, dann nicht von gerechter Verteilung von Gütern, sondern von Retribution, Vergeltung. Dies ist besonders in den USA der Fall, wo es nur eine schwache Tradition von sozialen Bewegungen gibt, die für distributive Gerechtigkeit eintreten, aber einen starken Evangelikalismus. Wir haben diesen Gebrauch des Gerechtigkeitsbegriffes unter anderem in der Legitimation des Überfalls G. W. Bushs auf den Irak gesehen.³² Die Verwendung des Gerechtigkeitsbegriffes im Sinne von Vergeltung setzt sich jedoch mittlerweile auch in Lateinamerika unter religiösen Rechten durch. Sie ermöglicht zum einen eine semantische Neubesetzung des Gerechtigkeitsbegriffes, der in Lateinamerika stark von der distributiven Gerechtigkeit her konzipiert ist; und sie plausibilisiert zum anderen eine Verstärkung der punitiven Komponente im Strafrecht: Gefängnis als Rache.

Der retributive Begriff von Gerechtigkeit ist eng verbunden mit denen der Reziprozität, der Vergeltung und der Strafe. Er geht – ganz ähnlich zum liberalen Konzept eines abstrakten Urzustandes – von der Vorstellung einer abstrakten Balance zwischen Akteuren aus. Dieses rein ideelle Gleichgewicht wird durch die Handlung eines Akteurs gestört. Damit hat der andere das Recht auf Vergeltung, Entschädigung und Strafe, mit der das abstrakte Gleichgewicht wieder hergestellt wird. Die Todesstrafe ist somit eine logische Konsequenz für Kapitalverbrechen. Gefängnisstrafe wird verstanden als Rache zur Wiederherstellung des abstrakten Gleichgewichts. »Gerechte« (*Zadikim*) – von denen viel die Rede ist – sind dann nicht wie im gesamten Alten Testament solche, die sich einer gerechten Gesellschaftsordnung (*Mishpat*) verschrieben, sondern solche, die den richtigen Glauben haben, sich konform verhalten und zum Urteilen bereit sind. Die ungleiche Verteilung von Gütern und Chancen – die das Konzept der retributiven Gerechtigkeit prinzipiell in Frage stellt – kommt in dem geschilderten Setting nur als Gegenstand von Engagement aus Mitleid in Betracht. Produktionsverhältnisse und strukturelle Ungerechtigkeit als Ursache von sozialen Gegensätzen kommen nicht in Betracht. Kurz, wir haben es mit einer punitiven Variante des Neoliberalismus zu tun.³³

32 Vgl. dazu etwa <http://nhcl.org/directives/justice/> (Zugegriffen 10.08.2019). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Debatte zwischen EKD-Bischof Huber und Richard Land über die Legitimität des Irakkrieges: Huber und Land 2003; Kilimann 2003. Siehe zu den genannten Themen auch oben 3.4.1.3 und 3.5.2.8.

33 Es sei angemerkt, dass vermeintlicher *good will* in Sachen sozialer Gerechtigkeit gelegentlich bizarre Formen annimmt. Billy Graham stellte in Aussicht, dass Gott soziale Gerechtigkeit schaffe,

8.3.1.4 *Spiritual Warfare*

Wenn man sich Thomas Hobbes am Taufbecken des Besitzindividualismus vorstellt, dürfte ihm dieser Teil des Taufbekenntnisses besonders schwer über die Lippen gehen: ein kosmischer Kampf zwischen Engeln und Dämonen aufgrund der Treue zum »biblischen Weltbild«. Zu seiner Zeit hatte sich die Kugelform der Erde als *Common Sense* durchgesetzt, und nun bestünde die Gefahr, dass jemand aus Gründen der biblischen Wahrheit die Erde als Scheibe bezeichnet wissen wolle. Hobbes hat die Dämonologie der Katholischen Kirche mit nominalistisch-empirischen Argumenten scharf kritisiert. Dämonen seien eingebildet und somit nur nicht existente »Bewohner des Hirns« (Hobbes [1651] 1996, 536ff.), Erbe des antiken Heidentums. Zudem würde Weihe allzu oft mit Beschwörung und Zauberei verwechselt. Weihe aber verändere einen Gegenstand nicht, sondern sie sondere ihn von den Gegenständen des Alltags ab; Sakramente in katholischer Tradition erhöhen dagegen den Anspruch, Dinge zu verändern (wie Wein zu Blut). Kurz, Hobbes läge mit Neopfingstlern wie Harold Caballeros aus Guatemala oder neopentekostalen Magiern aus Brasilien sicherlich heftig über Kreuz. Die Religiösen müssten schon gute Argumente aufbringen. Eines wäre sicherlich, dass die Doktrin des *Spiritual Warfare* den Besitzindividualismus extrem wehrhaft macht, denn sie ermöglicht es, eventuelle Gegner ohne weiteres zu satanisieren. Die Verteufelung von Gegnern ist keine ganz neue Idee; aber sie ist in einem religiösen Kontext leichter zu bewerkstelligen als in einem säkularen. Zudem schaffen die Neopentekostalen mit ihrer Doktrin ein kohärentes Umfeld und pfpfen ihre Lehrmeinung einer älteren Tradition auf, so dass sie von deren Anhängern häufig irr tümlich anerkannt wird.

Krankheiten In der frühen Pfingstbewegung sowie auch heute noch in Gemeinden der Unterschicht – also nicht bei den MANAGEMENT-Experten – wurde und wird Exorzismus in solchen Fällen angewandt, in denen eine Krankheit oder eine psychische Störung von Individuen nicht behandelt oder kontrolliert werden kann. Beispielsweise kann es vorkommen – wie von uns beobachtet –, dass eine marginalisierte Bauersfrau in einer unzugänglichen Gegend Zentralamerikas einen schizophrenen Schub erleidet. Einen Arzt gibt es nicht, und niemand kann mit der Situation umgehen. Also kommt der Pfingstpastor mit drei Diakonen und sie begleiten die Frau mehrere Tage, einander ablösend, mit ihr vertrauten Gesängen, Exorzismusgebeten und einfach mit Nähe. Nach einigen Tagen ist der Schub vorbei. Der Dämon ist ausgetrieben, die Frau ist gesund, und der dämonologische Diskurs bleibt im Feld der Gesundheitsfürsorge. Die Figur des Dämons fungiert als Projektionsfläche für die Externalisierung von Krankheitsursachen und damit für die Vermeidung von Schulzuweisungen und die Stärkung der betroffenen Person. In neopfingstlichen Gruppen ist ein solcher Gebrauch ebenfalls anzutreffen, wenn auch seltener, da für deren Klientel Ärzte und Psychiater in der Regel erschwinglicher sind. Tritt Exorzismus aber im weiteren Kontext der Doktrin geistlicher Kriegführung auf, dann sollte man eher damit rechnen, dass er (auch) als Einübung in eine aggressive Dämonologie funktioniert.

wenn nur Arbeiter und Kapitalisten gemeinsam vor ihm das Knie beugen (Fitzgerald 2017, 202). Der Prediger wird also Nutznießer des sozialen Konflikts.

Äußere und innere Macht Die Logik der geistlichen Kriegführung ist darauf konzentriert, (in der Wahrnehmung ihrer Klientel) Dämonen in vollkommen intakte und zufriedene Gegner erst einmal zu internalisieren, um sie dann austreiben zu können. Wo rationaler Dialog möglich wäre – etwa mit einem Politiker der Demokratischen Partei über Schwangerschaftsabbruch, einem afroamerikanischen oder indigenen Geistlichen über Nachbarschaftsprojekte –, werden die entsprechenden Akteure verteufelt und zum Gegenstand von exorzistischen Strategien kommunikativer oder gar physischer Gewalt gemacht.³⁴ Vor allem wird die Doktrin von der Gesundheitsfürsorge gelöst und ins Feld der Politik übertragen. Dieser Schritt ist explizit vollzogen und durch Publikationen vorangetrieben worden von dem ehemaligen Missionar und späteren »Apostel« C. Peter Wagner mit seiner Doktrin der »territorial spirits« und dem deswegen notwendigen »territorial mapping«. Die Doktrin besagt, dass Orte, Städte, Nationen oder ganze Weltregionen von Dämonen beherrscht werden können. Das gilt beispielsweise für die islamische Region ebenso wie für Gebiete Guatemalas mit hohem indigenen Bevölkerungsanteil. Solche Gebiete werden von »Aposteln« oder »Propheten« benannt, damit nicht jede und jeder nach Belieben klassifizieren kann. Ist ein Gebiet als dämonisch besetzt deklariert, so wird es zum Ziel von Aktionen. Die Bandbreite reicht von Gebet über Evangelisation bis hin zum Krieg mit nachfolgender Chance zur Missionierung. Dies war etwa der Fall bei George W. Bushs Überfall auf Irak, der von Franklin Graham für kurze Zeit für Evangelisation im Irak genutzt wurde. Die Doktrin etabliert also eine nach außen hin aggressive Strategie religiös-politischer Aktion mit großer Bandbreite.

Nach innen bietet sie eine autoritäre Struktur, die vor allem durch das Verhältnis von »Aposteln« beziehungsweise »Propheten« an der Spitze und den zu Disziplinierenden in den unteren Rängen der Untertanen geprägt ist. Die Führer beanspruchen – wie wir noch sehen werden – absolute Autorität und bedienen sich der so genannten *Discipleship*-Doktrin, um die Gehorsamsforderung zu plausibilisieren. »*Discipleship*« meint in der bei der Bewegung üblichen naiven Übersetzung »Jüngerschaft«. Man kann aber, nicht nur der Etymologie folgend, davon ausgehen, dass es sich um eine Disziplinierung durch Einfügung in mehr oder weniger hart durchgesetzte Befehlsketten handelt. In den 1970er und 1980er Jahren hat die *Discipleship*-Bewegung in den USA wegen ihrer autoritären Maßnahmen einiges Aufsehen erregt, bis hin zur Gründung von »fundamentalists anonymous«, Selbsthilfegruppen für Aussteiger.³⁵ Wenn es nun darum gehen soll, eine Nation zu disziplinieren, wird man getrost davon ausgehen können, dass die religiösen Akteure genau diese Kombination zwischen befehlgebenden religiösen Führern, disziplinierten Befehlsempfängern und tapferen Kriegern gegen alle Besessenen bevorzugen.³⁶ Das dürfte Thomas Hobbes gefallen. Aber der Preis würde ihn womöglich drücken.

34 Siehe vor allem zu Guatemala, oben 5.2.2.

35 Vgl. zu autoritären Ansätzen im Neopentekostalismus Schäfer 1992a, 75ff.

36 Es sei hier angemerkt, dass in diesem Modell noch calvinistisch-puritanische Herrschaftslogik fort-dauert, und dass Max Weber radikale calvinistische Religiosität mit sunnitischem Islamismus gleichgesetzt hat. Vgl. M. Weber 1988a, 549-550; ähnlich auch andernorts.

Biblisches Weltbild Wenn man die genannte Form von Autoritarismus möchte, zahlt man mit der Übernahme eines »biblischen Weltbildes«. So harmlos, wie es klingt, ist es nicht. Dieses Programm bestreitet im Wesentlichen alles, was mit dem modernen, von der Wissenschaft geprägten Weltbild zu tun hat. Stattdessen dient das antike Weltbild aus der Zeit des späten Hellenismus, das den Texten des Neuen Testaments notwendigerweise zugrunde liegt, als Blaupause der angeblich »wahren Realität«. In diesem Paket befinden sich auch der viel diskutierte Kreationismus und das Intelligent Design. Wichtiger für die aggressive politische Verwendung ist allerdings der starke Dualismus zwischen Gott und Teufel, Engeln und Dämonen, der von den neopentekostalen Experten hier auf die Bibel projiziert wird. Anders als die Theologie der jüdisch-christlichen Tradition greift das so genannte »biblische Weltbild« auf krude Rekonstruktionen frühjüdischer Volksreligiosität aus neutestamentlichen Texten zurück. Der Manichäismus des Kampfes zwischen Engeln und Dämonen ist aus der iranischen Religion in jene Volksreligiosität eingedrungen, nicht aber aus dem Alten Testament. Die Hölle ist aus der altägyptischen Religion importiert. Der Kampf Gottes gegen den Teufel ist vom Alten Testament her nicht zu begründen und wurde bereits von den Kirchenvätern als gnostische Irrlehre verurteilt. Man kann selbstverständlich für alles Mögliche irgendeinen Vers im Neuen Testament finden; aber das von den neopentekostalen Experten behauptete biblische Weltbild ist bestenfalls ein gnostisches, und damit häretisch. Das würde Thomas Hobbes wahrscheinlich nicht weiter irritieren; immerhin bekäme er mit der Doktrin der geistlichen Kriegführung in Kombination mit Jüngerschaft und Apostolat ein gutes Paket wehrhafter Autokratie, gut einsetzbar im Interesse des besitzindividualistischen Wirtschaftsmotors.

8.3.1.5 »Apostel« und »Christen«

Die Begriffe »Apostel« und »Christen« finden insbesondere in der Formation MANAGEMENT eine besondere Verwendung.

Apostel Die Zumutung des *God Talk* wird von der Apostolizität noch auf die Spitze getrieben. Im Zuge der Entstehung der autoritären Jüngerschaftsbewegung in den 1970er und 1980er Jahren wurde der Titel von Bewegungsexperten entdeckt, um besondere Autorität für sich selbst und daraus folgend die Pflicht ihrer Anhänger zur »extralocal submission« unter regionale Führer außerhalb der eigenen Gemeinde zu legitimieren (Quebedeaux 1983, 141). Die besondere Autorität wurde schnell aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung abgeleitet. Kein Wunder also, dass sich das Modell sehr schnell unter *Ministries* in Lateinamerika und den USA verbreitete, die nach dem Modell von Event-Firmen mit einem einzigen Chef aufgebaut sind,³⁷ also hauptsächlich Neopentekostalen. Dem Modell des Apostels als *Impresario* entspricht auch, dass man sich den Titel selbst verleiht.

Gleichwohl war auch für die wild wachsende Apostel-Kultur der Moment der Zentralisierung gekommen. Der unvermeidliche C. Peter Wagner und einige andere selbsternannte Apostelkollegen gründeten 1999 – zu Beginn des »Zweiten Apostolischen Zeit-

37 Bei demokratisch verfassten, presbyterialen und/oder synodalen Kirchen verfängt das Modell natürlich nicht.

alters« – die International Coalition of Apostolic Leaders (ICAL).³⁸ Hier wird vorsichtig kodifiziert, was im Feld überall ganz brachial praktiziert wird: Ein Apostel kommt seinem Geschäft der Gründung und Ordnung einer »group or complex of groups (churches or businesses)« nach »by hearing what the Holy Spirit is saying«. Und das ist genau so gemeint: der Heilige Geist sagt etwas, und der Apostel hört es. Entsprechend sagt auch der Heilige Geist selbst es Wagner, wann dieser den Vorsitz an John Kelly weitergeben soll. Vertikale, horizontale und »marketplace apostles« erfüllen ein »cultural mandate« und das Mandat des Missionsbefehls (*Great Commission*) »that the Church (Ecclesia) be an influence spiritually, governmentally, and economically«. Es ist unschwer zu erkennen, dass für Wagner und seine Kollegen ihre gesellschaftliche und politische Rolle in den Rahmen der »culture wars« eingezeichnet ist.

Das Besondere des Titels ist die Machtdistanz, die er durch die Forderung der unbedingten und direkt von Gott gegebenen Autorität zur eigenen Anhängerschaft aufbaut und die die Apostel nach außen projizieren, etwa durch die Einmischung von Apostelräten in politische Angelegenheiten. Der Machtanspruch entspricht der Nachfrage von Anhängern nach charismatischer Führung. Diese wird letztlich von den Anhängern selbst erzeugt, dadurch dass sie in einen solchen Führer ihren Glauben an dessen Macht und Integrität investieren. Dieses Kapital investiert der Führer wiederum zur Produktion von symbolischem Mehrwert, indem er sich entsprechend der von ihm erwarteten Machterweise verhält: indem er eben Macht ausübt. Durch diesen Mechanismus wird die Autorität nach innen meist ohne viel Reibung gefestigt. Probleme entstehen im Außenverhältnis. Eine ungläubige Öffentlichkeit oder auch stark traditionell verfasste Kirchen geben die Apostelräte entweder der Lächerlichkeit oder der Häresiekritik preis. Oder es entstehen Reibereien mit anderen Aposteln, wie sie etwa in einem Apostelrat auftreten können.³⁹ In Brasilien dürfte das Konfliktpotenzial gering sein aufgrund der Bedeutungslosigkeit des Rates; in Guatemala dürfte es größer sein. Man sollte aber von Professionalität im Umgang miteinander ausgehen; denn letzten Endes geht es darum, das durch die Kooptation ihrer Anhängerschaft akkumulierte symbolische Kapital im Außenverhältnis zu anderen religiösen Akteuren wie etwa der Katholischen Kirche, zur Gesellschaft und zur Politik geltend zu machen.

Christen Es fällt vor allem in Lateinamerika auf, dass sich viele neopentekostale Gruppierungen schon seit den 1980er Jahren im Unterschied zu anderen christlichen Konfessionen selbst als »Christen« (*cristianos*) bezeichnen. Ursprünglich gehorchte diese Selbstbezeichnung der Absicht, die neopfingstlichen Kirchen der »gehobenen Gesellschaft« vom »unordentlichen Pfingstlertum« der Armen zu unterscheiden, wie es 1985 ein neopfingstlicher Interviewpartner ausdrückte. Man wollte nicht »pfingstlich« genannt werden, weil Pfingstler mit der Unterschicht identifiziert wurden. Heute wird die Bezeichnung diffus und von Land zu Land unterschiedlich verwendet, was mit Sicherheit auf die Unübersichtlichkeit der protestantischen Szene zurückgeht.

38 <https://www.icaleaders.com/> (Zugegriffen 10.08.2019). Vgl. auch New Apostolic Reformation, ebenfalls von Wagner erfunden.

39 Die antiken Apostel Paulus und Petrus wussten ein Lied davon zu singen, wie man in Apostelgeschichte, Kapitel 15, und im Galaterbrief, Kapitel 2, nachlesen kann.

Die Selbstbezeichnung »Christen« ist allerdings im Blick auf den religiösen Wahrheitsanspruch höchst ambivalent. Einerseits kann dadurch Offenheit einer neopfingstlichen Organisation für andere konfessionelle Richtungen signalisiert werden. Dabei fragt es sich dann aber, ob diese Offenheit auf Eingemeindung von Mitgliedern anderer Konfessionen zielt oder aber auf Kooperation. Durch ökumenische Kooperation sind Neopentekostale in Lateinamerika in den letzten Jahrzehnten eher nicht aufgefallen. Andererseits verbindet sich mit dieser Selbstbezeichnung die Präntention, den christlichen Glauben auf besondere Weise oder gar allein zu repräsentieren. So wird es von weiten Teilen der protestantischen Bewegung und von der Katholischen Kirche verstanden und ist selbstverständlich inakzeptabel. Ein Effekt ist, dass der Begriff »Christen« peu à peu von immer mehr protestantischen Akteuren ebenfalls zur Selbstbezeichnung sowie zur Bezeichnung des Protestantismus generell verwendet wird. Diese Praxis verbreitete sich auf dem ganzen Subkontinent und hat unter anderem den Effekt, dass sie weiterhin die Legitimität der Katholischen Kirche als einer christlichen Kirche in Frage stellt. Zudem trafen schon in den 1980er Jahren Neopfingstler eine Unterscheidung *im* Katholizismus: der für Menschenrechte eintretende Katholizismus der Bischofskonferenzen und der Basisgemeinden versus der politisch konservative Katholizismus großer Teile der charismatischen Bewegung. Letzterer galt und gilt gemeinhin als legitim, Ersterer nicht.

All dies mag im Blick auf das religiöse Feld als ein geschickter Schachzug im Spiel der religiösen Konkurrenz erscheinen; zudem bestreitet diese Strategie die religiöse Legitimität für einen Akteur, der in der unbequemen Menschenrechtsfrage eine andere politische Linie verfolgt. Heute, in Zeiten der identitätspolitischen Mobilisierung mit sozialmoralischen Themen, entpuppt sich die Strategie allerdings eher als schädlich; denn im Zusammenhang der Agitation gegen die »Gender-Ideologie«, für die »christliche Familie« und »Pro Life« ist es nützlich, mit der Katholischen Kirche kooperieren zu können. Dies wird durch den präntiösen Sprachgebrauch nicht gefördert.

8.3.2 Religiöse Ethik: Gerechtigkeit, Reich Gottes und Jesus

In unseren Analysen der verschiedenen Länder hat sich ein klarer Gegensatz zwischen dem Formationen MANAGEMENT und, weniger deutlich, GESETZ auf der einen Seite und WERTE auf der anderen Seite herauskristallisiert und wiederholt bestätigt.

Was die gesellschaftspolitischen Zielvorstellungen betrifft, tut sich der schärfste Gegensatz auf zwischen der besitzindividualistischen *Prosperity*-Ideologie und einem auf Solidarität und sozialer Gerechtigkeit basierenden Gesellschaftskonzept. Was die diskursive Vermittlung religiöser Überzeugungen in die politische Debatte angeht, zeigt sich die klarste Differenz zwischen der unmittelbaren Übertragung religiöser Urteile auf Politik im *God Talk* und der Vermittlung durch ethischen Diskurs. Diese Differenzen werden besonders in Lateinamerika deutlich, weniger in den USA. Dies liegt zu einem daran, dass der *God Talk* auf die naiv begriffsrealistische Hermeneutik des Biblizismus zurückgeht. In den USA ist davon sogar die evangelikale Linke beeinflusst; in Lateinamerika gibt es dafür keine Tradition, wohl aber für eine sozio-historisch verfahrenende Hermeneutik. Was die gesellschaftspolitischen Zielvorstellungen angeht, kann man ebenfalls sagen, dass ein auf Solidarität und soziale Gerechtigkeit – also letztlich auf

Big Government und Sozialdemokratie oder humanistischem Sozialismus – beruhendes Konzept in den USA keine Tradition hat, wohl aber in Lateinamerika. Beide Seiten engagieren sich auch in der offiziellen Politik, wenngleich WERTE in deutlich geringerem Maße. Im Gegensatz zur Fokussierung von MANAGEMENT und GESETZ auf Einfluss »von oben« engagieren sich die meisten Akteure der Formation WERTE für den Aufbau sozialer Bewegungen von unten, die an ökonomischen und sozialen Bedürfnissen der marginalen Bevölkerung anknüpfen. Damit werden soziale Gerechtigkeit, Frieden, ökologische Nachhaltigkeit und entsprechende Gesellschaftsveränderung thematisch.

Wir werden auf den folgenden Seiten die Diskurse der Formation WERTE auf ähnliche Weise thematisieren wie oben die der Formationen MANAGEMENT und GESETZ. Das wird allerdings knapper ausfallen als die obigen Ausführungen, da die praktische Logik der WERTE-Formation für europäische Leserinnen und Leser deutlich geläufiger sein dürften als die der anderen Formationen.

8.3.2.1 Gerechtigkeit und Reich Gottes

Thomas Hobbes wäre gewiss nicht glücklich, wenn er erfahren müsste, dass in der Formation WERTE der Begriff der distributiven Gerechtigkeit und eine entsprechende Umverteilung der Güter von oben nach unten ein zentraler Programmpunkt in der Sozialethik ist.

Gerechtigkeit Breite Plausibilität in der Formation WERTE genießt der alttestamentliche Gerechtigkeitsbegriff der prophetischen Tradition, der sich auch beim historischen Jesus exegetisch klar nachweisen lässt. Bei den klassischen Propheten geht es um gerechte Verteilung von Gütern. Sie nehmen unter anderem Rechtstraditionen auf wie Sabbathjahr und Erlassjahr, die auf regelmäßige Umverteilung materieller Güter von den oberen gesellschaftlichen Schichten zu den unteren zielen. Ein solches Verhalten entspricht einer gerechten Rechtsordnung (*Mishpat*); und der Gerechte (*Zadiq*) handelt dieser Ordnung gemäß. Ein Maßstab für rechtmäßiges Verhalten ist das Wohlergehen der schwächsten Glieder der Gesellschaft, damals »Witwen und Waisen«. Die Verantwortung dafür, dass es allen und vor allem den Schwächsten gut geht, liegt bei den Starken und Reichen. Die Verantwortung für die Überwachung dieses Zusammenhangs liegt bei den klassischen Propheten.⁴⁰ Mit der Zeit weichen konkrete politische Konzepte der Umverteilung einer Utopie eines Reiches der Gerechtigkeit in der Zukunft, die sich mit dem theologischen Konzept »Reich Gottes« verbindet – auch dies wieder ganz anders verstanden als in der Formation MANAGEMENT. Soviel zur biblischen Grundlage. Folgende Dinge sind für die religiöse Praxis der Formation entscheidend: Das Kriterium über die Legitimität gesellschaftlicher Praxis ist nicht religiös in dem Sinne, den richtigen Glauben haben zu müssen, sondern sozial: das Wohlergehen der Schwächsten. Die biblische Grundlage ist Gegenstand exegetischen Studiums und fortlaufender Debatte, nicht aber unmittelbare Quelle gottgleicher Erkenntnis. Die religiösen Überzeugungen werden nicht-religiösen Gesprächspartnern über ethische Argumentation (anknüpfend an das genannte Kriterium) kommuniziert, ohne Absolutheitsanspruch.

40 Sehr anschaulich für diesen Zusammenhang ist das Micha-Buch.

Das in der Formation WERTE vorherrschende Gerechtigkeitskonzept setzt – ganz im Gegensatz zur Annahme einer abstrakten Gleichheit beim retributiven Begriff – die Annahme einer konkreten, empirisch nachweisbaren Ungleichheit als Handlungsbedingung voraus. Das wiederum mündet in die Entwicklung einer transparenten Hermeneutik, die an der Analyse des gesellschaftlichen Kontexts als Verstehensbedingung für religiöse Semantik ansetzt (siehe 8.3.2, 8.5, 8.6.2 und 8.6.5). Ist eine ungerechte Verteilung von Gütern das Ergebnis einer solchen Analyse, profilieren sich die religiösen Dispositionen und Diskurse im Kontrast dazu.

Reich Gottes Ein zentraler Kontrastbegriff ist »Reich Gottes« – allerdings nicht im Sinne von Theokratie und *Dominion*. Der Begriff bezeichnet vielmehr die Utopie einer Welt im Zustand des Friedens und der Gerechtigkeit unter Menschen und mit der Schöpfung in der möglichst nahen gesellschaftlichen Zukunft. Der Umfang des Begriffs ist weit und überschneidet sich mit religiösen und ethischen Konzepten indigener Kulturen, die auf Friede, Gerechtigkeit und Einheit mit der Natur hinauslaufen. Die Konkretisierung der mit dem theologischen Konzept des Reiches Gottes verbundenen Inhalte erfolgt durch die Proklamation ethischer Werte – daher unsere Bezeichnung dieser Formation: Ausbau einer gerechteren Gesellschaft, Solidarität, Friede, gegenseitige Unterstützung, partizipative Demokratie, Toleranz, Respekt voreinander, Gemeinwohl, Einheit, Respekt vor Leben generell, Würde des Menschen, Versöhnung, Geschlechtergerechtigkeit, Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern, bessere Lebensbedingungen für die arme Bevölkerung, religiöser Pluralismus und Schöpfungsbewahrung. Diese Programmatik wird gelegentlich auch als »Kultur des Friedens« beschrieben und mit dem alttestamentlichen Begriff »*Shalom*« belegt. In Guatemala lässt sich ein konkreter politischer Bezug für diesen ethischen Ansatz darin finden, dass immer wieder das Friedensabkommen von 1996 als Bezugspunkt gewählt wird – das ja von MANAGEMENT und GESETZ-Akteuren nicht goutiert wurde.

Diese Verwendung des Begriffes »Reich Gottes« und dessen enge Verbindung mit distributiver Gerechtigkeit im lateinamerikanischen und US-amerikanischen Protestantismus steht in einer inhaltlichen Kontinuität zu seinem Gebrauch in der *Social Gospel*-Theologie der USA zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Im Blick auf Lateinamerika ist dennoch die Veränderung in der Verwendung des Konzepts von Interesse. Im Sinne des *Social Gospel* war der Begriff allenfalls in einigen historisch-protestantischen Kirchen und Organisationen gebräuchlich. Dazu zählen als Akteure der ökumenischen Bewegung etwa Igreja e Sociedade em América Latina (ISAL) in Brasilien zu Beginn der 1960er Jahre, die ökumenische Studentenbewegung Movimento Estudantil Cristiano (MEC-CELADEC) oder später der Lateinamerikanische Kirchenrat (CLAI).

Einflussreicher wurde das Konzept des Reiches Gottes im Verständnis der Theologie der Befreiung. Es avancierte zusammen mit dem der sozialen Gerechtigkeit zu einem zentralen theologischen Operator. In der radikalsten – quantitativ kleinsten – Strömung der Theologie der Befreiung ging man davon aus, das Reich Gottes durch eine Revolution und die Schaffung von gerechten Lebensbedingungen auf Erden verwirklichen zu können. In der Zeitkonzeption ist dieser Ansatz mit dem Postmillenarismus der Formation MANAGEMENT verwandt, nicht aber im Blick auf deren theokratisches Herrschaftskonzept. In den am weitesten verbreiteten Strömungen der Befreiungstheologie

wird das Konzept »Reich Gottes« in dem Sinne verwendet, dass Christen und Menschen guten Willens durch ihr Engagement für die oben genannten Werte das Wirken des für die transzendente Zukunft erwarteten Reiches der Gerechtigkeit punktuell in der Gegenwart erfahrbar machen können. Die Eschatologie ist somit proleptisch: eine Zeitkonzeption, die auf der Idee der Vorwegnahme einer gerechten Zukunft in einem Kontext gegenwärtiger Ungerechtigkeit beruht. In dieser Form wurde und wird das Konzept in der ökumenischen Bewegung in Lateinamerika verwendet. Kurz, in der Formation WERTE geht es nicht – wie in MANAGEMENT – um eigene politische Herrschaft und sozialmoralische Mobilisierung, sondern um Dienst, »sozialpraktisches« Engagement und um Befreiung von Ungerechtigkeit und illegitimer Herrschaft.

Beispiel: Indigene Protestanten Die ethische Interpretation des Reich Gottes-Konzepts mit ihrer großen semantischen und praktischen Spannweite lässt sich gut an der Kooperation zwischen rein indigenen und protestantischen Akteuren in Guatemala exemplifizieren (siehe oben, 5.2.5.2 und 5.2.5.5, Indigene Universitäten) Entwicklung, Gründung und Betrieb der indigenen Universitäten, beispielsweise, sind zum Teil in Kooperation mit protestantischen Akteuren erfolgt – und zwar nicht im Zeichen der Evangelisierung, sondern der autonomen Entwicklung akademischer Alternativen, die die Maya-Kultur und -Religion ins Zentrum stellen.⁴¹

Der interreligiöse Dialog sowie faktisches Praktizieren verschiedener Religionen nebeneinander bringt protestantisches Christentum und die Religion der Maya in einen fruchtbaren Dialog, dessen thematisches Zentrum kommunitäre Entwicklung im Interesse von Gerechtigkeit, Frieden und pfleglichem Umgang mit natürlichen Ressourcen bildet. Der interreligiöse Austausch ereignet sich also nicht als eine dogmatische Debatte über unterschiedliche religiöse Geltungsansprüche und Bekehrungsabsicht, sondern als ein Austausch über gemeinsame ethische Zielvorstellungen. Diese werden programmatisch formuliert mit dem aus dem Andenraum stammenden ethischen Konzept des Buen Vivir.⁴² Die religiösen Geltungsansprüche diktieren nicht die sozialen und politischen Programme, wie dies bei den Formationen GESETZ und MANAGEMENT der Fall ist, sondern messen einander in der sozialen Praxis daran, ob sie im Sinne des Buen Vivir zur Reduktion von sozialer Ungleichheit und rassistischer Diskriminierung sowie zur Förderung pluralistischer Demokratie und eines verantwortungsvollen Umgangs mit natürlichen Ressourcen beitragen. Der Form nach ähnelt dieser Ansatz dem im Weltkirchenrat schon seit langem (Faith and Order-Konferenz in Lund 1952) geltenden Prinzip, dass unterschiedliche Glaubensrichtungen so viel wie möglich zusammen handeln und doktrinale Prinzipien demgegenüber in den Hintergrund stellen sollten. Mit anderen Worten, hier wird die Förderung von rechtem Frieden über religiöse Konkurrenz und über religiöse Dominanz im politischen Feld gestellt. Zuträglich für diese

41 Auf den ersten Blick ähnliche Unternehmungen in den Formationen GESETZ und MANAGEMENT dienen hingegen der Bekehrung.

42 Für die Ixil Universität siehe: www.uitc-edu.org/fileadmin/user_upload/Imagenes/FOTOS_Newsletter/mai_2014/Universidad_Ixil_2014_Por_que_la_Universidad_Ixil.pdf (Zugegriffen 14.04.2019); für die Kaqchiquel Universität siehe <https://universidadmayakaqchikel.weebly.com/uploads/4/2/7/2/4/2729367/umayakaqchikel-briefinformativo.pdf> (Zugegriffen 14.04.2019). Zum Konzept des *Buen Vivir* vgl. Aachener Stiftung Kathy Beys 2015.

Übereinstimmungen ist auch der gemeinsame Bezug auf die Erfahrungen der unteren gesellschaftlichen Schichten und die Tatsache, dass viele Aktivisten der Formation WERTE selbst Indigene sind. Lediglich die Ursachenzuschreibungen für die negativen gesellschaftlichen Erfahrungen sind bei den Maya-Organisationen klarer und politischer als im Historischen Protestantismus: Gewalt des Militärs, Rassismus und die Machenschaften der transnationalen Rohstoffkonzerne werden auch in den Publikationen direkt genannt.

Dies wiederum entspricht der kontextuellen Hermeneutik dieser Formation.

8.3.2.2 Historisch-kontextuelles Verstehen

Die Sprecher des *God Talk* wissen immer schon und seit jeher, was richtig ist, und wenden dieses Wissen (scheinbar) deduktiv auf gesellschaftliche Lagen an. Historische Hermeneutik ist für diese Vorgehensweise der Hauptgegner. Schon im 19. Jahrhundert hat sich in den USA durch die Auseinandersetzung mit der aus Europa stammenden historischen Hermeneutik der fundamentalistische Biblizismus entwickelt. Es geht zunächst um die Frage, ob der biblische Text als historisches Dokument gelesen werden sollte oder nicht. Für den Fall, dass ja – so europäische und viele *Ivy League*-Theologen in den USA –, muss auch der historische Kontext der Entstehung der biblischen Texte beachtet werden; und dann, in zweiter Linie, auch der historische Kontext, in dem die Texte rezipiert werden. Das setzt voraus, dass man sich bei der Interpretation der Schrift ein wenig Mühe gibt; es bedingt, dass die Interpretationen relativ zueinander sind und ausdiskutiert werden müssen; und somit verhindert es *God Talk*.

Soziale Analyse Die Berücksichtigung des sozialen Kontexts der Rezeption fügt sich in das Gerechtigkeitskonzept der Formation. Denn die Annahme einer strukturellen Ungerechtigkeit als Handlungsbedingung lässt es ja plausibel werden, diese Bedingungen zu analysieren, bevor man religiöse Urteile fällt. In der der Theologie der Befreiung ist deshalb in Anlehnung an die »Pädagogik der Unterdrückten« des Paulo Freire der Zusammenhang zwischen sozialem Kontext und religiösem Urteil für die theologische Arbeit systematisiert worden: Der so genannte hermeneutische Zirkel empfiehlt die miteinander in Wechselwirkung stehenden Schritte von Sehen, Urteilen und Handeln.

In der sozialen Analyse werden negative Erfahrungen und soziale Lagen möglichst konkret benannt: Bedürftigkeit, Ausgeschlossen-Werden, durch Landraub erzwungene Migration, verschiedene Formen von Gewalt, Menschenrechtsverletzungen, Korruption, HIV unter unwürdigen Lebensbedingungen, Prostitution und so weiter. All diese Lagen können als ungerecht bewertet werden – eine ethische oder auch religiöse Wertung. Entscheidend ist allerdings, dass die Verursacher, soweit möglich, konkret benannt werden. Für soziale Probleme werden soziale Verursacher benannt: das Militär und dessen Ausübung von Gewalt, Rohstoffkonzerne, Plantagenwirtschaft, korrupte Politiker (auch auf kommunaler Ebene), Spekulanten und so weiter, sowie auf einer höheren analytischen Ebene ökonomische, politische und soziale Strukturen. In der Benennung negativer Lagen überschneiden sich die Beobachtungen mit denen, die man auch in anderen Formationen zu hören bekommt. Der entscheidende Unterschied ist, dass für die negativen sozialen Lagen in der Interpretation der kontextuellen Theologie

soziale Verursacher genannt werden. Damit bleibt das Problem ethisch kommunizierbar und seine theologische Verarbeitung – beispielsweise über die klassische Prophetie – bleibt ethisch und für die konkrete Problemlösung relevant. Im Unterschied dazu benennen die gängigen Ursachenzuschreibungen der Formationen GESETZ, MANAGEMENT und JENSEITSHOFFNUNG religiöse Ursachen für soziale Probleme: Unglaube oder einen Mangel an rechtem Glauben, dämonische Besessenheit, die nahende Endzeit und so weiter. Die sozialen Verursacher werden so aus dem Visier genommen und die so generierten religiösen Strategien sind auf eigenen Machtzuwachs gerichtet und nicht auf Problemlösung.

Kontextuelle Ausbildung Eine kontextbezogene Interpretation der Bibel benötigt weit-aus breitere theologische Kenntnisse als das biblizistische Heraus-picken von inter-ese-gerechten Einzelversen oder das Behaupten von direkten Offenbarungen. Die Aus-bildungsstätten der Formation WERTE versuchen deshalb in der Regel, eine (dies kann hier nicht vermieden werden:) nach europäischen wissenschaftlich-theologischen Stan-dards verantwortungsvolle theologische Ausbildung zu bieten. Die theologische Arbeit ist getragen von kontextbezogener Reflexivität, wie sie von der Theologie der Befreiung aus der hermeneutischen Kritik europäischer Schule weiterentwickelt worden ist. Theologischer Positivismus – unkritisch gegenüber dem eigenen Dafürhalten und bi-blizistisch – wie er an den Bibelschulen der anderen Formationen in den USA und La-teinamerika das Denken prägt, kann hier wenig Boden gewinnen. Anstelle von Bibli-zismus wird Exegese betrieben. Systematische Theologie ist nicht das Herunterzitieren von »Wahrheiten« – schon gar nicht von direkt geoffenbarten –, sondern das selbstkri-tisch reflektierende und an den Bedingungen des Lebenskontextes sich abarbeitende Entwickeln theologischer Argumentation; und zwar dialogischer Argumentation, nicht Indoktrination.

Diese Theologie ist ethisch insofern präjudiziert, als sie die Schwächsten in der Ge-sellschaft zum Bezugspunkt und Kriterium der Reflexion und der christlichen Praxis macht. In diesem Sinne ist eines der Ausbildungsziele die Herausbildung einer Ethik des sozial engagierten Handelns. Dabei ist auch politische Intervention im Programm, dies allerdings als Rechtshilfe für Opfer und nicht als Anspruch und Zugriff auf staat-liche Machtpositionen, wie dies in der *Dominion*-Doktrin der MANAGEMENT-Formation eine Selbstverständlichkeit ist. Anstelle von *Prosperity*-Doktrin führt die theologisch re-flektierte Analyse der Gründe sozialer Ungleichheit und Verelendung indes dazu, dass herrschende Wirtschafts- und Gesellschaftssystem zu kritisieren und seine Transfor-mation im Interesse der Schwächsten zu fordern.

Tut man dies, so hat man keine reichen Freunde. Wenn dann noch der aktuelle Geld-mangel der Historischen Kirchen im Norden hinzukommt, mündet dies in Finanzkri-sen, die die Performance der Institute einschränken. Mehr noch: Dass die ökumenisch orientierten Ausbildungszentren bei den Kirchenleitungen der anderen Formationen nie gut gelitten waren und immer wieder angefeindet werden, ist plausibel. Was die Positionen der Einen und der Anderen leisten, zeigt sich derweil in der Praxis, bei-spielsweise in Friedensprozessen.

8.3.2.3 Propheten, Schrift und Jesus

Von prophetischer Verkündigung ist auch in der Formation WERTE die Rede, ebenso wie von Jesus. Der Gebrauch ist allerdings unterschiedlich.

Propheten In den Verlautbarungen aus der Formation WERTE ist nicht selten davon die Rede, eine prophetische Stimme erheben zu müssen. Auch das soziale Engagement bringt sich in dieser Formation durch die »prophetische Stimme« der religiösen Akteure zur Geltung sowie durch deren »befreiende und prophetische Spiritualität«. Das lässt den Verdacht aufkommen (auch wenn nichts von »Aposteln« zu vernehmen ist), dass hier Leute als Propheten mit besonderen Ansprüchen auf direkte göttliche Offenbarungen auftreten, wie dies unter den Experten der Formation MANAGEMENT üblich geworden ist.

Das Motiv des Prophetischen ist in der Formation WERTE völlig anderes verstanden als in den anderen protestantischen Formationen.⁴³ Die Akteure von WERTE knüpfen an die klassische alttestamentliche Prophetie sowie an Jesus an, bei denen soziale Gerechtigkeit das Zentrum der Botschaft bildet und die Lebensbedingungen der Schwächsten das Gerechtigkeitskriterium sind. Das Prophetische des Auftretens besteht also nicht darin, dass die Experten vorgeben, Propheten zu *sein*, wie es die alttestamentlichen Propheten und Jesus waren. Es besteht darin, die Botschaft jener Propheten durch den Bezug auf aktuelle soziale Kontexte interpretativ zu aktualisieren. Das Prophetische besteht hier also in einer möglichst relevanten Interpretation der Botschaft der alten Propheten und in einer damit kohärenten und deshalb in diesem Sinne prophetischen Lebensweise. Das Prophetische ist nicht Anspruch, sondern Verpflichtung. Die Inhalte finden sich in der Schrift.

Bibel Ganz in protestantischer Tradition gilt die Bibel in der Formation WERTE als Wahrheitsquelle. Der interpretative Zugang ist wiederum völlig anders als in den Formationen MANAGEMENT und GESETZ. Er ist hermeneutisch reflexiv im Blick auf den historischen Kontext der biblischen Texte und den aktuellen Kontext der Interpreten. Er kommt also europäisch geprägten exegetischen Ansätzen nahe und ist nicht kompatibel mit dem biblizistischen Eklektizismus der Evangelikalen. Der hermeneutischen Brechung des theologischen Wahrheitsbegriffs entspricht auch, dass die *gemeinschaftliche* Bibellektüre und -interpretation einen hohen Stellenwert genießt. Dies entspricht der hermeneutischen Einsicht, dass Texte, auch biblische, einen mehrstimmigen, kontextbezogenen und immer wieder aktualisierten Interpretationsprozess durchlaufen müssen, um adäquat verstanden zu werden. Diese Praxis steht in einem harten Gegensatz zur autoritären Indoktrination in den meisten Organisationen der anderen protestantischen Formationen, insbesondere bei MANAGEMENT.

43 Unter Laien in (Neo-)Pfingstkirchen der Unterschicht versteht man unter Prophetie entweder eine Voraussage der Zukunft (meist in individuellen Angelegenheiten) oder eine gottesdienstliche Praxis des Mahnens und Zusprechens von Trost an die Gemeinde durch im Gottesdienst spontan aufstehende, meist weibliche Prophetinnen (die häufig in Glossolie reden und sich selbst interpretieren). Evangelikale halten nichts von Prophetie.

Jesus Der diskursive Bezug auf die Person Jesu spielt in der Formation WERTE eine besondere Rolle. Er unterscheidet sich fundamental von dem in den anderen Formationen üblichen. In JENSEITSHOFFNUNG und GESETZ ist vor allem der tote Jesus als von Gott selbst geschlachtetes Sühnopfer für die menschlichen Sünden relevant – in enger Wechselwirkung mit dem retributiven Gerechtigkeitskonzept. Bei MANAGEMENT wird das auch vertreten, wenn auch mehr Wert auf die »übernatürlichen« Wunderkräfte gelegt wird, die angeblich auf die »Apostel« und »Heiler« übergegangen sein sollen. In der Formation WERTE steht der historische Jesus im Zentrum des Interesses und damit die Zeugnisse von ihm in den synoptischen Evangelien (Markus, Matthäus und Lukas). An Jesus kann man erkennen, wie ein richtiges Leben ausschaun sollte. Diese Sicht steht – wenngleich das nicht immer gern zugegeben wird – zunächst in der Tradition der Theologie aus Zeiten der Aufklärung, für die Jesus ein Beispiel war. Die Theologie der Befreiung hat diese Sicht theologisch um den Aspekt der Menschwerdung Gottes bereichert. Damit ist gesagt, dass in der Person Jesu der den Menschen zum Mitmenschen gewordene Gott gesehen werden kann; und dieser steht als *Cristo compañero* insbesondere an der Seite der gesellschaftlich Marginalisierten und kritisiert die Mächtigen, wie sich aus den Evangelien bei einer nicht-fundamentalistischen Interpretation unschwer entnehmen lässt. Die »Witwen und Waisen« sind also auch in der Interpretation der Person Jesu noch als implizites Wahrheits- und Legitimationskriterium präsent. Soweit die lateinamerikanische Sicht.

In den USA wird diese Sicht von einigen Experten der Historischen Kirchen im NCC geteilt, insbesondere wenn sie durch Partnerschaftsarbeit Kontakte nach Lateinamerika unterhalten. Bei den linksliberalen Evangelikalen und den Pfingstlern für den Frieden mischen sich Elemente aus der Tradition des *God Talk* in die religiösen Diskurse. Wenn die Red Letter Christians etwa Bibelstellen sammeln und einfärben, Jim Wallis ein Buch über *God's Politics* schreibt oder die Forderung gestellt wird, die Regierung sollte »Jesusgemäß handeln«, fühlt man sich an positivistische Verwendung der Schrift erinnert. Gemeinsam ist indes auch allen diesen Akteuren der Rückbezug auf Jesus als Beispiel für das richtige Leben, also eine (wenn auch implizite) Interpretationsweise der Aufklärung. Die typisch links-evangelikale Formulierung dafür lautet: »What would Jesus do?«

8.3.2.4 Interreligiöse Kooperation und säkulares Recht

Würde Jesus andere Religionen als das Judentum – zur Erinnerung: Jesus war Jude – anerkennen? Was würde er von säkularem Recht halten? Die Akteure der Formation WERTE haben zu beiden Fragen keine vollends eindeutige Position. Im Allgemeinen sind die Experten aus den USA vor allem im Blick auf nicht-christliche Religionen konservativer als die Lateinamerikaner.

Heilsexklusivismus? Ist heute interreligiöse Anerkennung und Kooperation aus christlicher Perspektive erlaubt oder sogar geboten? Bei indigenen Christen und sogar bei progressiven Pfingstlern in Brasilien ist beides selbstverständlich. Das ist allerdings nicht bei allen Akteuren der Formation WERTE der Fall. Für Einige ist die Frage nicht von Bedeutung, sodass sie nicht beantwortet wird. Genau genommen spielt Heilsexklusiv-

sivismus und die mit ihm verbundene Bekehrungsmission für eine ethisch vermittelte Praxis keine Rolle. Man kann ihn unbeachtet lassen. Für Andere muss die Frage nach der Anerkennung anderer Religionen negativ beantwortet werden. Symptomatisch für den Gegensatz ist das Gespräch mit einem pfingstlichen Theologen aus Brasilien, das ich oben (4.1.1) schon erwähnt habe. Auf die Feststellung des Vertreters einer relativ progressiven US-amerikanischen Organisation, dass das Heil nur im Christentum zu finden sei, brach der Pfingstler den Dialog zwar nicht ab; aber in einem späteren Gespräch stellte er lapidar fest, dass er den Kollegen aus dem Norden für einen Fundamentalisten halte. Der Anspruch, *allein* über eine heilsbringende, transzendente Wahrheit zu verfügen, anstatt die unterschiedlichen Wege der verschiedensten Religionen als legitime religiöse Praxis anzuerkennen, erscheint also aus der Perspektive von anderen christlichen Akteuren als fundamentalistisch.

Viele Akteure der Formation WERTE erweisen sich als interreligiös offen. Das gilt ausdrücklich auch für den National Council of Churches (NCC) in den USA. Zu den Zielen in dieser Formation gehört die Anerkennung von anderen Religionen – in diesem Fall vor allem der indigenen und afroamerikanischen Religionen – als einem gleichberechtigten »Ort« der Gegenwart Gottes. Gott war schon in Lateinamerika, bevor die Spanier kamen, lautet ein Slogan. Dem entspricht das Ideal der so genannten makroökumenischen⁴⁴ Kooperation und des offenen Dialogs. Interkulturelle und interreligiöse Kompetenz werden verstanden als Bereitschaft zum friedlichen Zusammenleben mit Personen und Gemeinschaften anderer Religionen und Weltanschauungen. Damit ist der religiöse Wahrheitsanspruch im Blick auf persönliche Entscheidungen weiterhin in Geltung, aber relativiert in Beziehung auf Andere und auf gemeinschaftliche ethische Entscheidungen.

Säkulares Recht Ob säkulares Recht anerkannt oder religiösen Geltungsansprüchen unterworfen wird, lässt sich am besten an der Einstellung religiöser Akteure gegenüber dem internationalen Recht mit universalistischer Geltung erkennen. Die Menschenrechte beispielsweise werden in den Formationen MANAGEMENT und GESETZ vornehmlich als Strategem verwendet, um eine unumschränkte Meinungsfreiheit für die eigene religiöse Propaganda zu fordern. Ansonsten werden die Menschenrechte in einen Gegensatz zu den Zehn Geboten gesetzt und abgelehnt. Am Verlauf der Friedensprozesse in Guatemala und Kolumbien kann man im Gegensatz dazu deutlich erkennen, dass für die Akteure der Formation WERTE universalistische rechtliche und ethische Festlegungen wie beispielsweise Menschenwürde und Menschenrechte wichtige Orientierungsmarken sind, und zwar für die eigene ethische Praxis wie auch für die Kooperation mit politischen Akteuren oder auch die Opposition gegen sie. Dasselbe gilt auch für Organisationen wie den NCC in den USA. Im Gegensatz zu den meisten Experten der Formationen MANAGEMENT und GESETZ ist universaler Humanismus für die Experten der WERTE-Formation höchst wünschenswert.

44 Mikro-ökumenisch meint die Kooperation zwischen verschiedenen christlichen Konfessionen.

8.4 Machtpolitik

Der Protestantismus in Lateinamerika wird gern als Garant von demokratischer Praxis gewertet und in positive Beziehung zu Säkularisierungsprozessen gesetzt.⁴⁵ Das trifft historisch auf den etablierten europäischen Protestantismus und, in den oben beschriebenen Grenzen, auf den Historischen Protestantismus in den USA sicherlich zu. Protestantische Organisationen sind parallel zur Entstehung des Parlamentarismus als synodale Systeme nach einer ähnlichen Logik entstanden. Auch auf große Teile des Historischen Protestantismus in Lateinamerika trifft dies zu – sofern sie der Formation WERTE DES REICHES GOTTES nahestehen nicht schon in die Formationen GESETZ oder MANAGEMENT gewechselt sind. Die Praxis von Akteuren des Typs MANAGEMENT, die mit der *Dominion*-Doktrin, Theokratie und Ähnlichem hantieren, zerstört hingegen jedes Vertrauen in deren demokratische Absichten. Die meisten protestantischen Akteure in Lateinamerika bewegen sich irgendwo zwischen diesen Extremen. Dass Politik unumgänglich ist, so dass man sie gestalten muss – oder sich gegebenenfalls auch radikal gegen sie abgrenzen –, wird von den allermeisten Protestanten in Lateinamerika heute als selbstverständlich vorausgesetzt. Es scheint, dass sich auch eine bestimmte Vorstellung von legitimer, programmatischer Politik durchgesetzt hat.

8.4.1 Transformation – wohin?

Allerorten ist von Transformation, Wandel, Wende und Ähnlichem die Rede. Religiöse Parteien, politisch aktive Kirchenführer, religiös engagierte Abgeordnete und Kandidaten in praktisch allen Ländern des Kontinents treten mit dem Slogan an, dass die Politik ganz anders werden müsse, als sie ist. Dem können natürlich eine seriöse Analyse der Zustände und ein seriöser politischer Lösungsentwurf zugrunde liegen. Allerdings sehen viele, wenn nicht die meisten Akteure das benötigte Anders-Werden als Christlich-Werden der Politik und nur in zweiter Linie als eine Frage des politischen Programms. Man muss also auch triviale Gründe für den Wunsch nach Transformation in Rechnung stellen. Meines Erachtens kann man getrost annehmen, dass für viele Gläubige und Experten die gesellschaftliche Transformation in Analogie zum protestantischen Konversionsbegriff gedacht wird. Der Sünder konvertiert zum Herrn, und das ganze Leben wird transformiert. Es wird jenseitsorientiert, gesetzesorientiert oder es ist in einer nun legitimen Weise an Reichtum orientiert; in jedem Fall aber religiös auf der Seite des Herrn. Mit dieser Übertragung verbindet sich nicht selten eine naive Vorstellung: Je mehr Menschen zum Herrn konvertieren, desto besser wird die Gesellschaft. Dieser religiöse und ins Positive gekehrte Malthusianismus geht selbstverständlich nicht auf, wie man an Guatemala leicht sehen kann. Mit dieser Vorstellung verbindet sich häufig auch bei politisch aktivem Führungspersonal ein in der Literatur häufig beklagter

45 Vgl. viele der Beiträge in den folgenden Werken: Freston 2001; 2008; Pérez Guadalupe und Grundberger 2018; auch Prandi 2008; Orellana Urtubia 2008; Mansilla und Orellana Urtubia 2019; Barrera Rivera 2006. Auch im Rahmen von evangelikalen Organisationen wie der World Evangelical Alliance wird diese Sicht der Dinge häufig kolportiert. Man könnte auf den Gedanken kommen, dass Max Webers (1988b) Eindrücke über die »Sekten« in den USA um 1904 wieder lebendig werden. So einfach ist es nicht, wie wir in den folgenden Analysen sehen werden.

Mangel an politischer Bildung. In einem Interview mit dem Autor ließ ein hier nicht näher identifizierter Kirchenführer, der in Mittelamerika mit einem »sozialdemokratischen« Programm antreten wollte, jedenfalls keinerlei Kenntnisse über Sozialdemokratie durchblicken. Schließlich ist der in der Literatur ebenfalls sehr häufig beschriebene Opportunismus zu nennen. Insbesondere in der Formation MANAGEMENT verbindet sich das politische Engagement mit dem Interesse an Machtpositionen, die entweder persönliche Vorteile, Vorteile für die eigene Organisation oder beides einbringen.

Inhaltlich näher bestimmte politische Programmatiken entwickeln sich dann, wenn Gegenstände von Beschwerden (*grievances*) genau benannt und dann auch mit Lösungsvorschlägen konterkariert werden müssen. Es stellt sich also die Frage, was in den unterschiedlichen Fraktionen des Protestantismus als unhaltbarer Zustand aufgefasst wird. Daran hat sich im Laufe des letzten Jahrhunderts Einiges geändert.

In der weiteren Vergangenheit waren der Historische und der evangelikale Protestantismus in vielen Ländern durchaus nicht konservativ. Selbst die klassische Pfingstbewegung – insbesondere die Iglesia Pentecostal de Chile – war im Arbeitermilieu Chiles mit sozialistischen Überzeugungen vertreten und andere Kirchen bei den christdemokratischen Reformen Eduardo Freys engagiert. Später engagierte sich die Lutherische Kirche mit Bischof Helmut Frenz gegen Pinochet. In Peru standen Protestanten der sozialistischen APRA nahe. In Brasilien bildete sich eine linke protestantische Bewegung ab den 1930er Jahren aus. In Nicaragua kämpften junge Pfingstler verschiedenster Kirchen auf unterschiedlichste Weise – u.a. Kampfsporttraining in der Kirche und Barrikadenbau! – an der Seite der Sandinisten gegen die Diktatur Somozas. Im laizistischen Uruguay publizierte der Protestant Emilio Castro – späterer Generalsekretär des Weltkirchenrates – in der linken Wochenzeitschrift *Marcha*, hat 1971 die mitte-links Partei Frente Amplio mitgegründet, Widerstand gegen die Diktatur organisiert und musste ins Exil; all dies allerdings auf der Grundlage persönlicher Entscheidung. Auf dem gesamten Kontinent breitete sich die ökumenische Bewegung mit Organisationen wie ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina, Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika) – mit Zentralbüro in Uruguay –, MEC-CELADEC (Movimiento Estudiantil Cristiano-Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana, Christliche Studentenbewegung-Lateinamerikanische Evangelische Kommission für Christliche Erziehung) und dem Lateinamerikanischen Kirchenrat (Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI) aus und vertrat die Anliegen von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Viele dieser Ansätze sind in der Zeit der Diktaturen der nationalen Sicherheit mit der Einführung neoliberaler Wirtschafts- und Gesellschaftslogik unterdrückt und ihrer Wirksamkeit beraubt worden. Ein Teil des auf diese Weise engagierten Protestantismus ist bis heute aktiv.

Die von diesen Akteuren vertretenen zentralen Beschwerden beziehen sich vor allem auf sozio-ökonomische Probleme: soziale Gerechtigkeit, ökonomische Förderung von Familien, verantwortliche Regelung von Geburtenkontrolle, Ablehnung von Diskriminierung jeder Art, Schutz vor Umweltgiften aus extraktiver Industrie, Protektion von indigenen Lebensräumen und Kulturen, Arbeit an einer intakten Umwelt, Protest gegen Korruption, Förderung von Friedensprozessen, Basisdemokratie, und so weiter. Mit anderen Worten, die Forderungen richten sich heute im Wesentlichen gegen neoliberale Politik. Dementsprechend sind Akteure der Formation WERTE DES REICHES GOTTES

in den verschiedensten Ländern in anti-neoliberalen, auf die Schwächsten der Gesellschaften ausgerichteten Politiken engagiert: die christlichen indigenen Organisationen in Guatemala oder Ecuador, die große Anzahl ökumenischer Basisgruppen in Brasilien, die pfingstliche Unión Evangélica Pentecostal (Evangelisch-pfingstliche Union, UEPV) mit ihrer Unterstützung für den Chavismus in Venezuela oder auch die der aktuellen Regierungspolitik in Mexiko nahestehenden Akteure.

Die nach der neopentekostalen Wende in den 1990er Jahren entstehende Formation MANAGEMENT sieht die Lage ganz anders. In allen Ländern Lateinamerikas – am geringsten in Mexiko und Uruguay – sind derzeit Organisationen der Formation MANAGEMENT dabei, sich in die nationale Politik einzubringen. Neben den für Guatemala und Brasilien bereits beschriebenen Organisationen sind vor allem die kolumbianischen zu nennen aufgrund der oben skizzierten Lage, die die politische Performance religiöser Gruppen begünstigt. In Peru bringen religiöse Organisationen mit der Kampagne »Finger weg von meinen Kindern« (Con mis Hijos no te Metas) eine beachtliche Protestbewegung für die »Familie« auf die Straße; und im katholischen Costa Rica schaffte es der Neopentekostale Fabricio Alvarado – seine Frau ist »Prophetin« und tritt mit Ekstasen im Fernsehen ihrem Mann zur Seite! – 2018 bis zur Stichwahl um die Präsidentschaft.

Welches sind die Gravamina? Im Falle des Protests gegen Abtreibung steht das menschliche Leben im Mittelpunkt, und zwar ab der Befruchtung der Eizelle. Allerdings wird die komplexe Problemlage im Normalfall nicht hinreichend diskutiert (siehe 8.10). Dadurch wird das Thema vor allem zu einem Mobilisierungsdispositiv. Dann werden die Gefährdung der Kleinfamilie durch Erziehungsvorgaben des Staates, die Gleichberechtigung der Ehe unter Homosexuellen, der Sexualunterricht an den Schulen und die »Gender-Ideologie« problematisiert; wobei die Gefährdung der Familie durch selbst in der Mittelschicht unerträgliche Produktionsbedingungen völlig ausgeblendet wird. Darüber hinaus wird häufig auch religiöse Diskriminierung gegen Protestanten als Grund zur Klage genannt. Korruption von Regierung und Verwaltung ist ein weiteres häufig genanntes Übel. In den meisten Fällen handelt es sich um sozialmoralische, also kulturelle oder letztlich identitätspolitische Problematiken. Während für die genannten Problemstellungen mobilisiert wird, propagieren die Führer dieser Bewegungen neoliberale Politikziele und/oder kooperieren mit neoliberalen Parteien der libertären oder noch radikaleren Sorte. Wir werden die sozialmoralischen Forderungen, die für diese Aktivisten zentral sind, später noch genauer beleuchten (8.10). Hier reicht es, festzustellen, dass dieses Programm nicht widerspruchsfrei ist, und dass die sozialmoralischen Anliegen auf zwei Effekte hinauslaufen. Erstens verdecken sie die neoliberale Politik und ihre Folgen: Welche positiven Folgen für die angeblich schützenswerten Familien sollte die von Bolsonaro gerade grundgelegte radikale Rentenkürzung wohl haben? Zweitens scheinen sie auf eine Schließung der Mittelschichtsposition nach unten hinauszuweisen; eine gesellschaftliche Position, die geradezu emblematisch repräsentiert ist im Bild der heterosexuellen und rollendefiniten Kleinfamilie.

Nimmt man das Gesamtbild zur Kenntnis, so zeigt sich, dass die unterschiedlichen sozialen und politischen Positionen der genannten religiösen Akteure sich gruppieren mit Bezug auf die hegemoniale Position im Feld von Wirtschaft und (meistens auch) Politik: den Neoliberalismus. Der aktuelle Trend unter den in der Politik aktivsten religiösen Akteuren, der Formation MANAGEMENT, geht in die Richtung auf mehr vom

Gleichen, weniger soziale Gerechtigkeit und Ökologie und schon gar keine kulturelle und Geschlechterdiversität.

8.4.2 Neokonservativer Neoliberalismus

Allerdings dominiert die Formation MANAGEMENT nicht die gesamte rechts-religiöse Einflussnahme auf die Politik. Je nach Land ist auch die Formation GESETZ präsent. Das führt zu einem interessanten Synergieeffekt.

Betrachtet man das Zusammenwirken der beiden Formationen GESETZ und MANAGEMENT in Guatemala, so kann man einen komplementären Effekt zweier unterschiedlicher protestantischer Zugänge zur Politik beobachten. Die Akteure der Formation GESETZ sind nicht neoliberal, aber sie stützen konservative Verhältnisse, die neoliberale Entwicklungen befördern. Die Akteure der Formation MANAGEMENT betrachten sich nicht als konservativ, sondern als innovativ im Sinne neoliberaler Entwicklung; aber sie nutzen konservative Positionen, um neoliberale Politiken voranzubringen. Der gesamte Komplex der sozialmoralischen Orientierung – Abtreibung, Sexualmoral, Familie, bis hin zur Todesstrafe – beschreibt das neokonservative Arsenal der Mobilisierung. Die Positionen der konservativen Formation GESETZ können leicht mit der konservativen Fraktion der katholischen Hierarchie geteilt werden; und sie werden von den Akteuren der Formation MANAGEMENT gestützt. Während die Formation GESETZ dieses Themenarsenal zum Gegenstand von öffentlichen Gebetsveranstaltungen und Märschen macht, bei denen die Megakirchen nur eine Nebenrolle spielen, setzen Letztere das Arsenal politisch offensiv ein, etwa im Te Deum oder in den Präsidentschaftsforen. Erstere verbinden die konservativen sozialmoralischen Orientierungen mit einem Insistieren auf dem Status Quo; Letztere nutzen sie als Instrumente im Sinne neoliberaler Politikgestaltung. Schließlich funktioniert in beiden Formationen der Individualismus ebenfalls in dieser Richtung. Der Bekehrungsindividualismus der Evangelikalen macht Politik letztlich zu einem Gegenstand der persönlichen Glaubensentscheidung; gewissermaßen »saugt er sie auf« im religiösen Statement: Wenn sich alle bekehren, wird das Land erblühen. Der religiöse Leistungsindividualismus der Neopentekostalen – »spendest du hinreichend und glaubst du fest genug, wird Gott es dir hundertfältig mit materiellen Werten vergüten«; »manage dein Leben!« – konditioniert die Individuen im Sinne des neoliberalen Besitzindividualismus.

Die Tatsache, dass die Regierungen Guatemalas in den letzten Jahrzehnten bis auf leichte Schwankungen neoliberale Politiken verfolgten, läuft darauf hinaus, dass beide Formationen den Regierungen affirmativ gegenüberstehen. Sie betrachten sie als von Gott eingesetzt und rufen auf, für sie zu beten. In Brasilien ist das bei anderen Politikverhältnissen anders, wie die Proteste gegen Dilma Rousseff deutlich gezeigt haben. Gott ist nicht bei der Arbeiterpartei. Die Differenz liegt nicht daran, dass die Formationen GESETZ und MANAGEMENT in Brasilien eine gänzlich andere praktische Logik verfolgten. Es kommt vielmehr daher, dass in Guatemala nach dem Krieg keine der Regierungen von einer Partei links der Mitte (etwa URNG oder WINAQ) gestellt worden wäre, und dass alle (vielleicht bis auf die Regierung Colóm) den Evangelikalen und Neopfingstlern politischen Einfluss einräumten. Dilma Rousseff ist hingegen Ex-Guerrillera und gehört der sozialdemokratischen Partido dos Trabalhadores an. *Hierin,*

und nicht in einer spezifisch religiösen Motivation, liegt der Grund für die Mobilisierung der Formationen GESETZ und MANAGEMENT gegen die Regierungschefin.

Ab den 1990er Jahren jedenfalls transformiert sich eine schon seit spätestens Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts existierende Spannung zwischen evangelikal und ökumenisch orientierten Protestanten in eine religiös-politische Konfrontation zwischen »ökumenischen und fundamentalistischen« Tendenzen, wie Guillermo Sandoval (2018, 201) es für Chile ausdrückt.⁴⁶ Die ökumenischen Positionen werden von der Formation REICH GOTTES vertreten.

8.4.3 »Eine Welt, in der alle Platz haben«

Un mundo en que quepan todos ist einer der Wahlsprüche, mit dem Anfang der 1990er Jahre in Mexiko die zapatistische Bewegung angetreten ist. Er akzentuiert ein von den unteren und diskriminierten gesellschaftlichen Schichten her gedachtes soziales und politisches Gegenprogramm zum Neoliberalismus. Die Gesellschaft soll so organisiert und die Güter so verteilt sein, dass es für alle Menschen – und zwar jede und jeden Einzelne(n) – genügend materielle Güter zum Leben sowie soziale Anerkennung gibt. Dieses universalistisch-humanitäre Motto wurde von einem wichtigen ökumenischen Forschungsinstitut in Costa Rica, dem Departamento Ecu­mérico de Investigaciones (Ökumenische Abteilung für Forschung, DEI),⁴⁷ akademisch reflektiert und in die Bildungsarbeit mit sozialen Bewegungen, Kirchen und religiösen Organisationen auf dem gesamten Kontinent eingebracht. Insbesondere die Arbeiten des deutschstämmigen Ökonomen und Philosophen der Befreiung Franz Hinkelammert genießen weite Verbreitung und Wirkung.⁴⁸ Das Institut steht funktional durch seine Arbeitskontakte auf der Schnittstelle zwischen ökumenischer Bewegung und religiösen sowie sozialen Basisbewegungen; und inhaltlich markiert seine Beschäftigung mit der Kritik des Neoliberalismus und Alternativen dazu die entscheidende Frage in einer Zeit, in der die Folgen der Schuldenkrise und der ökonomischen Anpassungsprogramme zusammen mit einer zunehmenden Schwächung der klassischen Arbeiterorganisationen in ganz Lateinamerika Wirkung zeigen.

Parallel zum DEI ist in Costa Rica die Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) aktiv (siehe 8.6.2).⁴⁹ Aus einer konservativ-evangelikalen Bibelschule hervorgegangen, bietet das theologische Institut eine Ausbildung in ökumenisch und emanzipatorisch

46 Zu den Spannungen im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts vgl. Schäfer 2020a.

47 Heute verändert und Teil des Netzes von Mission21, Basel: <https://www.mission-21.org/en/what-we-do/projectsandpartners/partners/dei-ecumenical-research-department/> (Zugegriffen 13.08.2019).

48 Der schon in den sechziger Jahren mit der Konrad Adenauer Stiftung unter Eduardo Frey in Chile tätige Wissenschaftler musste Chile nach dem Putsch gegen Präsident Allende 1973 verlassen und hat mit Kollegen aus verschiedenen Disziplinen, auch Theologie, in Costa Rica das DEI Mitte der 1970er Jahre gegründet. Sein breites kritisches Werk spannt sich von der Kritik am Utopismus (u.a. der Sowjetunion) in Hinkelammert 1994a; über aktuell relevante Studien zu Paulus und dem Johannesevangelium bis hin zum neusten Buch, einer zusammenfassenden Reflexion von philosophischen, ökonomischen und theologischen Aspekten der Kritik des neoliberalen Kapitalismus: Hinkelammert 2020.

49 www.ubl.ac.cr/ (Zugegriffen 13.08.2019).

orientierter Theologie für Studierende von Partnerorganisationen aus dem ganzen Kontinent. Auch hier wird nach Alternativen zum Neoliberalismus auf der Grundlage christlicher Ethik und mit Bezug auf indigenes lateinamerikanisches Denken gesucht. Es gibt eine enge Kooperation mit etwa 20 Partnerorganisationen auf dem ganzen Kontinent, allesamt Ausbildungsstätten von protestantischen Kirchen mit ökumenischer Ausrichtung im Sinne der Formation WERTE DES REICHES GOTTES. Darunter fallen unter anderem das Zwischenkirchliche Zentrum für theologische und soziale Studien (Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIEETS)⁵⁰ in Nicaragua, das Evangelische Zentrum für pastorale Studien (Centro Evangélico de Estudios Pastorales en Centroamérica, CEDEPCA)⁵¹ und Semilla (Samenkorn)⁵² in Guatemala, das Höhere ökumenische andine Institut für Theologie (Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, ISEAT)⁵³ in Bolivien und viele mehr. Dazu kommen gute Kontakte zu indigenen, afroamerikanischen und Gender-orientierten Bewegungen in ganz Lateinamerika. Die Privatuniversität ist wie viele andere mischfinanziert aus den Einnahmen aus der Lehre und durch ökumenische Kirchen und Organisationen in Europa und den USA. Sinkende Einnahmen aufgrund verbreiteter Finanzkrisen bei ökumenischen Organisationen ziehen auch die lateinamerikanischen Akteure in Mitleidenschaft.

Wie in den Organisationen der Formation WERTE in Guatemala, Brasilien und Mexiko wird in verschiedensten Organisationen in anderen Ländern Lateinamerikas der Kampf um soziale Gerechtigkeit, einen nachhaltigen Umgang mit der Umwelt (siehe 8.5) geführt. In den letzten drei Jahrzehnten haben sich auch hier die Themenstellungen weg von der Sozialstruktur in Richtung auf die Kultur verschoben. Anerkennung indigener Kultur (siehe 8.9), Gender-Fragen und sexuelle Diversität (siehe 8.10.7 und 8.10.8) haben ein größeres Gewicht bekommen. Im Unterschied zu den Organisationen aus den Formationen MANAGEMENT und GESETZ leisten die Organisationen der Formation WERTE ihre Arbeit als Mobilisierung sozialer Bewegungen und als Dienst an der Gesellschaft, nicht aber als ein direktes Eingreifen in Entscheidungsgruppen der Politik und des Staates. Die Frage »protestantischer Stimmen« an Wahlurnen kommt somit gar nicht erst auf.

8.4.4 Protestantische Stimmen und Parteien

Die Rede von einem korporativen Stimmverhalten der Protestanten – »Bruder wählt Bruder«, in Brasilien etwa – und von der Gründung politischer Parteien zeigt zwei mögliche religiös-politische Strategien auf. Diese werden in der Formation WERTE ganz anders gesehen als in den Formationen MANAGEMENT und GESETZ.

8.4.4.1 Stimmen

Den Organisationen der Formation WERTE kommt es auf die Inhalte der politischen Programme an; konkret, wie es dort um Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung und kulturelle Diversität bestellt ist. Dafür gibt es im Protestantismus eine Tradi-

50 <https://cieets.org.ni/> CIEETS (Zugegriffen 13.08.2019).

51 <https://cedepca.org/> (Zugegriffen 13.08.2019).

52 www.semilla.org.gt/ (Zugegriffen 13.08.2019).

53 www.iseatbolivia.org/iseat2013 (Zugegriffen 13.08.2019).

tion, die sich bis heute – wenn auch schwächer werdend – durchzieht, wie man etwa in Peru an den Sympathien für die frühe APRA, in Brasilien für die PT, in Nicaragua (bis vor kurzem) für die Sandinisten oder auch bei der Unión Evangélica Pentecostal Venezolana für den Chavismus erkennen kann. Allerdings gibt es in der Formation WERTE so gut wie keinen Machtpoker um Posten in der Parteipolitik (außer vielleicht in Brasilien), weil in der Regel keine Parteipolitik betrieben wird. Politische Aktivität etwa als Parlamentarier – wie sie im Historischen Protestantismus aufgrund von dessen Mittelschichtpositionierung traditionell nicht selten ist⁵⁴ – wird als individuelle Angelegenheit betrachtet. Kandidaturen für hohe politische Ämter – wie etwa die von Vitalino Similox in Guatemala – sind in dieser Formation die Ausnahme.

Ganz anders in den Formationen MANAGEMENT und GESETZ. Hier geht es um politischen Einfluss durch Posten in »christlichen« Parteien, in Parlamenten und in Regierungen. In diesem Zusammenhang stellen sich vor allem zwei Fragen. Die erste kreist um die protestantischen Stimmen bei Wahlen (*voto evangélico*). Eine verbreitete Annahme lautet, dass die protestantischen Stimmen immer wichtiger werden, je höher der protestantische Bevölkerungsanteil ist. In Grenzen trifft das zu. Bei einem Bevölkerungsanteil so niedrig wie in Uruguay oder Mexiko kann der konfessionsspezifische Stimmenanteil freilich nicht besonders attraktiv sein. Das Beispiel Guatemala zeigt hingegen, dass es bei einem hohen protestantischen Bevölkerungsanteil dennoch nicht zu einem geschlossenen *voto evangélico* kommt, wenngleich die höhere Zahl möglicher Stimmen für religiöse Experten ein besseres Verhandlungspotenzial darstellt. Da sich die protestantische Bevölkerung sozial ausdifferenziert, beeinflussen die unterschiedlichen objektiven Positionen der Wähler das Wahlverhalten mit. Dass es kein geschlossenes protestantisches Wahlverhalten gibt, ist auch für Chile, Kolumbien, Peru, Nicaragua, Mexiko und Brasilien gesichert. Wahrscheinlich gibt es das überhaupt nur im Sinne gewisser Tendenzen (wie etwa in Deutschland in der historischen Affinität zwischen Christdemokratie und Katholizismus sowie Sozialdemokratie und Protestantismus). Nichtsdestoweniger steigt gerade bei hohem protestantischem Bevölkerungsanteil die Versuchung zu dessen ideologischer Nutzung im Machtpoker. Die (angebliche) Fähigkeit, mit dem Mobilisierungspotenzial von Megakirchen die »evangelischen Stimmen« auf eine bestimmte Partei zu kanalisieren, kann leicht als Kapital in politischer Günstlingswirtschaft eingesetzt werden, wie das Beispiel Brasilien sehr deutlich macht. Manche Pastoren der in Kolumbien etablierten MANAGEMENT-Organisationen etwa »handeln Stimmen im Tausch gegen millionenschwere Verträge zugunsten ihrer Gläubigen« und perfektionieren religiös-politischen Klientelismus, denn die

»Bildung von Gewinnerkoalitionen an der Macht ermöglicht es diesen Pastoren, als Mittelsmänner des Staates aufzutreten, wenn es an die Verteilung von öffentlichen Posten und Geldern geht.« (Velasco Montoya 2018, 238)

Selbst wenn die geschlossenen »evangelischen Stimmen« faktisch wenig wert sind, so ist doch der Bluff im politischen Poker eine mögliche Strategie.

54 Siehe etwa die Listen in Sandoval 2018, 207-208; und für Kolumbien Velasco Montoya, 230ff.; Amat y León und Pérez Guadalupe 2018, 423ff.

8.4.4.2 Parteien

Die Gründung protestantischer Parteien ist ebenfalls keine Erfolgsgarantie und hängt in sehr hohem Maße von den Vorgaben der nationalen Verfassungen ab. Der PES in Mexiko musste seine konfessionelle Orientierung verbergen und blieb politisch erfolglos. In Brasilien hingegen hat die IURD dank des dortigen Laizismus »com jeito« mit dem PRB (Partido Republicano Brasileiro, Brasilianische Republikanische Partei) ihre eigene politische Partei in Stellung gebracht. Die Tatsache, dass Kolumbien keinerlei laizistische Tradition hat, ist sofort nach der Einführung der Religionsfreiheit mit der Verfassungsänderung von 1991 auf die Gründung von etwa sechs »christlichen« Parteien durch Akteure der Formationen MANAGEMENT und GESETZ hinausgelaufen: zunächst der Partido Nacional Cristiano (Nationale Christliche Partei), gegründet seitens der uns bereits durch die Verbindungen nach Mexiko bekannten Misión Carismática Internacional (Internationale Charismatische Mission). (Velasco Montoya 2018, 227) Dieser gelingt es allerdings nicht, Kirche und Partei eng zu verknüpfen. Das gelingt dagegen der etwas altbackenen, aber unter scharfer Kontrolle der Chefin präzise funktionierenden Pfingstkirche Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (Ministeriale Kirche Gottes von Jesus Christus International) mit ihrer Partei MIRA (Unabhängige Bewegung der Absoluten Erneuerung, Movimiento Independiente de Renovación Absoluta), die sich nicht einfach eine Transformation, sondern eine absolute Erneuerung zum Ziel gesetzt hat. Das scheint Erfolg zu haben, denn MIRA ist mit etwa einem Viertel der Stimmen eine stabile Kraft unter den kolumbianischen Parteien geworden. Stabil, aber weit weniger erfolgreich ist die Bewegung Christliche Einheit (Movimiento Unidad Cristiana). Seit dem Heraufsetzen der Sperrklausel von zwei auf drei Prozent für den Einzug ins Parlament ist nur noch MIRA bei Wahlen konkurrenzfähig. Knapp geschafft hat es 2018 allerdings auch die neue Partei Colombia Justa Libres (Kolumbien Gerech Frei), eine als christdemokratisch firmierende Partei der entschiedenen Rechten. Der springende Punkt ist, dass durch diese Parteien der Protestantismus in der breiten Öffentlichkeit als politischer, um die Macht konkurrierender Akteur bekannt wird und dass Mitgliedern der Kirchen politische Karrieren gelingen können, wie etwa in Argentinien Cynthia Hotton von Valores para Mi País (Werte für mein Land) der Aufstieg in die Repräsentation Argentiniens vor der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) gelang.⁵⁵ Unter bestimmten Bedingungen scheint der Gründung protestantischer Parteien ein gewisser Erfolg beschieden zu sein. Allem Anschein nach ist dies – zum katholischen Verdross – ein Effekt traditioneller katholischer Einflussnahme auf die Politik. Je schwächer die Laizität des Staates juristisch ausgebildet und faktisch durchgesetzt wird und je stärker sich im Laufe der Jahrhunderte eine katholische Einmischung in die Politik institutionalisiert (katholische Parteien) oder auch nur habitualisiert hat, umso schneller wird sich auch eine protestantische Parteibildung durchsetzen. Gleichwohl gibt es hier einen ernstzunehmenden Unterschied.

In der Regel sind katholische Aktivisten in der Soziallehre der Kirche verankert – vor allem, wenn sie in Parteien engagiert sind, die von der Katholischen Kirche anerkannt sind und sie nicht gerade in rechtsgerichteten Organisationen wie dem Opus Dei oder El Yunque aktiv sind. Die katholische Soziallehre ist so gut ausgearbeitet, dass man im

55 <https://www.valoresparamipais.com/> (Zugegriffen 22.08.2019).

politischen Feld damit eine stabile Orientierung findet. Abgeordnete der Formation MANAGEMENT wirken dagegen orientierungslos, wenn sie im Stil des »*camisetazo*« (Hemdwechsel) die Fraktionen wechseln (Velasco Montoya 2018, 235). Was finden Aktivisten der Formation MANAGEMENT vor? Kaum mehr als haarsträubende Wohlstandsmythen wie das *Prosperity Gospel* und theokratische Macht-»Theorien« wie die *Dominion*-Doktrin und darüber hinaus »*Smile or die*«-Coaching »im positiven Denken« (vgl. Ehrenreich 2010) etwa von John Maxwell! Die Affinität von diesem Werkzeugkasten zum Neoliberalismus liegt auf der Hand, also versucht man es mit Parteien wie PES in Mexiko oder Harold Caballero's VIVA in Guatemala; oder man koalitiert mit einer neoliberalen Partei. Da der nackte Neoliberalismus sich allerdings nicht dazu eignet, religiöse Massen zu mobilisieren – die neoliberalen religiösen Führer müssen ja möglichst viel religiöses Volk der unteren Schichten zur Abstimmung bringen –, braucht man Proxies. Für diese alternativen Themen sind religiöse Akteure prädestiniert, sofern es sich um sozialmoralische Angelegenheiten handelt. Mit einer Agenda anti-Schwangerschaftsabbruch, anti-homosexuelle Ehe und anti-LGBT hat selbst im agnostischen Uruguay der Apostel Jorge Márquez einen Sitz im Parlament gewonnen (Núñez 2018). Der politische Kampf um die Frage »Neoliberalismus ja oder nein« spielt sich folglich im Feld der sozialmoralischen Identitätspolitik ab.

Diese basiert im Allgemeinen auf katholisch-protestantischen Kooperationen. Beispielsweise hat der katholische Parlamentarier Luis Galarreta, der dem Opus Dei nahesteht, eine Vereinbarung mit der kontinentweiten Bruderschaft der Evangelikalen Parlamentarier (Fraternidad de Parlamentarios Evangélicos) unterzeichnet, in der eine gemeinsame Agenda für Familienthemen unterstützt wird. Aus dieser Vereinbarung ist die Iberoamerikanische Union Christlicher Parlamentarier (Unión Iberoamericana de Parlamentarios Cristianos) hervorgegangen mit einem ebensolchen Programm (J. Castro 2019).

8.4.5 Wahlmanipulation

Der Eingriff mit religiösem Diskurs in politische Prozesse ist in manchen Ländern, wie den USA, ohnehin ein Fakt, wenn auch gern in Abrede gestellt. Eine neue Form ist die gezielte Manipulation von Wählern unter Einsatz von *Big Data*. In Ländern Lateinamerikas ist die Einmischung der Katholischen Kirche ebenfalls eine historische Gegebenheit. Von Seiten des Protestantismus entwickeln sich ebenfalls neue Formate, beispielsweise Wahlforen mit Präsidentschaftskandidaten. Wir können die Datenmanipulation nur ganz knapp aufgreifen, da die Information weit nach Redaktionsschluss eintraf. Ein Wahlforum, das durch geschickten Einsatz von *God Talk* brilliert, werden wir genau untersuchen.

8.4.5.1 Big Data

Eine höchst raffinierte Form der Manipulation durch religiöse Überdeterminierung politischer Prozesse liegt vor in der Kombination von *Big Data*-Spezialisten und »Seelsorge«-Firmen mit dem Ziel der religiösen Wählerbeeinflussung.

Durch einen Zufall ist ans Licht gekommen, dass die in den 1980er Jahren gegründete einflussreiche religiös-rechte Lobbyorganisation Council for National Policy zu-

sammen mit *Big Data*-Firmen derselben Couleur auf der Grundlage eines Datensatzes über etwa 190 Millionen Wähler und eines weiteren über circa 50 Millionen Kirchgänger eine groß angelegte Manipulation der Präsidentschaftswahlen pro Trump betreibt. Die kirchlichen Daten über persönliche Zustände und Beziehungen bringen in Kombination mit den persönlichen Wählerdaten erst das volle Manipulationspotenzial zum Tragen. Die emotional schwächsten Kirchgänger werden ausgefiltert und dann von der pastoralen Datenfirma Gloop mit Gottes Wort und politischer Weisung traktiert. »Gott« legitimiert hier im Kundenkontakt die überraschende seelsorgerliche Zuwendung und verschleiert die manipulative Absicht. Der leere Signifikant wird also unmittelbar für Betrug an Personen und das Unterlaufen der Demokratie durch Erosion ihrer Grundlagen verwendet.⁵⁶

8.4.5.2 Wahlforen

Foren zur religiösen Beeinflussung von Präsidentschaftswahlen werden noch nicht in allen lateinamerikanischen Ländern durchgeführt. Entsprechende Bestrebungen sind aber bei Akteuren der Formationen MANAGEMENT und GESETZ auf dem gesamten Subkontinent zu beobachten. In Guatemala werden Veranstaltungen zur religiösen Beeinflussung von Präsidentschaftswahlen schon seit 2007 durchgeführt. Derlei Foren, bei denen sich Kandidaten vor religiösen Experten verantworten müssen, sind praktische Inszenierungen des *God Talk* und vermitteln einen Eindruck von dessen manipulativer Kraft. Im Folgenden werde ich exemplarisch für das, was auch andernorts praktiziert wird, und das, was in anderen Ländern noch auf die Wähler zuzukommen droht, das guatemalteckische Forum von 2015 analysieren.

Teilnehmende 2007 gelang es der Alianza Evangélica de Guatemala (AEG) und dem dortigen Apostolat gemeinsam, ein religiöses Forum zum Check der Präsidentschaftskandidaten auf Kompatibilität mit den evangelikal und neopentekostalen Gesellschaftskonzepten zu veranstalten. Das Forum wurde 2011 wiederholt. Ab 2015 hat die Gruppe »Pastoren Nächste Generation« (Pastores Próxima Generación)⁵⁷ unter Führung des neopfingstlichen Pastors Ronny Madrid⁵⁸ die Organisation des protestantischen Wahlforums übernommen. Auch elektronisch schaltet sich diese Gruppe 2015 ebenso wie heute aktiv in den Wahlkampf ein mit den Hashtags #OroEscuchoVoto (IchBeteHöre-Wähle) und #YoSoySamuel (IchBinSamuel),⁵⁹ durch virtuelle Check-Foren und analog

56 Vgl. die ausgezeichneten Recherchen des Sonderberaters für Desinformation im Britischen Unterhaus, Charles Kriel: Gellein Viken und Kriel 2020. Die verwickelten Organisationen sind vor allem: Council for National Policy (CNP) <https://cfnp.org/>; United in Purpose <https://www.contentofcharacterseries.com/united-in-purpose>; Gloop: Equipping the Church for What Comes Next <https://www.gloop.us/>; Communio, J. P. de Gance <https://communio.org/>; Campus Crusade for Christ International <https://www.cru.org/>. Bekannt war die Sache bereits 2016, siehe Brewster 2016.

57 <https://www.facebook.com/Pastoresproximageracion/> (Zugegriffen 28.03.2019).

58 Der Sohn des Gründers der neopfingstlichen Lluvias de Gracia-Kirche, Edmundo Madrid.

59 <http://revistaactitud.com/en-conferencia-de-prensa-presentan-yosoysamuel/> (Zugegriffen 28.03.2019) Der alttestamentliche Prophet Samuel fungiert als entscheidender Akteur im Übergang Israels von der Stammesgesellschaft zum (kanaanäischen) Königtum, indem Samuel David als künftigen König auswählt. Die protestantische Lobby-Aktion setzt darauf, dass sich Wähler mit Samuel als Königsmacher identifizieren.

über ein großes Forum in Fernsehen und Radio. Die Pastoren der nächsten Generation sind in der Tat Erben von Pastoren, die bereits Organisationen aufgebaut haben. Im Falle Ronny Madrids ist dies Edmundo Madrid, der schon Mitte der 80er Jahre seiner Kirche Lluvias de Gracia in strategischer Absicht – wie ich aus einem damaligen Besuch weiß – ein neopfingstliches Profil gegeben hat. Die neue Generation von Pastoren hat somit die evangelikalen oder neopentekostalen Habitüs in Reinform einverleibt und verleiht ihnen nun aktuelle Nuancen, insbesondere eine Angleichung vieler auf die Politik bezogener Dispositionen.

Das neopfingstlich-evangelikale Forum 2015 fand am 31.8.2015 statt, eine Woche vor der Wahl am 6. September.⁶⁰ Es ist der erste Teil einer Veranstaltungsreihe zur Konditionierung des Wahlverhaltens der protestantischen Klientel. Der zweite Teil ist ein dreitägiges »Fasten«; das heißt eine lange dauernde, gottesdiensthähnliche Veranstaltung mit Predigten und Gebet. Der dritte Teil ist ein Anbetungsgottesdienst am Wahltag, um nachher »wählen zu gehen und durch unsere Stimme [für einen bestimmten Kandidaten] den Willen Gottes auszudrücken« (Ronny Madrid). Unterstützt wurde die Reihe von Consejo Apostólico, Asociación de Ministros Evangélicos de Guatemala, Alianza Evangélica, Pastores Próxima Generación sowie weiteren Organisationen.⁶¹ Übertragen wurde das Forum in verschiedensten Medien, um auch auf dem Land verfolgt werden zu können.⁶²

Alle 14 Präsidentschaftskandidaten waren eingeladen; nur der stark umstrittene evangelikale Kandidat Baldizón hat gefehlt, vermutlich weil die Wahlbehörde ihm wegen Unregelmäßigkeiten die Kampagne gänzlich untersagt hatte. Vier der Kandidaten sind evangelikal oder neopfingstlich: Jimmy Morales (der spätere Präsident), Luis Fernando Pérez, Mario Estrada und Zury Rios, die Tochter Rios Montts, die für Caballeros' Partei VIVA antrat. Unter den Kandidaten sind zwei, die sich in ihrer politischen Ausrichtung von den gewohnten »bürgerlichen« Wahlbündnissen unterscheiden: Aníbal García von der Partei Movimiento Nueva República (MNR) mit sozialdemokratischer Ausrichtung (*nueva izquierda*), pluri-kulturell und multi-ethnisch; Miguel Ángel Sandoval, ein in Frankreich an der Ecole des Hautes Etudes ausgebildeter Soziologe, ehemaliger Guerillero und Kandidat des Linksbündnisses zwischen der indigenen Winaq und der URNG-Maíz. Sandoval ist der einzige, der als »Atheist« firmiert.

Das Tribunal besteht aus einer Reihe von Pastoren der neuen Generation. Die Moderation wechselt, dominant ist aber Ronny Madrid bei der Kommentierung des Verlaufs und der Ergebnisse. Die Veranstaltung hat nichts mehr von der Atmosphäre unterer Mittelschicht mit schlecht sitzenden braunen Anzügen und zu großen Knoten in

60 Siehe ein Video vom vollständigen *Foro Presidencial* 2015 auf Youtube, hochgeladen am 03.09.2015: https://www.youtube.com/watch?v=Knn_BEIQmSk (Zugegriffen 10.08.2019). Eine Strukturierung des Inhalts in Leal Méndez 2018, 94ff. Das nächste evangelikale Wahlforum fand am 31.08.2019, 19:00 Uhr, übertragen durch TV Azteca, Enlace sowie Ilumina FM. Die spanischsprachigen Zitate werden im Folgenden unmittelbar übersetzt.

61 Casa de Libertad; Acción Príncipe de Paz; Casa de Presencia, Plenitud; Iglesia Vida Real und dem Presbiterio Cristiano de Guatemala.

62 TV Azteca Guatemala, Radio Ilumina 98.1, Radio Cultural TGN mit 24 Stationen landesweit, FM Líder 103.9, Radio Jutiapa 101.1, El poder de Esquipulas 97.5, Radio Suprema 89.9, Canal 32 intercable und La Buena 94.7 en Cobán.

breit gemusterten Krawatten, die evangelikale Auftritte in der Öffentlichkeit noch in den 1990er Jahren charakterisierten. Das Auftreten der jungen Pastoren ist vielmehr weltläufig und geschäftsmäßig perfekt, in faltenlosen grauen Anzügen und silbrigen Krawatten und mit sachlich bis konziliant klingender Diktion, so dass jede Diplomatin oder jeder international tätige Geschäftsmann sich sofort in einem ihnen bekannten und rationalen Ambiente zuhause fühlen würde. Professionalität ist alles.

Die Veranstaltung ist locker gegliedert in Fragerunden an die Kandidaten und Ansprachen seitens einiger Pastoren. Die Fragerunden lassen zum einen offene Antworten zu den Themen Familienleben der Kandidaten, ihrer Verarbeitung ethischer Dilemmata und ihrem Glauben zu; zum anderen fordern sie ein binäres Ja/Nein zu Fragen wie Todesstrafe oder Abtreibung. Die Ansprachen widmen sich den Themen Familie, biblische Gerechtigkeit, Wahrheit, Gott und die Politik, Entwicklung, Feindesliebe, Ehrlichkeit und Gottvertrauen.

Ansprachen Ein genauerer Blick auf die Ansprachen zeigt Folgendes. Zunächst ist man als Zuschauer erstaunt über das hochfahrende Selbstbewusstsein, mit dem die jungen Pastoren die zum Teil altgedienten Politiker über politisches Verhalten belehren und »ermahnen« (*exhortar*). Schon die Themenauswahl der gesamten Veranstaltung zeigt darüber hinaus einen deutlichen Schwerpunkt auf evangelikal-neopfingstlicher Identitätspolitik. Soziale Gerechtigkeit – das zentrale Problem Guatemalas – wird nur in einer Ansprache neben anderen Misslichkeiten erwähnt. Das Thema »Familie« in der ersten Ansprache (Francisco Bendtfeldt) wird zunächst politisiert, indem die Familie als Grundlage für die »große Nation« herausgestellt wird; und dann religiös überdeterminiert, indem das »spirituelle Wachstum« einer Präsidentenfamilie zum Beispiel für die Nation deklariert wird. Zugleich werden die Kandidaten in ihrem Privatleben kompromittiert (und Geschiedene diskriminiert), indem sie zu »ehelicher Treue« ermahnt werden. Eine weitere Ermahnung richtet sich gegen Nepotismus, was objektiv sicher gerechtfertigt ist. Verwundert ist man angesichts dieser Ermahnung indes schon, wenn man den in evangelikalen und neopfingstlichen Organisationen geradezu konstitutiven Nepotismus in Rechnung stellt, der ja nicht zuletzt durch Pastorendynastien zum Ausdruck kommt. Der Themenkreis Familie wird auch verwendet, um vor der liberalen und humanistischen Bedrohung aus dem Ausland zu warnen. Die Familie stehe unter internationalem Druck; dagegen müssten die »heiligen Institutionen der Ehe, der Familie und des Lebens von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod« verteidigt werden. In einer dann folgenden Ansprache zur Ethik wird das Recht religiös überdeterminiert, indem Naturrecht als göttliches Recht definiert wird. Darüber hinaus, so der Redner, gehe es in der Bibel nicht um Rechte von Menschen, sondern um Pflichten gegenüber Gott. Ein weiterer Redner ermahnt die Politiker zur Ehrlichkeit, denn »Satan ist der Vater der Lüge« (*padre de la mentira*). Der erkonservative presbyterianische Theologe Guillermo Méndez stimmt daraufhin ein Lob auf die damals politisch herrschenden schottischen Presbyterianer des 16. Jahrhunderts sowie auf das calvinistische Erbe in der schottischen Aufklärung an. Wissenschaft sei nur möglich geworden durch die Herrschaft des Presbyterianismus. Auch heute könne das in Guatemala erreicht werden, wenn sich die Politiker nur dem Gesetz Gottes unterwürfen. Der Pastor Vladimiro Vásquez widmet sich der Frage der Gerechtigkeit – allerdings nicht der so-

zialen Gerechtigkeit, sondern einer retributiven. Gott sei Richter und das Gesetz Gottes repräsentiere Gerechtigkeit. Deshalb müsse in Guatemala die Justiz gestärkt werden. Vor allem aber müssten die Gerechten regieren, wie es in der Bibel im Buch der Sprüche heiÙe. Die einzige Ansprache, die das Thema soziale Gerechtigkeit als Strukturproblem hätte ansprechen können, war die zur menschlichen Entwicklung in Guatemala von Vicente Sánchez. In Guatemala seien die Zustände für viele Menschen so schlecht wie in Afrika. Deshalb müsse die Regierung Möglichkeiten zur Teilhabe schaffen. »Die Christen« seien nicht naiv; sie würden die Regierung überwachen und für die Armen sprechen. Der Pastor Abraham Aguilar ermahnt später zur Nächstenliebe. Alle müssten einander vergeben, um so die Einheit der Guatemalteken herzustellen, jenseits der Parteienkonfrontation, des Klassenkampfes und der Diskriminierung. Nur so könne der Friede Christi in Guatemala regieren. Die letzte Ansprache »ermahnt« die Regierenden zum Gottvertrauen. Die »spirituelle Welt hat eine direkte Wirkung auf die materielle Welt«; deswegen beten die Gläubigen für die Regierung, damit diese »sich nicht von Gottes Vorhaben für die Nation entfernen«.

Selbst-Delegation Europäischen BeobachterInnen dürfte wohl schon angesichts der Ansprachen ein Zweifel hinsichtlich der politischen Rationalität dieser Akteure kommen. Im Sinne einer instrumentellen Rationalität zur Beförderung der eigenen religiös-politischen Zwecke der Redner sind die Ansprachen freilich funktional: Sie knüpfen an das Selbstverständnis der evangelikalen und (neo-)pentekostalen Zuschauer an und stellen für diese klar, dass die wahren und endgültigen Kriterien für Politik von religiösen Akteuren formuliert werden – nämlich von den Pastoren und Aposteln. Dem entspricht die Strategie der Selbst-Delegation, die mindestens an drei Stellen beobachtet werden kann. Erstens machen die Forderung nach Gottvertrauen der Politiker sowie die Betonung der Bedeutung der geistlichen Welt und des Gebets, um die Regierenden dem Plan Gottes zu verpflichten, all jene, die an geistliche Macht und Gebet glauben, zu Delegierten Gottes, die der Regierung geistlich übergeordnet sind. Dabei muss für Beobachter klar sein, dass geistliche Überordnung für gläubige Menschen höchst reale Überordnung bedeutet – nur (noch) nicht institutionell umgesetzt. Zweitens funktioniert die Selbstdelegation des ersten Redners zum legitimen Vertreter der »großen Nation«⁶³ ganz ähnlich, indem er die von ihm vertretene »christliche Familie« zum Ursprung der Nation erklärt. Ähnlich funktioniert der Friedensaufruf eines anderen Redners, weil dieser Friede ja der »Friede Christi« sei, der natürlich von den irdischen Repräsentanten Christi definiert und durchgesetzt werden solle. Alles an dieser Veranstaltung läuft darauf hinaus, dass die Pastoren (und mit ihnen ihre Anhängerschaft) kraft religiösen Diskurses zu legitimen Repräsentanten der wahren nationalen Interessen gemacht werden. Drittens funktioniert in diesem Sinne auch das »Sprechen für die Armen«, das der vorletzte Redner für sich und seine Anhänger reklamiert. »Die Armen« werden kooperiert, um eine autoritative Position für sich selbst gegenüber der künftigen Regierung zu reklamieren – nicht aber, um sich für soziale Gerechtigkeit einzusetzen. Letzteres legt sich schon deshalb nicht nahe, weil der Gerechtigkeitsbegriff am Bild des Richters und der Zurechnung von Schuld orientiert ist und den Zweck eines abstrakten Ausgleichs

63 Die Formel ist entliehen aus dem US-amerikanischen National-Sprech.

verfolgt, wie wir es auch an dem retributiven Gerechtigkeitskonzept in den USA schon beobachtet haben. Das Bild der Veranstaltung wird komplett, als sogar das Gegenteil von sozialer Gerechtigkeit etabliert wird durch die Beschwörung einer abstrakten Einheit »aller« Guatemalteken – also der Ausbeuter und der Ausbeuteten. Durch einen abstrakten Friedens- und Einheitsaufruf wird der faktisch existierende Klassenkampf von oben nach unten verschleiert und die Verteidigung der Unteren gegen die Oberen desavouiert. Die Show ist also im engeren Sinne ideologisch. Schließlich gipfelt diese Dynamik in der Anwendung symbolischer Gewalt. So, als gäbe es kein schuldhaftes Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnis zwischen denen Oben und denen Unten, werden »alle« Guatemalteken dazu aufgefordert, einander zu vergeben. Die Unten werden somit genötigt, bei Strafe des Verlustes ihrer Heiligkeit (und vielleicht sogar der ewigen Seligkeit) auf soziale Rechte zu verzichten beziehungsweise sich schuldig zu fühlen, wenn sie auf ihrem Recht bestehen. Die Opfer werden genötigt, ihre Opferrolle gewissermaßen mit einem Dankgebet anzunehmen.⁶⁴

Befragung Zusätzlich zu diesen wohlmeinenden Orientierungen müssen die Präsidentschaftskandidaten noch zwei Typen von Fragen über sich ergehen lassen. Ein Frageblock besteht aus fünf geschlossenen Fragen. Wichtig für uns sind vier davon. Die Kandidaten haben nur die Gelegenheit, eine Tafel mit »Ja« oder eine mit »Nein« hochzuhalten. Frage 1 thematisiert die Unterstützung der Rechte von LGBT-Personen. Nur Mario David García von der (eigentlich sehr konservativen) Partido Patriota stimmt dafür; Sandoval vom sozialistisch-indigenen Bündnis ist allerdings nicht am Platz.⁶⁵ Bei Frage 2 stimmen alle Kandidaten zu, dass Moral etwas mit Politik zu tun habe. Für sich genommen ist das Ergebnis nicht verwunderlich, und selbst ein hartgesotterer Laizist wird wenig gegen Moral in der Politik einzuwenden haben. Im Rahmen der religiösen Befragung ist die Art der Moral allerdings schon vordefiniert. Vielsagend sind die Antworten auf die vorletzte und die letzte Frage, die Zustimmung zur Aktivierung der Todesstrafe und zum Schwangerschaftsabbruch aus freier Entscheidung. Die evangelikalen bzw. neopentekostalen KandidatInnen stimmen alle pro Todesstrafe und gegen Abtreibung (mit einer Enthaltung von Jimmy Morales beim Schwangerschaftsabbruch). Die Tatsache, dass beide Themen in der Form geschlossener Fragen präsentiert wurden, macht eine differenzierte Antwort von vornherein unmöglich. Dies entspricht der schon häufig beobachteten Strategie, die beiden Themen – und insbesondere das des Schwangerschaftsabbruchs – als identitätspolitische Kampfmittel einzusetzen. Die Tatsache, dass angeblich hochmoralische evangelikale und neopentekostale Kandidaten ohne weiteres für die Wiederaufnahme der Todesstrafe stimmen (anstatt sich etwa der Stimme zu enthalten) dürfte auf den in deren Kreisen verbreiteten retributiven Gerechtigkeitsbegriff zurückzuführen sein. Gerechtigkeit wird rechtlich als abstrakte Gleichheit definiert und wiederhergestellt, indem ein Rechtsbruch wiedergutmacht, gesühnt beziehungsweise vergolten wird. Ein Mörder muss demnach umgebracht werden.

64 Zu Gebrauch der Begriffe der Ideologie und der symbolischen Gewalt siehe Schäfer 2020b, 536ff.

65 Siehe im Video des *Foro Presidencial* (https://www.youtube.com/watch?v=Knn_BEIQm5k, zugegriffen 10.08.2019) Minute 24:27.

Die offenen Antwortmöglichkeiten bezogen sich zuerst auf das Familienleben der Kandidaten. Aus europäischer Perspektive erscheint dies als peinlich, aber ein vordringliches Interesse der religiösen Prüfer bestand im Privatleben der Kandidaten. Das hat vermutlich mit den Mechanismen der Kooptation des Publikums für die Etablierung der Macht der Prüfer über die Geprüften zu tun. Für die religiösen Zuschauer ist das Privatleben der Kandidaten politisch, weil Ausweis ihrer Authentizität. Ronny Madrid spricht an anderer Stelle davon, dass die »Herzen« der Kandidaten bloßgelegt werden sollten; dazu kommen wir noch. Der Frage nach dem Familienleben entsprechend ist die gesamte Antwortrunde peinlich vom Bemühen der Kandidaten geprägt, sich evangelikalen Familienvorstellungen anzubiedern und die Gottesfürchtigkeit ihres Familienlebens darzustellen: »Gott hat die Familie geschaffen«... »Gott hat mir wunderbare Kinder geschenkt« ... »direkt nach Gott kommen bei mir die Kinder«... Manchen Antwortenden sieht man die Belastung geradezu körperlich an. Zury Rios triumphiert mit dem beispielhaften Familienleben ihres Vaters, des Generals, und damit, wie er ihr Tapferkeit und familiäre Prinzipien beigebracht habe. Der einzige Unbeeindruckte ist der Ex-Guerillero Sandoval. Er habe in einer armen Familie das Arbeiten gelernt und vom katholischen Bischof Quesada Toruño die soziale Dimension des Glaubens. Und im Übrigen halte er nichts davon, mit dem abstrakten Bild einer Familie, die nicht wirklich existiere, eine Doppelmoral aufzubauen.

Die zweite Frage soll Aussagen der Kandidaten zu moralischen Dilemmata evozieren, die sie einmal zu lösen gehabt hätten. Die Fragen sind so stark personalisiert, dass sie bei verschiedenen Kandidaten neuralgische Punkte treffen. Ob diese Fragestrategie einem bestimmten Bias entspricht, kann ich hier nicht beurteilen. Auffällig ist aber, dass einige Befragte sehr defensiv reagieren (insbesondere Estrada) oder sehr verunsichert sind (Sandra Torres, wegen eines Problems mit ihrer Schwester). Jimmy Morales berichtet reumütig, wie er seinen unehelichen Sohn angenommen habe und heute zu ihm stehe. Zury Rios beharrt auf Gesetz in jedem Falle. Auch hier ist Sandoval wieder souverän (wahrscheinlich, weil er von der Klientel dieser TV-Show ohnehin nicht gewählt würde). In den Friedensverhandlungen habe es moralische Probleme gegeben, nicht zuletzt mit dem Genozid (Rios Montts). Das sei aber mittlerweile durch ein Gerichtsurteil erledigt. Alles in allem bleibt auch hier der Eindruck einer zu starken Personalisierung politischer Fragestellungen, der sich viele Kandidaten bis zur Peinlichkeit angepasst haben.

Die dritte offene Frage zwingt die Kandidaten dazu, eine positive Aussage über einen von der Jury bestimmten Gegenkandidaten zu machen. Sandoval merkt an, dass er sich wie vor dem himmlischen Gerichtshof fühle. Das Weitere sparen wir uns.

Die letzte offene Frage kommt zum Kern der gesamten Veranstaltung. Ging es in der ersten Frage um die Familie, so geht es hier um die Ehrlichkeit bzw. den Glauben der Kandidaten. In der Tat bleiben in der Einleitung zu dieser Frage Ehrlichkeit und Glaube (absichtlich?) in einem undifferenzierten Verhältnis. »Wir suchen die Ehrlichkeit (*honestidad*) von Ihrer Seite«, begann Pastor Madrid. Es gehe nicht darum, dass die Kandidaten denselben Glauben hätten wie die Protestanten.

»Aber wir wollen etwas kennenlernen über Ihren Glauben, über Ihren religiösen Hintergrund: was sie von Gott halten, ob sie zu einer Kirche gehören oder nicht, ob sie sich

zu einer Religion bekennen – Ja oder Nein. Es ist nicht so, dass wir wollten, dass uns ein Präsident regiert, der unseren Glauben hat. Wir wollen einfach nur die Ehrlichkeit von einem jeden von Ihnen hören. Die Frage also: Ihr Glaube? Was denken Sie von Gott, gehören Sie zu einer Kirche, bekennen Sie eine Religion – ja oder nein?«⁶⁶

Wie beim Thema Familie überbieten hier einander tiefer Glaube in katholischer und protestantischer Variante, religiöse Prinzipien, ewiges Leben, religiöses Gesetz, Liebe zu Gott und Guatemala, das Licht der Welt, tiefe Spiritualität, Jesus als Herr des Lebens, die persönliche Beziehung zum Herrn, ewige Dankbarkeit sowie – bei Frau Rios – die Allmacht und Allwissenheit Gottes. Die einzigen beiden Ausnahmen unter 13 Kandidaten sind die von der Linken. Anibal Garcia besteht auf dem laizistischen Staat, Religionsfreiheit und der Arbeit gegen die soziale Ungerechtigkeit, jeder auf der Grundlage des eigenen Glaubens; und Sandoval fügt hinzu, dass es auch die Maya-Spiritualität gäbe und Papst Franziskus auf die Grundbedürfnisse Land, Obdach und Arbeit aufmerksam gemacht habe.

»Danke für Ihre Ehrlichkeit«, beendet Madrid die Runde, und es folgt die oben genannte Ermahnung: Die Evangelikalen und Neopfingstler werden darüber wachen, dass die Regierenden sich nicht von Gottes Plänen entfernen.

Selbst-Erklärungen Stärker noch als im Ablauf der Befragung und in den Ansprachen wird dies in der Anmoderation von Antulio Castillo und den Kommentaren und Erklärungen von Ronny Madrid deutlich. In der Anmoderation wird bereits klargestellt, dass es sich nicht um ein normales Forum für politische Kandidaten handelt, sondern dass hier der »Charakter und die Herzen« (*carácter y corazón*) der Kandidaten geprüft werden. Madrid führt den Gedanken weiter aus, versieht ihn verschiedentlich mit religiösen Begründungen und propagiert ihn – so als ob es sich bei der Veranstaltung um einen Gottesdienst handle – durch Gebet zu Beginn und am Ende des Forums. Zu Beginn richtet Madrid die Bitte an Gott,

»dass Du unsere geistlichen Ohren öffnen mögest, damit wir jeden einzelnen der Kandidaten hören und damit wir Deine Stimme hören: das, was Du uns über sie zu sagen hast. Und dass Du uns zeigen mögest, wer die Person ist, die Du auserwählt hast.«

Zudem heißt es sehr bezeichnend: »Indem wir unseren Geist mit Gott verbinden, können wir durch Gott die Herzen der Kandidaten kennenlernen.« Schon diese Rahmung erzeugt eine so starke Konnotation von Transzendenz, dass die religiösen Urteile in der gesamten Veranstaltung mit dem Absolutheitsanspruch einer göttlichen Perspektive daherkommen und Autorität selbst über die intimsten Regungen der Präsidentschaftskandidaten beanspruchen. Madrid hebt das im Eingangsstatement hervor: »Gott hat

66 »Pero queremos saber acerca de su fe, queremos saber su trasfondo religioso: qué piensan de Dios, si asisten a una iglesia o no, si profesan una religion, si o no. No es que nosotros queramos que nos gobierne un presidente que tenga nuestra fe. Simplemente queremos escuchar la honestidad de cada uno de Ustedes. La pregunta: ¿Su fe? ¿qué piensan de Dios, asisten a una iglesia, profesan una religión, sí o no?« (Ronny Madrid) Die Übersetzung behält die ungewöhnlichen Formulierungen bei.

dem Propheten Samuel gesagt: »Die Menschen sehen nur das Äußere, ich aber erkenne das Herz.« Und wir sind genau dazu hergekommen, um das Herz der Kandidaten zu prüfen.« Guatemalteken, die auch Kinder Gottes seien, würden nun einen Moment erleben wie seinerzeit der Prophet Samuel und mit allen Kandidaten vor Augen eine Wahlentscheidung treffen. Dies werde in einem Gebet bestätigt, in dem »wir unseren Geist mit Gott syntonisieren und ihn so hören können.« Im Forum gehe es im Kern darum, in einem Moment der Gemeinschaft mit Gott zu hören, was die Kandidaten zu sagen hätten, und vor allem zu hören, »was Gott über die Kandidaten zu sagen hat«, um später verantwortungsvoll zum Wählen an die Urnen zu gehen.⁶⁷ Später erklärt er noch zum Zweck des Forums, dass es nicht zum Ziel habe, jemanden zu diffamieren, sondern »Gott dazu zu hören, wer den Schlüssel hat, das Passwort, um uns Guatemalteken auf den nächsten Level zu heben«.

Mittels der diskursiven Technik assoziativer Identifikation erreicht Madrid in einem ersten Schritt, dass die Forums-Pastoren und ihre Klientel mit dem biblischen Propheten Samuel identifiziert werden (was dem Motto der gesamten Kampagne entspricht: #YoSoySamuel). In einem zweiten Schritt etabliert er die Illusion bzw. die Anmaßung von direkter Offenbarungserkenntnis im Hinblick auf die Kandidaten. In einem dritten Schritt wird die auf diese Weise produzierte Wahlentscheidung – also eine politische Entscheidung in aller Relativität, die politischen Entscheidungen eigen ist – religiös als eine absolute (weil von Gott selbst induzierte!) Entscheidung ratifiziert.

Hier wird der Charakter der Veranstaltung als einer Quelle besonderer Offenbarungserkenntnis in politischen Angelegenheiten durch eine rituelle Handlung religiös festgeschrieben. Die an der Begutachtung der Kandidaten Beteiligten werden durch die Aneignung göttlichen Wissens gewissermaßen an die Stelle Gottes gesetzt. Das hat Sandoval übrigens mit seiner Bemerkung darüber, einem himmlischen Gerichtshof gegenüberzusitzen, sehr gut persifliert.

Nach der zum Teil für die Kandidaten peinlichen Examinierung des »Gewissens, des Herzens und des Charakters« wertet Madrid das Forum mit einigen Sätzen aus. Dieser Beitrag treibt die Arbeit mit identitätspolitischen Diskurstechniken auf die Spitze. Wir werden ihn deshalb knapp auswerten mit unseren Interpretationen in eckigen Klammern.

»Wir wollten, dass Sie [die Kandidaten] sich nicht bedroht fühlen; sie sollen nicht denken, dass wir ihnen Fangfragen stellen wollten;
 [Negation dessen, was tatsächlich stattgefunden hat.]
 ...sondern wir wollten nur drei ganz schlichte Fragen stellen,
 [Euphemisierung der Fragen, die Harmlosigkeit der Gewissensprüfer vortäuscht.]
 ...die den Charakter der Kandidaten
 [Naturalisierung bzw. Essenzialisierung der verbalen Einlassungen der KandidatInnen sowie eventuell vom Publikum gefällter Urteile als das Wesen der KandidatInnen betreffend; ein Totalitätsurteil über deren Person.]
 ...offenbaren,

67 Madrid stellt fest, dass Gott zu Samuel sagt: (im Video Minute 5:34, siehe https://www.youtube.com/watch?v=Knn_BEIQmSk, zugegriffen 10.08.2019).

[im religiösen Kontext die Assoziation und Invokation speziellen Offenbarungswissens; Legitimation von Urteilen als absolut.]

...nicht seine Regierungsprogramme.

[Oberflächlichkeiten, mit denen sich andere beschäftigen.]

...Wir wollten Fragen stellen, die den Charakter offenbaren: Wie ist Ihre Beziehung zu Gott?

[Religiöse Überdeterminierung der Charakterfrage; impliziert, dass nur ein gläubiger Mensch einen (guten) Charakter haben kann.]

Wie ist Ihr Familienleben?

[Identitätspolitische Thematisierung und Politisierung des Privatlebens; Bruch der liberal-demokratischen Trennung von privatem und öffentlichem Raum.]

Sind Sie mit einem ethischen Konflikt konfrontiert worden und wie Sie haben sie ihn gelöst?

[Keine freie Wahl des Konflikts, sondern geschlossene Fragen, die für die Befragten überraschend Vorfälle der Vergangenheit thematisierten, zum Teil aus deren Privatleben. Die Auswahlkriterien für die Fragen wurden nicht offengelegt.]

Es waren ganz schlichte Fragen...

[Euphemisierung der Fragetechnik und Negation von absichtsvoller Auswahl. – Ab hier an das Publikum gewendet; die Kandidaten in der 3. Person. Wiederholte Euphemisierung; hier mit dem dramaturgischen Effekt, die kommende Überraschung zu verstärken.]

...und das Überraschende war,

[Vortauschen von Absichtslosigkeit; im pfingstlichen bzw. evangelikalen Vokabular deutet »sorprenidente« auf ein göttliches Eingreifen hin.]

...dass wir viele Dinge gesehen haben, die wir uns nicht vorgestellt hatten.

[Negation einer möglichen Vermutung, die Fragen hätten einen Bias. Hervorheben des offenbarenden Effekts der Befragungen.]

In der direkten Erfahrung offenbarte sich viel von ihnen [den KandidatInnen].

[Religiöse Überdeterminierung des aufdeckenden Effekts der Befragungen als Offenbarung.]

Denn Viele waren nicht ehrlich in ihren Antworten,

[Anmaßung einer Urteilskompetenz über die Wahrheit spontaner Antworten, was sich implizit aus den revelatorischen Fähigkeiten durch die Identifikation mit Gott bzw. dem Hören der Stimme Gottes ableitet. Festschreibung etwaiger negativer Urteile in der Zuhörerschaft. Disqualifizierung der Person (des Charakters) nicht näher spezifizierter Kandidaten. Das alles bei impliziter Voraussetzung der Urteilkriterien »Glaube an Gott«, »Stabilität der »Familie« und »moralische Kompetenz«. In der Konsequenz eine Disqualifizierung nicht-protestantischer Kandidaten.]

...und viele [von uns] wussten, dass sie gekommen sind, um etwas vorzutauschen.

[Unterstellung der Lüge gegen nicht näher benannte Kandidaten; Hervorhebung der Offenbarungs-Kompetenz der Prüfer.]

Und Andere waren ehrlicher als wir es uns vorgestellt hatten.

[Euphemisierung des Beurteilungsprozesses durch Hervorhebung angeblich überraschender Ergebnisse; vertiefte Legitimation von willfähigen Kandidaten.]

Nach dieser »Auswertung« des Forums lädt Madrid zu einer 3-tägigen Intensivveranstaltung ein, einem »Fasten« mit Gebet und Predigten zur Wahlvorbereitung. Zusätzlich erfolgt die Einladung zu einem Anbetungsgottesdienst am Wahltag, um in die Lage zu kommen, »Gottes Willen durch unsere Stimme auf dem Wahlzettel zum Ausdruck zu bringen«, wodurch die Wahlentscheidung den Charakter eines absoluten Urteils bekommt. Ziel des ganzen Unternehmens ist, ganz im Sinne der *Dominion*-Doktrin, dass »der Herr sein Reich in Guatemala etabliert«. Allerdings hat nach dieser Doktrin der Herr auch einen mächtigen Feind.

Der Satan bekommt in der scheinbar politisch-rationalen Veranstaltung auch seinen Part. Ronny Madrid selbst thematisiert eine in Guatemala immer wieder geäußerte Kritik am Diskurs der Evangelikalen und (Neo-)Pfingstler, die wir oben übrigens auch schon geäußert haben: Warum kommt Guatemala sozial und wirtschaftlich auf keinen grünen Zweig, wenn es doch so viele *evangélicos* in der Bevölkerung gibt? Madrid weist diese aus der Perspektive konservativ evangelikaler Missionsrhetorik vollkommen berechtigte Anfrage rundweg als »satanisch« zurück. Allerdings antwortet er dem Satan immerhin. Das Problem sei, dass die vielen Protestanten sich bisher zu wenig um Politik gekümmert hätten, dass das sich aber jetzt ändere. Die politischen Führer sollten wissen, dass die Protestanten Korruption, Lügen et cetera nicht tolerieren. Sondern Gott werde Guatemala reinigen, und zwar alle Bereiche des Einflusses (wessen? – vermutlich des Satans).

Das Selbstbewusstsein Madrids nimmt Wunder nach den vielfältigen schlechten Erfahrungen mit evangelikalen und neopentekostalen Akteuren in politischen Leitungspositionen in Guatemala. Aber es speist sich ja nicht aus einer empirischen Betrachtung des tatsächlichen Elends, sondern aus seinen Phantasien über die von ihm inkorporierte göttliche Wahrheit.

Fazit Welchen Reim soll man sich auf ein solches Forum machen? Auf der Suche nach einer Antwort diskutieren wir hier die Ergebnisse der Analyse des guatemalteckischen Forums. Offensichtlich gehen die Veranstalter von der öffentlichen Relevanz ihres Tuns aus. Diese Einschätzung scheint von den Politikern geteilt zu werden, da sie ja ebenso präsent sind wie beim *Te Deum Evangélico*. Einer der Gründe dürfte der hohe Prozentsatz von 45 % an protestantischer Bevölkerung sein, die als potenzielle Wähler in Betracht kommen. Ein Blick auf die Struktur des religiösen Feldes⁶⁸ lässt vermuten, dass in der Konkurrenz zur institutionell stark etablierten Katholischen Kirche die gemeinsame politische Positionierung von Neopfingstlern und AEG – einer Kooperation über die Grenzen zwischen den Formationen GESETZ und MANAGEMENT hinweg – durch Glaubwürdigkeitsverbesserung gestärkt werden soll. Wichtiger ist allerdings, dass mit dem Forum ein religiöser Akteur die unsichtbare Grenze zwischen religiösem und politischem Feld überschreitet, und zwar nicht nur durch ethische Argumente, sondern durch religiöse. Es geht nicht um die Frage, ob Moral beziehungsweise Ethik etwas in der Politik zu suchen haben oder nicht. Durchaus mit Habermas sind alle Kandidaten

68 Siehe oben 2.2.4.

im Forum und die Veranstalter der Meinung, dass Politik Ethik erfordert.⁶⁹ Es geht hier auch nicht primär um die Frage, ob religiös *begründete* Ethik in der Politik ihren Ort hat – was sie als eine Interpretationsleistung der Vernunft nach Habermas durchaus haben kann (vgl. Habermas 2004). Das Problematische am Foro Presidencial Evangélico ist etwas ganz anderes. Es ist die Überdeterminierung des politischen Diskurses durch religiöse Absolutheitsansprüche: *God Talk*. In unserem kritischen Blick auf die Veranstaltung werden wir nicht die schon genannten Details wieder aufgreifen. Vielmehr verdeutlichen wir am Beispiel des Wahlforums verschiedene grundsätzliche Probleme der Art und Weise, wie in den Formationen MANAGEMENT und GESETZ Religion politisiert und Politik zu einer religiösen Veranstaltung gemacht wird.

Von den Veranstaltern des Forums wurde ausdrücklich festgestellt, dass in anderen Foren die politischen Programme der KandidatInnen schon diskutiert worden seien und dass es in ihrem Forum speziell um »Charakter« und »Herz« der KandidatInnen gehe. Es geht also in doppelter Weise um religiöse Identitätspolitik. Zum einen steht die Identität (nicht die politischen Interessen) der Kandidaten im Test. Zum anderen sind die Kriterien für das Examen von den religiösen Dispositionen der Formationen MANAGEMENT sowie GESETZ GOTTES diktiert: die persönlichen, »charakterlichen« Einstellungen und Handlungen im Blick auf Schwangerschaftsabbruch, Todesstrafe, Familie und Glaube. Das religiöse Forum ist somit programmatisch aus dem rationalen politisch-ethischen Diskurs in die Sphäre des individuellen Glaubens und der individuellen Moral verlegt. In dieser Sphäre gibt es aus Sicht der beiden religiös-politischen Formationen nichts zu diskutieren; vielmehr wird Wahrheitswissen dekretiert. Denn, zum anderen, die Vernunft der charismatischen Prüfer ist von transzendenter Stelle (Gott) per Offenbarung informiert und kann deshalb universale sowie absolute Geltung beanspruchen. Soviel zur Präambel. Aus diesem Setting ergeben sich vier Fragen im Blick auf das Forum: Die erste betrifft einen Widerspruch zwischen Form und Inhalt; die zweite die Dynamik der Individualisierung; die dritte das Problem der Absolutsetzung; und die vierte schließlich den Teufel.

1) Form und Inhalt stehen insofern miteinander in Konflikt, als dass der Stil der gesamten Veranstaltung und der Inhalt der Diskurse einander widersprechen. Das gesamte Setting – von der (medial einsehbaren) Einrichtung des Veranstaltungsortes, über die Kleidung und den Sprachstil der Pastoren, bis hin zur reibungslosen Organisation und der Technik – konnotiert in hohem Maße Rationalität, sogar im engeren Sinne von technokratischer Rationalität. Ihrem Auftreten nach kämen die Pastoren als Gesprächspartner auf Augenhöhe für Unternehmerverbände oder Diplomatie durchaus in Frage. Umso schärfer kontrastiert die kompromisslos charismatische Legitimation ihrer Selbstdefinitionen und Urteile. Aus der Identifikation mit einem biblischen Propheten eigene Wahrheits- und Geltungsansprüche abzuleiten, mag zwar für Gläubige in ihrem Selbstverhältnis noch legitim sein – obwohl es theologisch beziehungsweise exegetisch auf keinen Fall haltbar ist. Die Übertragung derartiger Ansprüche auf Meinungen zu politischen Sachfragen entbehrt allerdings vollkommen der in säkularer Öffentlichkeit, Unternehmerverbänden und internationaler Politik üblichen Rationalität. Mit

69 Nicht so Luhmann in der bekannten Auseinandersetzung mit Habermas (Habermas und Luhmann 1971).

dem stilistischen Schein kontrastiert zudem die intellektuelle Engführung der Befragungen und »Ermahnungen« auf das gewohnte Set identitätspolitischer Dauerthemen der religiösen Rechten: Abtreibung und Todesstrafe (beides in einem Set geschlossener Fragen, die Differenzierung systematisch verhinderten) sowie Familie, persönlicher Glaube und individuelle Moral.

2) Die Personalisierung und Individualisierung wurde zwar von der Moderation als beabsichtigt ausgewiesen. Dennoch stellen sich zwei Fragen. Erstens konzentriert dieser Blick auf die KandidatInnen politische Probleme auf die Personen eines Präsidenten und der engsten MitarbeiterInnen. Dabei geht es aber nicht nur um den Charakter, wie behauptet, sondern auch um die Kriterien, mit denen der Charakter qualifiziert wird: wiederum die identitätspolitischen Dauerthemen der religiösen Rechten. Nimmt man hingegen die Hirtenbriefe der katholischen Bischofskonferenz von 2015 zur Hand, insbesondere den auf die Wahlen bezogenen Hirtenbrief des Erzbischofs Vian vom 1.9., so findet man andere Kriterien für die Bewertung von Präsidentschaftskandidaten. Ein Kandidat oder eine Kandidatin müssten dann unter anderem auf die Stimme des Nächsten hören, insbesondere auf die Nöte der Bevölkerung; und das Hören setzt eine grundsätzlich andere Einstellung voraus als das Proklamieren und Einhalten von heteronomen Standards. Dem entsprechend fordern die katholischen Bischöfe von Präsidentschaftskandidaten den Dialog mit der armen Bevölkerung. Darüber hinaus soll ein Kandidat dafür bekannt sein, für Menschenrechte einzutreten, eine Entwicklungspolitik zur Herstellung sozialer Gerechtigkeit zu betreiben sowie sich für Umweltschutz, politische Partizipation und eine solidarische Gesellschaft einzusetzen. Im Sinne der Friedensförderung seitens der Kirchen, mit Blick auf die gesellschaftlichen Strukturbedingungen für Frieden, sind diese Kriterien deutlich überzeugender als das Set sozialmoralischer Imperative der religiösen Rechten. Zweitens stellt sich das Problem der Gewissensbefragung. Das religiöse Forum postuliert als Alleinstellungsmerkmal, dass es das »Herz«, den Charakter, das Gewissen der KandidatInnen examiniere, unter anderem mit Fragen nach deren Glauben. Diese im strikten Sinne des Wortes inquisitorische Praxis ist aus der Sicht einer auf europäischer Reformation beruhenden Theologie höchst fragwürdig und wird in der lutherischen Reformation rundweg abgelehnt. Luther folgt darin dem spätmittelalterlichen Nominalismus, der als eine der Quellen neuzeitlicher und moderner Toleranz gelten kann. Für Luther ist das Gewissen keiner Kontrolle unterworfen, sondern eine Funktion des Verhältnisses von Menschen zu Gott und damit ein Privatissimum. Deshalb dürfen es nur Gott und die Person selbst es kennen, und es darf nicht von Dritten ausspioniert und kontrolliert werden. Anders die calvinistische Praxis, die später in einer radikalen Ausprägung in die USA und von dort nach Lateinamerika gelangte. Eher in der Tradition des mittelalterlichen Realismus – und darin der Inquisition näher – ist im Calvin'schen Genf das Seelenleben beziehungsweise der Glaube der Menschen Gegenstand offizieller Kontrolle. Kriterium der Beurteilung ist die Konformität der Kontrollierten mit calvinistischer Theologie und Moral.⁷⁰ Die frühe Pfingstbewegung ist in dieser Hinsicht deutlich weniger rigoros, da vor allem keine offizielle kirchliche Kontrollinstanz akzeptiert wird beziehungsweise vorhanden

70 Der Arzt und Theosoph Michel Servet ist auf Betreiben Calvins und Farel's 1553 in Genf auf den Scheiterhaufen gekommen, weil er den trinitarischen Gottesbegriff nicht teilte.

ist. In der Neopfungsbewegung aber wird das calvinistische Erbe in dieser Hinsicht (und verschiedenen anderen) programmatisch wieder aufgenommen. Das schlägt sich im hypertrophen Anspruch dieser »Pastoren der nächsten Generation« nieder. Die Gewissen, die »Ehrlichkeit« (oder Unehrlichkeit) sowie den Charakter der KandidatInnen dem öffentlichen Urteil zu unterziehen, indem die Kandidaten nach Konformität zu einem Set von moralischen Affirmationen bewertet werden, ist schlechtes inquisitorisches Erbe. Es opfert die kulturellen und theologischen Gewinne der Reformation – auf die gerade die religiöse Rechte wie auf eine Trophäe hinzuweisen pfl egt – einer lupenreinen fundamentalistischen Logik.

3) Diese Bewusstseinskontrolle basiert auf der immer wieder hervorgehobenen Meinung, die eigenen Kriterien seien mit denen Gottes identisch, bzw. man kenne den Willen Gottes objektiv und bringe ihn in der öffentlichen Gewissensprüfung zur Geltung. Wer also den Kriterien dieser religiösen Rechten nicht entspricht, fällt damit automatisch unter das vernichtende Urteil Gottes. Derlei Strategien mögen für die Konkurrenz zwischen Experten im religiösen Feld noch angehen. Denn wenn jeder und jede der konkurrierenden Experten sich für allwissend hält, läuft es auf ein Aufeinandertreffen kommunikativer Gewalt hinaus, wie es in der Tat nicht selten ist. Wenn aber die Experten Theologie von akzeptablem Niveau beherrschen, ist allen deutlich, dass Absoluteitsbehauptungen diejenigen theologisch disqualifizieren, die sie aufstellen – was aber leider das Publikum nicht weiß. Wenn nun aber die Behauptung absoluten Wissens in der politischen Öffentlichkeit geltend gemacht wird, um mit großem medialen Aufwand Kandidaten in einem Wahlkampf zu (dis-)qualifizieren, so handelt es sich hier um kommunikative und kulturelle Gewalt; genauer gesagt und nach einer engen Definition: um religiösen Fundamentalismus.⁷¹ Die Strategie, diesen extrem autoritären Wahrheitsanspruch in existenziellen Urteilen über die KandidatInnen zur Geltung zu bringen, ist umso fundamentalistischer, als sie von den Pastoren in ihrem Diskurs ständig auch negiert und damit verschleiert wird. Einerseits heißt es immer wieder, dass »wir Gottes Urteil über die Kandidaten kennenlernen wollen«, wodurch das eigene, durch die Kriterien schon feststehende Urteil als Urteil Gottes definiert wird; andererseits aber wird fortwährend beteuert, dass »hier über niemanden geurteilt werden soll«, wodurch behauptet wird, gar kein eigenes Urteil zu fällen. Gott übernimmt in dieser Phantasie also die Schmutzarbeit. Genauer gesagt: der Prophet Samuel, die personifizierte Stimme Gottes, übernimmt das Urteilen. Nun sind aber die Pastoren und, wenn sie sich trauen, auch die Gläubigen mit »Samuel« identifiziert. Dieser diskursive Trick – ein Konnotationssystem reinsten Wassers (vgl. Barthes 1983, 75ff.) – ermöglicht es den Pastoren und jenen Anhängen, die dazu genügend Selbstbewusstsein mitbringen, eine absolute Entscheidungskompetenz über relative politische Praxis zu usurpieren. Genau genommen, ist damit das politische Feld als solches in Frage gestellt.

4) Der fundamentalistischen Absolutsetzung der eigenen Position entspricht nahtlos die Referenz auf den Satan als Urheber eines kritischen Arguments gegen den evangelikal-neopfungstlichen Diskurs über soziale Entwicklung. Dass Guatemala trotz seiner hohen Zahl an *evangélicos* in so schlechtem Zustand ist, sei ein satanisches Argu-

71 Fundamentalistisch wird eine absolut gesetzte Position erst dann, wenn sie Anderen oktroyiert wird. Vgl. Schäfer 2008; zu den genannten Gewaltformen Schäfer 2020b, 536ff.

ment, stellt der Pastor Madrid unverblümt fest. Endlich würden die Evangelikalen und Neopfingstler politisch und würden Korruption oder Lügen nicht mehr tolerieren – was selbst schon eine Lüge ist, wenn man die bisherige politische Praxis von diesen Gläubigen in politischen Führungspositionen sich vor Augen führt. Gott, so Madrid, würde alle Einflussbereiche in Guatemala reinigen. »Reinigen« und »Einflussbereiche« gehören zum Stamm-Vokabular der Doktrin geistlicher Kriegführung. Die Begriffe nehmen somit implizit auf den Satan Bezug. Wer Ohren hat zu hören, der höre! Entwicklung soll nun also nicht mehr, wie traditionell üblich, durch immer weiter um sich greifende Konversion erzielt werden, sondern durch zwei parallel laufende Praktiken in der Politik: zum einen durch fromme Kontrolle der Individuen im Blick auf Korruption und Lügen, sowie zum anderen durch eine spirituelle Funktion der praktischen Satanisierung von Gegnern: Einflussbereiche reinigen. Die Fixierung auf individuelle Eigenschaften von Politikern und entsprechende Praktiken wie Korruption und Lügen – die ja das ganze Forum bestimmt hat – zeigt nicht nur eine herzlich naive Vorstellung von den Dynamiken des politischen Feldes und den Tücken des Regierungsgeschäftes. Entgegen aller reformistischen Rhetorik ist der individualistische Ansatz für die Stabilisierung des Status Quo in der Entwicklungsfrage gerade funktional. Er lenkt ab von den notwendigen tiefgreifenden Veränderungen in den Besitzverhältnissen, von Landreform, von Steuerpolitik, vom extraktiven Raubbau, von Vertreibungen und *land grabbing*, und so weiter; ja selbst noch von der Behandlung der Korruption als einem systemischen Problem. Dem eigenen Mangel an Programmatik entspricht die Satanisierung von kritischen Anfragen aus der Öffentlichkeit. Im gesamten Forum waren es die Pastoren, die die KandidatInnen mit kritischen und zum Teil unverschämten Fragen *ad personam* traktierten; im gesamten Forum redeten fast alle KandidatInnen den Pastoren nach dem Mund (so wie es auch in deren Gemeinden der Fall ist). Die einzige kritische Frage aus der Öffentlichkeit, die man schlecht umgehen konnte und deshalb präventiv thematisierte, nämlich die nach dem fehlenden Zusammenhang zwischen Konversion und Entwicklung, wurde satanisiert. Beantwortet wurde sie auch nur scheinbar, denn in Guatemala sind Evangelikale und Neopentekostale schon seit etwa 1980 in der Politik mit erheblichem Einfluss aktiv, und Guatemala ist führend auf dem Kontinent in Sachen Unterentwicklung, Gewalt und Korruption.

Abschließend bleibt die Frage also doch, warum Guatemala trotz aller Protestanten so schlecht beieinander ist. Dies liegt meines Erachtens daran, dass die Akteure der Formationen MANAGEMENT, GESETZ und JENSEITSHOFFNUNG keine oder nur eine antiquiert-autoritäre Vorstellung von Regierung als einer Art Königtum haben. Unter der Herrschaft Rios Montts wurde dieser immer wieder als »König David« bezeichnet. Das dürfte an den modernen Amalgamierungen von scheinbarer Politik und monströsen religiösen Doktrinen wie der »geistlichen Kriegführung« und dem »Dominionismus« liegen – selbst bei sozialwissenschaftlich geschulten Menschen wie Harold Caballeros. Zudem dürften der Biblizismus und die mit ihm verbundene naive Übertragung von antiken Gesellschaftsmodellen und Weltbildern auf die Moderne die soziologischen und politologischen Kenntnisse von Kirchenführern nicht gerade voranbringen. Des Weiteren ist die von vielen konsumierte Ratgeberliteratur von betriebswirtschaftlich orientierten *Motivational Speakers* und *Positive Thinkers* aus den USA kaum hilfreich für politische Ökonomie. Und schließlich werden formelle Ausbildungen in sozial- und wirt-

schaftswissenschaftlichen Fächern in der Regel an streng neoliberalen Privatuniversitäten absolviert, mit den entsprechenden Ergebnissen im Blick auf die Vorstellungen von integrativer Gesellschafts- und Entwicklungspolitik. All dies läuft darauf hinaus, dass die Akteure gern auf biblische Beispiele zurückgreifen, wenn es um relevante Probleme einer modernen Öffentlichkeit geht. Die gesamte Kampagne hinter dem Forum etwa beruht auf einer Identifikation der Pastoren und der sich berufen fühlenden Gläubigen mit der Figur eines antiken Propheten, der in der Übergangsperiode vom nomadischen Stammessystem zum Stadtkönigtum aktiv war und dabei wenig konsequent vorgegangen ist (1. und 2. Buch Samuel). Wir können hier nicht auf exegetische Details eingehen – das tun die Schöpfer der Kampagne aber auch nicht. Interessant ist hier nur, dass die kreativen Pastoren offensichtlich den gesamten Erzählkreis entweder nicht im Auge hatten oder aber aktiv nach monarchistischen Tendenzen suchten. Dass der Prophet unter den 7 Söhnen Isais einen, nämlich David, zum König salben sollte, ist eingebettet in die Geschichte eines Kampfes zwischen zwei Parteien, der sich noch bis zum Ende des Königtums durch die israelitische Geschichte ziehen sollte. Beide Parteien nahmen selbstverständlich für sich Offenbarungen des Wortes Gottes in Anspruch. Allerdings vertrat die eine Partei die anti-monarchische Tradition der Stammesverbände mit gelegentlicher charismatischer Führung. Die andere Partei – die durch die Samuel-Figur symbolisiert werden soll – optiert für die Einführung des kanaanäischen Königtums als Regierungsform für niedergelassene Nomaden. Um es deutlich zu machen: Die Pastoren ergreifen also nicht Partei für die charismatische Führerschaft und Prophetie loser Stammesverbände, das israelitische Original, sozusagen, sondern für die heidnische (!) Institution des Königtums Kanaans, die von den klassischen biblischen Propheten immer wieder scharf kritisiert wird. Diese Option der Pastoren für tendenziell heidnisches Königtum dürfte weniger auf Exegese als auf einer Habitus-Verwandtschaft mit diesem Königtum beruhen: dem Autoritarismus und dem Interesse an der Anhäufung von Reichtum.

Die Veranstalter der Kampagne #YoSoySamuel und des Forums sind Pastoren in zweiter Generation. Sie sind in Haushalten von charismatisch oder legalistisch autoritären Vätern groß geworden und haben die Dispositionen des Pastorendaseins mit der Muttermilch eingesogen. All unsere Beobachtungen am Forum⁷² zeigen pure, zum großen Teil prä-reflexive Selbstverständlichkeiten für alle Beteiligten. Nichts von den Selbstzuschreibungen, Anmaßungen, Disqualifizierungen der Kandidaten und so weiter ist ungewohnt oder neu. Dazu kommt, dass diese Praxis sich in einem Kontext fortschreibt, in dem Protestanten etwa die Hälfte der nationalen Bevölkerung ausmachen. Damit sind die entsprechenden Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsdispositionen sowie die damit verbundene Praxis sozial legitimiert und somit nicht mehr in der sozialen Defensive. Die Neopentekostalen machen jetzt endlich Politik, wie Madrid feststellt, und wollen sich dabei unter anderem des protestantischen *Common Sense* bedienen. Die beobachtbaren Denk- und Verhaltensmuster können als repräsentativ⁷³ angesehen werden für die junge Generation von religiösen Führungspersonlichkeiten aus den Formationen MANAGEMENT und GESETZ.

72 Siehe im Kapitel über Guatemala 5.2.3.1 Wahlforum.

73 ...nicht im Sinne statistischer, sondern im Sinne interpretativer Repräsentativität.

Für ganz Lateinamerika heißt das, dass die Praxismuster den guatemaltekischen ähnlicher werden, umso höher die Durchsetzungskraft evangelikal-neopentekostaler Akteure in der Gesellschaft ist. Zudem sei die Hypothese erlaubt, dass es zu immer weiteren Überschneidungen und praktischen Kooperationen zwischen den Formationen MANAGEMENT und GESETZ kommen wird.

8.4.6 Identitätspolitik und Opportunismus

Religiös begründete sozialmoralische Argumente (zu Korruption, Familie etc.) sowie religiöse Autoritäten genießen einen hohen Stellenwert in der protestantischen Identitätspolitik. Dementsprechend treten Kandidaten in der Regel als religiös-moralische Saubermänner auf. Vor allem aber findet sich sehr häufig der Gebrauch religiöser Metaphern in Bezug auf politische Programmatik: etwa die »Heilung der Nation« durch einen zum Präsidenten gewählten Gläubigen.⁷⁴ In der Mobilisierung von (mindestens latent) religiöser Bevölkerung, die zugleich der Missstände wie etwa der Korruption überdrüssig ist, hat sich solche Rhetorik als nützlich erwiesen. Insbesondere verfängt sie bei der pfingstlichen Klientel. Für Brasilien jedenfalls lässt sich eine enge Korrelation feststellen zwischen der Zugehörigkeit zu einer Pfingstkirche und der Bereitschaft, einen protestantischen Kandidaten zu wählen (Jacob et al. 2003, 48-49) (was aber noch nicht heißt, dass ein übergreifend homogenes objektives Stimmverhalten entsteht). Dabei gilt es allerdings zu berücksichtigen, dass die auf diese Weise legitimierten Kandidaten – besonders, wenn sie erfolgreich sind wie etwa Jorge Serrano Elías in Guatemala – hoch anfällig für Glaubwürdigkeitsprobleme sind. So haben Korruptionsaffären Serrano politisch den Kopf gekostet und die religiös-politische Mobilisierung in Guatemala über viele Jahre diskreditiert.

Interessant ist, dass sich im Allgemeinen bei protestantischen Parteien keine klare und schon gar keine einheitliche politische Position im Spektrum zwischen Links und Rechts erkennen lässt. Man kann nur die leichte Tendenz feststellen, dass Historische Protestanten (Lutheraner, Reformierte etc.) eher zu sozialdemokratischen Positionen neigen, während Neopfingstler eher wirtschaftsliberale oder neokonservative favorisieren.

Allerdings lassen solche Neigungen keine parteipolitischen Loyalitäten erkennen, im Gegenteil. In Brasilien etwa unterstützten in Zeiten des Erfolges der PT weite Teile des Protestantismus – nicht zuletzt Gruppen der Assembleias de Deus sowie die IURD – den Präsidenten Lula da Silva und seine Politik des breiten Sozialpakts. Das wichtigste Ziel religiös-politischer Aktivität – etwa Parteigründungen und institutionelle Einflussnahme wie im Falle der IURD – ist nach der Einschätzung vieler Beobachter die Verwirklichung korporativer Eigeninteressen, also die Verbesserung der eigenen Reproduktionsbedingungen und sozialen sowie politischen Anerkennung. Es handelt sich also um eine Identitätspolitik, eine Politik der Anerkennung im eignen Interesse. Man kann auch »Opportunismus« sagen. Nicht politische Ziele, nicht die Überwindung sozialer Ungleichheit oder die protestantisch-kapitalistische Umwälzung der romanisch-

74 Siehe Wightman 2007; Cleary und Stewart-Gambino 1997; Cleary und Steigenga 2004; Smilde 2004; 2007, 105ff.; Steigenga 2001, 141-142.

feudalistischen Zivilisation oder etwas Ähnliches stehen allem Anschein nach ganz oben auf der politischen Prioritätenliste der Formationen MANAGEMENT und GESETZ, sondern ihre eigene Anerkennung in möglichst vielen gesellschaftlichen Bereichen – was natürlich bessere Aufstiegsbedingungen mit sich bringt. Nähe zur Macht scheint das entscheidende Motiv zu sein.

8.4.7 Allianzen

In der sozialmoralischen Mobilisierung ergeben sich rasch *ad hoc*-Allianzen zwischen protestantischen und katholischen Aktivisten. Diese richten sich nach unterschiedlichen Rahmenbedingungen. In den 1980er Jahren, unter den Bedingungen des guatemaltekeischen *Counter insurgency*-Krieges und dem Eintreten der Bischofskonferenz für die Menschenrechte, sagte mir ein neopentekostaler Führer im Interview, dass er mit den linken Bischöfen nichts gemein habe, mit den charismatischen Gemeinden (mehrheitlich in der urbanen Mittel- und Oberschicht positioniert) schon. Seitdem haben sich die Fronten geändert und sind kulturell umdefiniert worden. Wie die zahllosen Demonstrationen »für das Leben« und gegen die »Gender-Ideologie« in ganz Lateinamerika zeigen, ergeben sich die Allianzen entlang der sozialmoralischen Demarkationslinie; und dies nicht nur auf der Straße. In ihrer Untersuchung der guatemaltekeischen Oligarchie zeigt Marta Casás, dass zwischen dem neopentekostalen Präsidentschaftskandidaten Jorge Serrano und den katholischen Familien der Oligarchie bestes moralisches Einvernehmen zu erzielen war und die politischen Projekte als Kombination zwischen neoliberaler Wirtschaftspolitik und neokonservativer Ordnungspolitik bestens harmonierten (Casás Arzú 2007, 169-170, 257-258, mit Verweisen auf weitere Literatur u.a. Casás Arzú 1992; 2008). Ähnlich versuchte Francisco Bianchi seine Partei ARDE zu integrieren. Die Partei sei für Protestanten und Katholiken, weil sie biblisch sei und denselben Gott anspreche (Samson 2006). Auch beim PES engagierten sich Katholiken.

Die Formation WERTE DES REICHES GOTTES ist von vornherein ökumenisch sowie in vielen Fällen auch interreligiös offen – nicht erst im Blick auf koordinierte politisch-religiöse Strategien. Diese Offenheit ist in der Sozialarbeit (siehe 8.5) ebenso der Fall wie beim Engagement indigener Akteure (siehe 8.9). Besonders hervorzuheben ist, dass die immer schwieriger werdenden Lebensbedingungen der informellen, aber auch der formellen Unterschicht in Lateinamerika neue Formen der Kooperation zwischen Organisationen unterschiedlicher konfessioneller oder religiöser Zugehörigkeit hervorbringen. Eine solche Bedingung ist insbesondere die unmittelbare Bedrohung des Lebensraumes durch ökologisch relevante Megaprojekte, seien es Dämme, Rohstoffextraktion oder Ähnliches. Diese Form des Aktivismus ist nur selten mit politischen Gewicht repräsentiert und kämpft gegen die bestehenden Machtverhältnisse an; ganz anders als der Großteil der Protestanten.

8.4.8 Autoritärer Habitus

Während bei den Organisationen der Formation WERTE entweder die alte demokratische Tradition des Historischen Protestantismus oder die basisdemokratische der Theologie der Befreiung praktiziert wird, neigen die Organisationen der Formationen

GESETZ und, insbesondere, MANAGEMENT zu autoritärer Herrschaft. Dies gilt für die Praxis der universal legitimierten Apostel oder der *Pastores presidentes* nach innen, aber auch für die Affinitäten nach außen. Die Effekte von *Discipleship*-Theorien mit ihren unbedingten Gehorsamsforderungen für politische Überzeugungen liegen auf der Hand. Eine weit verbreitete Vorstellung mit starken politischen Effekten ist die, dass jede Regierung von Gott eingesetzt sei. Eine Untersuchung in El Salvador von 2011 zeigt, dass 73 % der befragten Protestanten und um die 79 % der Pfingstler und Neopfungstler diese Meinung vertraten (Dary 2019). Faktisch heißt das zunächst einmal, dass jede Regierung – wie immer sie auch an die Macht kommt – als von Gott legitimiert gilt. Machtkritik ist von vornherein ausgeschlossen. Daraus kann sich die Strategie ergeben, die von vielen Experten von Megakirchen verfolgt wird, dass man so nahe wie möglich an die faktisch Mächtigen herankommen muss, um sie mit »christlichem« Diskurs zu welchem Zweck auch immer zu versorgen – natürlich meistens zum Wohle der Nation. Zudem erzeugt der nach innen ausgeübte Autoritarismus – Apostolizität, *Discipleship*, *Domination*, Theokratie oder der Fetischismus des *Leadership*-Begriffs – auf mimetische Weise Plausibilität für politischen Autoritarismus. Das muss nicht immer durchschlagen. Aber die Präferenzen für Bündnisse mit oder für die Förderung von rechtsgerichteten politischen Repräsentanten – Bolsonaro in Brasilien, Fujimori in Peru, Iván Duque in Kolumbien – und vor allem die theokratische Beflissenheit unter Rios Montt in Guatemala lassen Vorsicht geraten sein.

8.4.9 Korruption

Das Stichwort der Korruption spielt im religiösen Diskurs eine große Rolle, wenn das politische Feld adressiert wird. In den Formationen JENSEITSHOFFNUNG, GESETZ und MANAGEMENT bleibt dieser Diskurs für gewöhnlich in unterschiedlichem Maße moralisch, allgemein und religiös konnotiert. Akteure der Formation MANAGEMENT bestimmte Fälle eher konkret als die von GESETZ oder JENSEITSHOFFNUNG, andere Fälle aber nicht; und sie agieren eher selbst hinter den politischen Kulissen. Allen gemeinsam bleibt die *religiöse* (Ab-)Qualifikation des Politischen. Was ihnen nicht genehm ist, ist »Gott« nicht genehm, wodurch das Urteil Anspruch auf Absolutheit erhebt. Dementsprechend wird oft empfohlen, einen »christlichen Präsidenten« als Garanten gegen die Korruption zu wählen. Dieser Anspruch ist allerdings durch die Korruptheit eben dieser »christlichen« Politiker überzeugend widerlegt.

Die Stellungnahmen der Formation WERTE hingegen sind oft politisch konkreter auf Fälle bezogen und vor allem nicht verbunden mit dem Anspruch auf religiöse Absolutheit, sondern politisch-ethisch vermittelt. In diesem Zusammenhang scheint die Klassenstellung eines Teils dieser Formation in der alten Mittelschicht eine gewisse Rolle zu spielen. Zum einen sind diese Protestanten der dritten oder gar vierten Generation durch universitäre Bildung selbst nicht selten in administrativen und juristischen Positionen; zum anderen ist in der Formation WERTE ein dispositionell verankertes Verständnis für die Strategien der Mittelschicht zu erwarten. Somit ist von Bedeutung, dass der juristische Kampf, der in Ministerien, Verfassungsgerichtshöfen und mit der Unterstützung internationaler Organisationen gegen die Korruption geführt wird, eine sozio-politische Dimension hat. Neben allen Faktoren, die diesen Kampf auszeichnen,

ist er auch eine Unternehmung der Mittelschicht (und weniger direkt auch der Unterschicht), den von demokratischen Verfassungen garantierten Einfluss auf die Politik auch ausüben zu können. Insbesondere die Fraktion der Mittelschicht, die ihre Position ihrer Bildung verdankt (kulturelles Kapital) und häufig in der Verwaltung und der Bildung arbeitet, ist in diesem Sinne aktiv, weniger die Fraktion, die eher von ihrem ökonomischen Kapital zehrt.

Bei der Problematik der Korruption wird darüber hinaus zu wenig beachtet, dass es sich dabei nur in *zweiter* Linie um ein Problem von Politik und Verwaltung handelt. Nicht der passiv Korruptierte ist das entscheidende Problem, sondern diejenigen, die aufgrund ihrer ökonomischen Ressourcen in der Lage sind, andere effektiv zu korrumpieren. Damit ist der juristisch geführte Kampf einer der Mittelschicht, für die demokratische Institutionen einen gewissen Schutz bieten gegen die in Lateinamerika weit verbreitete Willkür der Oligarchie. Dieser Kampf richtet sich gegen die zwar leicht gezähmten, aber dennoch willkürlichen Eingriffe der Oligarchie in das politische und administrative Geschehen. In Guatemala und El Salvador,

»the peace accords entailed a strengthening of the justice system, and particularly the public prosecutor's office. In Guatemala in particular, it resulted from the strengthening of social movements as political actors to represent excluded groups who fought to bring justice for war crimes.« (Bull und Aguilar-Støen 2019, 131)

Je stärker die verfassungsgemäße Institutionalität von Rechtssystemen ist, die nach internationalen Maßstäben gebaut sind, umso deutlicher kommen Gerechtigkeitsforderungen zur Geltung. Es wundert deshalb nicht, dass nationale Oligarchien Front gegen diese Institutionen machen.

8.4.10 Internationale Normen

In bestimmten Fällen wie dem kolumbianischen oder dem guatemalteckischen Friedensprozess wird die UNO eingeladen, die Prozesse mit Missionen zu unterstützen. Diese Missionen gehorchen internationalen Rechtsstandards und werden deshalb von nationalistischen Kräften gelegentlich als Gefahr betrachtet. Am Beispiel der Arbeit einer speziellen Mission gegen Korruption in Guatemala, der Comisión Internacional Contra la Impunidad en Guatemala (Internationale Kommission gegen die Straffreiheit in Guatemala, CICIG), sei hier die Problematik exemplarisch und knapp diskutiert.

Präsident Oscar Berger bat 2006 die Vereinten Nationen, seine Regierung bei der Bekämpfung der Korruption zu unterstützen. Die UNO richtete die genannte Kommission ein, die mit circa 150 Mitarbeitern bis 2019 in Guatemala zusammen mit dem Ministerio Público (in etwa Innenministerium) den Sumpf der Korruption auszutrocknen suchte.⁷⁵ Je erfolgreicher die Arbeit der CICIG war, umso stärker kam sie unter Be-

75 Zu diesem Komplex vgl. Rodríguez Pellecer 2015; Alianza Evangélica de Guatemala 2015b; CICIG 2018; Hofkamp 2017; Naveda 2018; Silva Ávalos und Dudley 2018; López 2012; Lynch 2019; Jody García 2018; ILUGUA 2019; Liga ProPatria et al. 2018; Open Society Justice Initiative, Witte und Berry 2016; A. Vera 2018; Morales Rodas 2019; Pitán 2019; siehe auch den Abschlussbericht der CICIG vom August 2019: CICIG 2019.

schuss seitens der Oligarchie. Interessanterweise waren es nicht zuletzt religiöse Politiker (der Formationen *MANAGEMENT* und *GESETZ*), die besonders heftig gegen die CICIG sowie gegen andere internationale und diplomatische Institutionen agiert haben. Der ehemalige Außenminister Caballeros (*MAN*) kritisierte vor allem, dass über offizielle Regierungskooperation und NGOs aus den Niederlanden, Norwegen und anderen europäischen Ländern Basisorganisationen wie das *Comité de Unidad Campesina* (Komitee für Bauerneinheit, *CUC*) oder das unabhängige und investigative Internet-Magazin *Nómada* unterstützt wurden. *CUC* wurde als Problem für die extraktive Industrie wahrgenommen, weil die Organisation gegen Minenprojekte protestierte in einer Region, in der die Firma *Cementos Progreso* eine wichtige Niederlassung hat. *Nómada* ist ein Dorn im Auge vieler religiöser Konservativer, da die Aufdeckung von Bestechung, Steuerbetrug und politischem Mord in der Publikation verbunden wird mit liberaler Haltung im Blick auf Gender, LGBT und Laizität des Staates. Die Agitation des Außenministers und der Regierung Pérez Molina war derart heftig, dass Norwegen und die Niederlande ihre Botschaften in Guatemala schlossen. Pérez Molina wurde 2015 wegen Korruption des Amtes enthoben und inhaftiert. Die Wahl seines Nachfolgers Jimmy Morales – so wurde von der CICIG ermittelt – ist sehr wahrscheinlich illegal unter anderem von *Cementos Progreso* mitfinanziert worden. Die Inhaftierung von Otto Pérez dürfte seinem Nachfolger von Anfang an eine Warnung gewesen sein, die seinen Kurs gegen die CICIG erklären dürfte – obwohl er ja als Evangelikaler (*GES*) selbstverständlich gegen jede Form von Korruption das Wort führte, nicht zuletzt mit dem Wahlspruch »Weder korrupt noch ein Dieb«. Seit der Bruder und der Sohn des Präsidenten wegen Korruption angeklagt wurden und ab 2018 auch gegen Morales selbst ermittelt wurde, fuhr er einen ebenso harten wie illegalen Kurs gegen die CICIG. Dem Chefermittler Iván Velásquez wurde die Einreise ins Land verweigert, und die Institution sollte vor dem Ende des Abkommens abgewickelt werden. Dabei berief sich Morales Anfang 2019 darauf, dass er immer in bester Absicht gehandelt habe und unterstellte der CICIG »böse Absichten« (*mala fe*). Um sich seiner konservativ-protestantischen Wählerschaft zu versichern, stellte er in derselben Rede fest, dass er und seine Regierung – im Gegensatz zur CICIG – »an das Leben (also gegen Abtreibung, HWS) und die Familie auf der Grundlage der Ehe zwischen Mann und Frau glauben« (A. Vera 2018). Der religiöse Appell entspricht auch der Nähe des Präsidenten Morales zur religiösen Rechten in den USA. Zu deren und Präsident Trumps Entzücken hat Guatemala seine Botschaft in Israel ebenfalls nach Jerusalem verlegt. Intensives Lobbying für Morales in den USA lief schon sehr bald darauf hinaus, dass die US-Regierung die CICIG nicht mehr unterstützte, sondern Außenminister Pompeo sie als »reformbedürftig« bezeichnete.

In seinem Kampf gegen die CICIG wurde Morales von derselben Oligarchie unterstützt, die ihn ins Amt finanziert hat, sowie von deren Organisationen, wie etwa der rechtsgerichteten Liga Pro Patria (Jody García 2018; Liga ProPatria et al. 2018). Die konservativen religiösen Akteure in Guatemala sind indes gespalten. Bei einem Teil von ihnen scheint die Haltung gegenüber der CICIG im Laufe der Jahre eher positiver geworden zu sein. Gleichwohl gab es ebenso harte Kritiker. 2013 hat ein Führer einer neopfingstlichen Kirche im Interview mit dem Verfasser die CICIG noch als eines der Hauptübel Guatemalas bezeichnet. Insbesondere in der Formation *MANAGEMENT* wurden internationale Hilfs-, Menschenrechts- oder UNO-Organisationen häufig als An-

griff auf die Familie und die nationale Souveränität deklariert.⁷⁶ Die Experten dieser Formation entsprechen damit genau der Auffassung jener Oligarchie, auf die sie Einfluss gewinnen wollen. Nicht unerheblich ist ein intensives Lobbying guatemalteckischer Akteure in Washington und in der UNO, um der CICIG die Legitimität zu entziehen. Die Kampagne wurde zum Teil von US-amerikanischen Lobbying-Firmen durchgeführt – so das *Foreign Policy Magazine* (Lynch 2019) –, die Verbindungen zu den bekannten religiösen Rechten, Vizepräsident Mike Pence und Senator Marco Rubio haben. Im Gegenzug dazu haben sich viele Akteure der Formation GESETZ bereits 2015 auf die Seite der CICIG gestellt, wenn auch ohne Kritik an der Regierung zu äußern. Die Alianza Evangélica de Guatemala (AEG) hat in einem sehr unpräzisen Communiqué, das zum Beten für die Regierung auffordert, die CICIG immerhin als eine unterstützenswerte Institution bezeichnet (Alianza Evangélica de Guatemala 2015b). Dies dürfte nicht zuletzt mit der über Bildung erlangten Klassenposition von Teilen der protestantischen Mittelschicht zu tun haben, die von einem funktionierenden Justizsystem erhebliche Vorteile hat beziehungsweise selbst in der staatlichen Verwaltung und der Justiz tätig ist. Die katholische Bischofskonferenz war viel klarer als die AEG. In einem Communiqué vom 4.9.2017 forderte sie von Präsident Morales Respekt für die Herrschaft des Gesetzes, Stärkung der staatlichen Institutionen und der Arbeit der CICIG. Auch Organisationen der Formation WERTE, wie CIEDEG oder die Lutherische Kirche, unterstützen die CICIG entschieden.

Es lässt sich hier ein Muster erkennen. In der Formation MANAGEMENT in Lateinamerika zeigt sich die größte politische Nähe zur US-Außenpolitik und die stärkste Übereinstimmung mit dem Hegemonialanspruch der US-amerikanischen religiösen Rechten. Akteure der Formation WERTE, dem Gegenpol, treten am entschiedensten für die Geltung internationalen Rechts ein sowie für die Institutionen, die es verteidigen.

8.5 Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung

Wir haben in allen drei Länderstudien gesehen, dass die Probleme der sozialen Gerechtigkeit und der Ökologie in der Formation MANAGEMENT keine Rolle spielen oder allenfalls am Rande durch karitative Sozialprogramme (Speisungen, Hygiene...) adressiert werden. Auch wenn diese Aktionen aufgrund der Wirtschaftsmacht der Organisationen großflächig sein können, haben sie nichts mit strukturellen Gerechtigkeitserwägungen zu tun. Im politischen Einsatz für wirtschaftsliberale Programmatik wird ein sozialer Ausgleich im Gegenteil sogar konterkariert. In der Formation GESETZ findet sich eine etwas stärkere Berücksichtigung von Gerechtigkeit und Ökologie, insbesondere bei den indigenen Organisationen. Diese Problembereiche werden im Allgemeinen ebenfalls durch karitative Programme bearbeitet, die oft mit der expliziten Absicht des Mitgliedergewinns verbunden sind. Selbst wenn politisches Engagement für die Organisationen eine wichtige Rolle spielt und in karitativen Sozialprogrammen Folgen von Ungerechtigkeit und Umweltdegradation berücksichtigt werden, werden die Themen von Gerechtigkeit und Ökologie nicht in die politische Agitation aufgenommen

76 Ein Beispiel mit dem Schwerpunkt »Familie«: López 2007.

und nicht als Kriterien für politische Entscheidungen ins Spiel gebracht. Das politische Engagement wird hingegen sozialmoralisch vermittelt und zeigt in gesellschaftspolitischer Hinsicht ein neokonservatives Profil. In der Formation WERTE DES REICHES GOTTES stehen Gerechtigkeit, Ökologie und Frieden im Zentrum des Interesses. Politisch werden sie allerdings nur durch Wahlentscheidungen für Parteien im linken Spektrum und allenfalls durch Teilnahme an Protestmärschen von Gewerkschaften oder Bauernorganisationen adressiert, nicht aber durch Gründung von eigenen Parteien oder religiös-politischen Aktionsbündnissen. Die wichtigsten Felder für das Propagieren der eigenen Programmatik sind eine emanzipatorische Gemeinwesenarbeit mit Bildung und *empowerment* von Basisorganisationen, mit öffentlichen Communiqués sowie Bildungsarbeit auf allen Ebenen, auch in der theologischen Ausbildung. Dieser Sachlage entsprechend werden wir uns hier vor allem auf die Formation WERTE konzentrieren.

Die Dienste der Formationen MANAGEMENT und GESETZ sind natürlich nicht nichts, da ja auch sie Menschen helfen. Im Blick auf die Effekte für das politische Feld und insbesondere auf den Staat folgen sie allerdings einer anderen Dynamik als die Arbeitsansätze der Formation WERTE. Maren Bjune (2016, 227ff.) unterscheidet die Arbeitsweisen der Substitution von eigentlich staatlichen Wohlfahrtsaufgaben sowie der Kooperation mit dem Staat von dem Arbeitsmodus, Alternativen zum Staat zu entwickeln. Letzteres trifft zu für die Projekte einer Gegengesellschaft in der Formation WERTE. Die ersten beiden Ansätze werden eher von den Projekten der anderen Formationen implementiert und können Ko-Abhängigkeit erzeugen.

8.5.1 Substitution, Kooperation und Ko-Abhängigkeit

Im Zusammenhang mit der religiösen Sozialarbeit in Guatemala haben wir bereits das Muster der Ko-Abhängigkeit skizziert. Anthony Gill – ein Vertreter des *Rational Choice*, zitiert bei Bjune – kalkuliert Kosten und Nutzen für Staat und religiöse Organisationen beim Tauschgeschäft der Sozialarbeit. Gill stellt fest, dass die Legitimation der religiösen Akteure seitens des Staates getauscht wird gegen finanzielle Ressourcen. Der Staat kann mittels der religiösen Sozialarbeit die Legitimation seiner Herrschaft gegenüber der durch die Sozialprojekte bedienten Bevölkerung sichern und dabei zugleich die Kosten, will heißen: die Besteuerung, niedrig halten. Je neoliberaler also das Konzept der Staatsführung und je größer die sozialen Unterschiede, umso nützlicher ist die kooperative oder substitutive Arbeit der Kirchen im Sozialsektor. In umgekehrter Richtung können die religiösen Organisationen damit rechnen, vom Staat legitimiert und privilegiert zu werden. Das wiederum entspricht ihrem Streben nach politisch einflussreichen Positionen, als Experten für »Familienwerte« etwa. Und schließlich: je weiter diese Ko-Abhängigkeit getrieben wird, umso problematischer wird es, eine laizistische Verfassung in Geltung zu halten.

8.5.2 Gerechtigkeit und Ökologie

Die Organisationen der Formation WERTE haben einen grundsätzlich anderen Ansatz, selbst wenn man dies in manchen Projekten nicht auf den ersten Blick erkennt. Der alternative Ansatz wird deutlich, wenn man sich klarmacht, dass in den anderen For-

mationen eine Tendenz zur Logik der (milden) Gabe in Kombination mit Bekehrungsmission besteht. Wenn man nichts geben will, bekehrt man nur und behauptet, der Glaube sei die Grundlage von Wohlstand. Man sagt dann den beliebten Satz: »Ich gebe ihm keinen Fisch, sondern lehre ihn das Fischen.«

Die Gemeinwesenarbeit in der Formation WERTE folgt einem vollkommen anderen Ansatz. Die Bedürftigen werden begriffen als Solche, die durch die gesellschaftliche Ungerechtigkeit bedürftig *gemacht* wurden. Wenn man also fischen will, sollte man sich auch um die Gewässer und die Fischbestände kümmern. Wo alles leergefischt ist, hilft das Angeln nicht. Die Arbeit in sozialen Projekten, wie sie beispielsweise in Guatemala auf dem Land durchgeführt werden, hat in der Formation WERTE immer auch einen Aspekt von emanzipatorischer Bildung im Sinne eines *empowerments*, einer Ermächtigung, selbst aktiv zu werden – anstatt in einer Kirchenbank zu sitzen und den Reden eines Pastors zu lauschen. Aus diesem Grund gibt es nicht wenige NGOs, die unterschiedliche Formen der Sozial- und Gemeinwesenarbeit mit theologischer Bildung verbinden – nicht aber mit Bekehrungsmission! Die Kombination aus Gemeinwesenarbeit und Theologie versteht sich aus zumindest zwei Gründen. Erstens ist die eigene Glaubensüberzeugung für die Aktivisten ein starkes Motiv für ihre Arbeit, welches sie nicht hinter dem Berg halten. Zweitens ist theologische Reflexion – nicht: Indoktrination! – mit hermeneutischer Offenheit für die Lebenskontexte der am Lerndialog Beteiligten ein Prozess kognitiver und axiologischer Emanzipation von den Bedingungen der Marginalität. Im Hintergrund dieser Praxis sind im Allgemeinen noch die Prinzipien der Pädagogik der Unterdrückten Paulo Freires und die der Theologie der Befreiung wirksam.

Die vorausgehenden Länderstudien haben eine große Vielfalt von Organisationen und Initiativen in dieser Formation gezeigt. Je nach Verfassungs- und Gesetzeslage sind die Organisationen mehr oder weniger stark an Kirchen gebunden. Oft bedienen sie sich des Modells einer zivilen, bürgerschaftlichen Assoziation (in Mexiko die A.C.). Wenn sie kirchliche Bindung zeigen wollen und können, firmieren sie sehr häufig als »interdenominationell«, da meist mehrere Kirchen an einer NGO beteiligt sind. Die größten unter ihnen sind keineswegs immer die effizientesten; viele arbeiten mit einem sehr kleinen *Overhead*.

Entwicklungsorganisationen der Formation WERTE erfahren häufig eine Kritik aus Europa, die vom europäischen Säkularismus und Laizismus geprägt ist und immer wieder zur Ablehnung finanzieller Kooperation führt: die Organisationen vermischten Religion und Entwicklungsarbeit. Die folgende Darstellung soll die Länderanalysen um weitere Beobachtungen an einigen wenigen Beispielen aus der Menge ähnlicher NGOs ergänzen. Sie wird auf eine Beantwortung der Kritik aus Europa hinauslaufen.

8.5.2.1 Sozialer Friede und Menschenrechte

Das Arbeitsfeld Menschenrechte und sozialer Frieden ist in Lateinamerika seit geraumer Zeit von zentraler Bedeutung für Organisationen der Formation WERTE. Es sei aber gleich zu Beginn der Ausführungen darauf hingewiesen, dass die Menschenrechte hier gänzlich anders thematisiert werden als in den Formationen MANAGEMENT und GESETZ. Während sie in den beiden letztgenannten Formationen in der Regel als Be-

gründung für Ansprüche auf Religionsfreiheit und Medienzugang religiöser Organisationen, also zu deren Selbstzweck, dienen, werden sie in der Formation WERTE als Rechte von anderen Menschen, politisch Verfolgten oder Marginalisierten verstanden.

Chile: FASIC und SEPADE Die politische und polizeiliche Verfolgung von Menschen, die für soziale Gerechtigkeit eintreten, hat in Lateinamerika nicht zuletzt in den Diktaturen des *Cono Sur* Tradition. Deshalb seien hier zunächst zwei Organisationen aus Chile genannt. Beide wurden 1975 unter den Bedingungen härtester Militärdiktatur gegründet, eine der beiden von einer Pfingstkirche. Zur gleichen Zeit hofierten andere Protestanten die Militärdiktatur. Die Iglesia Metodista Pentecostal de Chile (Methodistisch Pfingstliche Kirche von Chile) etwa bot im September 1975 dem Diktator Augusto Pinochet in der »Kathedrale« Jotabeche ein Te Deum zu seiner standesgemäßen Inthronisierung. In dieser Konjunktur entstand die Stiftung für soziale Hilfe der Kirchen (Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas, FASIC).⁷⁷ Diese aus protestantischem Hintergrund entstandene ökumenische Initiative konzentrierte ihre Arbeit auf die Hilfe für Verfolgte der Militärdiktatur und die Geltung der Menschenrechte im Kontext militärischer Repression. Heute liegen die Schwerpunkte der Arbeit bei Flüchtlingsarbeit, politischer Partizipation und Aufarbeitung der Diktatur. Der Evangelische Entwicklungsdienst (Servicio Evangélico para el Desarrollo, SEPADE)⁷⁸ wurde ebenfalls 1975 gegründet, und zwar unter der Bezeichnung Technische Unterstützungskommission (Comisión Técnica Asesora) von der Misión Iglesia Pentecostal (MIP), einer Pfingstkirche. Die Organisation engagierte sich vor allem für marginalisierte und von der Diktatur verfolgte Menschen. In den 1980er Jahren wurde sie mit Hilfe europäischer ökumenischer Akteure zu einer Hilfsorganisation mit Schwerpunkt auf sozialer Entwicklung und Erziehung ausgebaut, dem Evangelischen Entwicklungsdienst SEPADE. Neben der Misión Iglesia Pentecostal befand sich auch die Iglesia Pentecostal de Chile – mit langer Tradition in der Arbeiterbewegung – sowie die Lutherische Kirche unter dem Bischof Helmut Frenz⁷⁹ in Opposition zur Diktatur. Während die Stiftungen heute ihre Friedens- und Menschenrechtsarbeit fortsetzen, ist die ehemals mit der Diktatur verbandelte Iglesia Metodista Pentecostal de Chile heute in den Schlagzeilen wegen des astronomischen Gehalts ihres Führers und der finanziellen Unterstützung für die politische Karriere dessen Sohnes (Quiroz González 2019).

Kolumbien: ECAP In den gefährlichen Konfliktregionen Kolumbiens engagiert sich die internationale Organisation Christliche Teams für Friedensaktion (Equipos Cristianos de Acción por la Paz, ECAP).⁸⁰ Im Einsatz vor Ort in Konfliktgebieten⁸¹ sowie in der Hauptstadt leistet diese Organisation Rechtshilfe, Begleitung Gefährdeter, Menschen-

77 <http://fasic.cl/wp/> (Zugegriffen 14.08.2019).

78 www.sepade.cl (Zugegriffen 14.08.2019).

79 Fundación Helmut Frenz: <https://www.facebook.com/fundacionhelmutfrenz/> (Zugegriffen 15.08.2019).

80 <https://cpt.org/es> (Zugegriffen 15.08.2019).

81 Micoahumado ist eines der momentan konfliktivsten Gebiete: <https://cpt.org/es/cptnet/2019/08/13/colombia-actualizacion-sobre-micoahumado> (Zugegriffen 15.08.2019).

rechtsarbeit sowie Dialoge mit Regierungsstellen und Botschaften. Die professionelle Arbeit ist international mit Friedenskirchen aus dem ökumenischen Bereich vernetzt.

Peru: IPE Gemeinwesenarbeit und theologische Ausbildung verbindet auf eine geradezu beispielhaft gut gelungene Weise das peruanische Institut Friede und Hoffnung (Instituto Paz y Esperanza, IPE),⁸² Partner in einem in Lateinamerika entstandenen internationalen Netz von Organisationen mit Knotenpunkten in Peru, Ecuador, Bolivien, Kolumbien, Chile und Brasilien. Ursprünglich war die Arbeit auf Verhinderung familiärer Gewalt konzentriert. Die Wahrnehmung der sozialen Ursachen und Effekte hat im Laufe der Zeit zu einer Ausweitung des Arbeitsfeldes geführt. Die aktuelle Zielsetzung ist es, »eine solidarische, gerechte und humane Gesellschaft zu bauen«. Eine Kultur des Friedens soll gegen den Druck von Gewalt und Unsicherheit befördert werden durch Bildung und die entsprechenden Materialien, Nachforschungen und Verfolgung von Fällen familiärer Gewalt, vernetzte Kommunikation und ein multidisziplinäres Team in der Organisation. Zusätzlich zu einem breit angelegten (Fort-)Bildungsprogramm werden Aktivitäten zur Unterstützung von Personen und Gruppen angeboten: Rechtshilfe, Rehabilitation, humanitäre Hilfe, öffentliche Interessenvertretung gegenüber dem Staat für Opfer von Gewalt und Menschenrechtsverletzungen. Die Trainings sind ausgerichtet auf die Bildung von *bottom up*-Aktivisten, die in sozialen Bewegungen – »nicht notwendigerweise religiösen protestantischen, aber doch mit einer dem Christentum nahen Vision« – unterstützend oder leitend mitarbeiten. Die Veranstaltungen behandeln Themen wie »Wer macht Geschichte? Spiritualität, Identität und Geschichte der christlichen Indígenas in der Mission« oder »Prävention und integrale Behandlung familiärer Gewalt«. Im Bereich Consulting lernt man, Projekte zu konzipieren und durchzuführen, sowie kommunikative Strategien in Politik und Kirche. Die Forschung richtet sich auf Gewaltphänomene, Menschenrechte und missionarische Praktiken von Kirchen. Die Publikationen sind zum größten Teil von guter akademischer Qualität und reflektieren die Arbeitsschwerpunkte der Organisation. Der Bereich »Kultur des Friedens« bietet unter anderem Bücher zu Konfliktbearbeitung, Menschenrechten und Friedensprozessen; »Zugang zur Gerechtigkeit« bietet verschiedene Handlungs- und Kommunikationsanleitungen; »Ökologie« ist noch wenig ausgebaut und auf Risikomanagement konzentriert; »Interkulturalität« thematisiert die ethnischen Verhältnisse im Land; eine liberale Vision der »Familie« nimmt breiten Raum ein, vor allem in den Bereichen der familiären Gewalt und der Sexualerziehung; schließlich wird auch die theologische Bildung adressiert mit Kursen und Publikationen zu Themen wie »integrale Mission und Suche nach Gerechtigkeit«, »Armut und Entwicklung«, biblischen Studien und Anleitungen für die Familienpastoral.

Diese exemplarische Darstellung einer vielfältigen Themenkombination unter Einbeziehung der Theologie illustriert einen neuen Trend in der Formation WERTE, nachdem größere ökumenisch orientierte Ausbildungszentren wie das methodistisch verankerte Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (Höheres evangelisches

82 <http://institutopaz.net/> (Zugegriffen 15.08.2019) und www.pazyesperanza.org/ec/como-trabajamos/instituto-paz-y-esperanza/ (Zugegriffen 15.08.2019).

Institut für theologische Studien, ISEDET) in Buenos Aires oder das Instituto Metodista Bennet (Methodistisches Institut Bennet) in Rio de Janeiro ihre Tore schließen und andere Institute ihre Aktivitäten aus finanziellen Gründen zurückfahren mussten. Die Aktivitäten verteilen sich auf kleinere Bildungsinitiativen mit ökumenischer Orientierung und, soweit erkennbar und bislang noch, von guter Qualität.⁸³ Die enge Verbindung von qualifizierter theologischer Bildung auf Basisniveau mit Gemeinwesenarbeit in NGOs wie IPE ist ein Effekt der Ausbildung der Protagonisten in ökumenisch orientierten Institutionen. Im IPE jedenfalls arbeiten sehr gut qualifizierte Personen, von denen viele durch die ökumenisch-befreiungstheologische Schule der Universidad Bíblica Latinoamericana (Lateinamerikanische Biblische Universität, UBL) in Costa Rica gegangen sind. Der akademische Koordinator, Alejandro Rivas, ist an der Pontificia Universidad Católica del Perú (Päpstlichen Katholischen Universität von Peru) zum Anwalt ausgebildet und hat einen Magister in Praktischer Philosophie sowie ein »diplomado« (ähnlich dem deutschen Bachelor) in Menschenrechten der Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Zusätzlich hat er einen Bachelor in Theologie der Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) in Costa Rica. Benjamín Bravo, zuständig für die Pastoral, hat theologische Studien an der UBL und an Partnerorganisation in Peru wie der Facultad de Teología y Religión (Fakultät für Theologie und Religion) der Asociación Educativa Teológica Evangélica (AETE, Evangelisch-theologische Bildungsgesellschaft). Sarvia Grijalva, Mauricio Calderón und Ruth Alvarado haben ebenfalls – neben anderen Universitäten – die UBL besucht. Es versteht sich von selbst, dass die Organisation international nicht nur mit religiösen Akteuren (Micah-Network), sondern auch mit der UNO Kontakte pflegt.

8.5.2.2 Ökologie und Theologie: CIEETS in Nicaragua

Das nicaraguanische Zwischenkirchliche Zentrum für theologische und soziale Studien (Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIEETS),⁸⁴ ebenfalls eine Partnerorganisation der UBL, verbindet die Arbeitsschwerpunkte ökologische ländliche Entwicklung und theologische Ausbildung miteinander. Der Arbeitsbereich Área de Medio Ambiente y Desarrollo (Bereich Umwelt und Entwicklung, AMAD) zielt auf die Bildung oder Stärkung ländlicher Gemeinwesen durch ökologisch orientierte Projekte ländlicher Entwicklung, etwa Wasserbau unter Berücksichtigung des Klimawandels. Zielgruppen sind – entsprechend dem Konzept der »Integralen Mission« – die verletzlichsten Sektoren der nicaraguanischen Gesellschaft, wobei gezielt deren Selbstorganisation gefördert wird. Der Arbeitsbereich Facultad Evangélica de Estudios Teológicos (Evangelische Fakultät für theologische Studien, FEET) reflektiert diese Praxis theologisch und bietet religiöse Bildung auf der Grundlage von »Werten des Evangeliums, einer humanen Entwicklung« und ist »offen für den ökumenischen Dialog, die Pluralität und die Interreligiosität«, unter anderem mit feministischer Theologie oder der in Lateinamerika neu entstehenden Öko-Theologie. Das CIEETS begreift sich als eine

83 Vgl. Etwa die Red Ecueménica de Educación Teológica in Argentinien, <https://reet.org.ar/> (Zugegriffen 15.08.2019).

84 <https://cieets.org.ni/> (Zugegriffen 15.08.2019).

»christliche Organisation mit ökumenischer Vision, die beitragen möchte zur einer gesellschaftlichen Transformation mit Wirkung auf Lagen der Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Armut durch die Implementierung von nachhaltigen ländlichen Entwicklungsprojekten und durch agro-ökologische sowie biblisch-theologische Bildung, die beide auf darauf zielen, Haltungen und Praktiken zu ändern, die der Umwelt schaden; mit dem Ziel, Prozesse entstehen zu lassen, durch die Männer, Frauen und Kinder Subjekte ihrer eigenen Umwandlung werden.«

Kurz gesagt, die Organisation bindet die theologische Ausbildung als Reflexion von Praxis – nicht als deren Indoktrination – in den Zusammenhang einer praktischen Förderung von Ökologie und sozialer Gerechtigkeit.

8.5.3 Ethische Mobilisierung, Laizität und Post-Säkularität

Wir sagten oben, dass die hier vorgestellten Organisationen aus europäischer Sicht oftmals als zu religiös erscheinen, um Geltung als wirkliche Entwicklungsakteure beanspruchen zu können. In der Tat zeigen auch Detailanalysen von ökumenisch orientierter Mobilisierung⁸⁵ einen engen Zusammenhang zwischen religiösen Überzeugungen, religiösen Netzwerken und politischem Protest.

Bei den Organisationen, gleich ob IPE oder CIEETS, lässt sich beobachten, dass der emanzipatorische Gehalt der Projekte – beispielsweise der ökologischen ländlichen Entwicklung – eng mit den ebenfalls angebotenen (nicht aufgezwungenen) Kursen in theologischer Bildung zusammenhängt. Darüber hinaus gilt, dass die Aktivist:innen in der Regel auch emanzipatorische Haltungen im Blick auf Gender, Ethnie und sexuelle Diversität haben. Es heißt aber nicht, dass diese Haltungen nicht auch konservativer sein können als bei europäischen Partnern oder bei Avantgarde-Gruppierungen der LGBT-Szene in den Metropolen Lateinamerikas. Außerdem ist zu bedenken, dass die Arbeit in der Unterschicht an Problemen von Ernährung, Arbeit, Kinderversorgung, sozialer Gerechtigkeit, ökologischer Umrüstung und Gewalt in der Regel zunächst einmal mit anderen Problemen zu kämpfen hat als mit denen sexueller Diversität. Dennoch hat unsere Studie zu Brasilien gezeigt, dass auch diese Fragestellungen von entsprechenden Gruppen in der Formation WERTE – wie etwa den *Evangélicas pela Igualdade de Gênero* (Evangelische Frauen für Geschlechtergleichheit)⁸⁶ – mit Freizügigkeit und Protagonismus bearbeitet werden.

Bei aller Präsenz von Religiosität in der gesellschaftlichen Praxis der Formation WERTE gibt es doch wichtige Unterschiede zu den anderen Formationen. Am Beispiel der Debatte um Ökologie kann man deutlich erkennen, dass die verschiedenen religiösen Habitüs deutlich unterschiedliche Strategien hervorbringen. In den Formationen GESETZ und MANAGEMENT betrachtet man die Problematik entweder als inexistent oder als nachrangig. Selbst wenn sie thematisiert wird, werden Lösungsansätze in der Politik

85 Vgl. den eindrucksvollen Konferenzbeitrag über Mobilisierung in Peru von R. Pérez 2021.

86 https://www.facebook.com/mulhereseig/?__tn__=C-R&eid=ARCW7-buHDqBzwX6WcR4F4CDDp4XVZx7KQYEVYqrTQ4k8BxO7RzexPAUKcWEBzXnQpJPBkiDkbm2MK&fref=nf (Zugegriffen 14.08.2019).

oder in der Technokratie verortet oder maximal in kleineren, individuellen Konsumänderungen propagiert. Blick man allerdings wie die Akteure der Formation WERTE aus der Perspektive der verletzlichsten Bevölkerungssektoren und damit der ersten Opfer ökologischer Katastrophen auf die Sache, verändern sich die Strategien. Auf diese Weise kommen auch schädliche industrielle Eingriffe stärker in den Blick, denn es sind die schwächsten Gruppen, die beispielsweise von der extraktiven Industrie am stärksten betroffen sind. *bottom up*-Organisation und Protest sind dann neben der ökologischen Landwirtschaft die nächstliegenden Alternativen. Wie dies ethisch erfolgen kann, daran arbeitet die problemorientierte theologische Reflexion in dieser Formation.

Der Zusammenhang von religiösen Überzeugungen und gesellschaftlicher Praxis bei den Akteuren der Formation WERTE gestaltet sich, wie leicht zu beobachten ist, als theologisch begründete ethische Positionierung. Das impliziert eine historische Hermeneutik, die bei den Formationen MANAGEMENT und GESETZ programmatisch ausgeschlossen wird. Die beiden Letzteren applizieren vermeintlich absolute Wahrheiten als Gehorsamsforderungen auf ihre Klientel zum Zweck der religiösen Mitgliedschaftswerbung und/oder der Teilhabe der Experten an der *top down*-Ausübung politischer Macht. In der Formation WERTE spielt die religiöse Komponente eine ganz andere Rolle. Sie ist basiert in einer historischen Hermeneutik und dient einer im Dialog stattfindenden theologischen Reflexion gesellschaftlicher Zustände sowie der ethischen Orientierung eines an *bottom up*-Modellen orientierten gesellschaftlichen Handelns. Statt *God Talk* steht hier kontextbezogene theologische Reflexion auf dem Programm, die auf ethische Argumente hinausläuft. Wir sehen hier im praktischen Vollzug eine Tendenz zum Post-Säkularismus, die auch in Mexiko sichtbar war – wenn auch die in diesem Kapitel untersuchten Akteure vorher niemals säkularistisch waren.

Wie die kontextsensible theologische Reflexion systematisch betrieben werden kann, lernen die Experten dieser Formation in entsprechenden theologischen Ausbildungsstätten.

8.6 Ökumene, Bildung und Gerechtigkeit

»Ökumene« beziehungsweise »Ökumenismus« (*ecumenismo*) ist in Lateinamerika ein immer stärker umstrittener Begriff, der von einigen Akteuren sogar zu einem Kampfbegriff ausgebaut wird. David Mesquiati, Pastor der Assembleias de Deus und Theologe in Brasilien, sagt, dass es in den meisten Gruppen aus den verschiedensten Konventionen seiner Kirche vollkommen unmöglich sei, von Ökumene auch nur zu reden. So gut wie niemand wisse, was damit gemeint sei; aber die Vorurteile seien umso fester. Man müsse zwangsläufig auf Begriffe wie »Einheit« ausweichen. Das macht allerdings nur einen sehr kleinen Teil des Engagements ökumenisch orientierter Akteure in der Formation WERTE aus.

Ökumenische Arbeit und Perspektiven in Lateinamerika sind vor allem im Historischen Protestantismus verankert. Und Bildung gehörte seit den ersten Tagen protestantischer Mission in Lateinamerika zum zivilisatorischen Programm der Historischen Kirchen und war eines ihrer Attraktiva für liberale Regierungen. Das hat schon früh zur Gründung von Schulen unterschiedlichen Typs geführt. Diese Programmatik wurde

freilich von den immer stärker werdenden evangelikalen und pfingstlichen Missionen nur noch am Rande verfolgt, denn die bloße Bekehrung wurde für einen zivilisatorisch hinreichenden Akt gehalten. In den letzten Jahrzehnten ist das Handlungsfeld Bildung neu erschlossen worden, und zwar von zwei sehr unterschiedlichen Akteuren: denen der Formation MANAGEMENT und denen der Formation WERTE.

8.6.1 Bildung ist gut – fürs Geschäft

In den Länderstudien haben wir das Thema der religiös gerahmten universitären Bildung insbesondere in Guatemala ins Auge gefasst, weil es dort im Verhältnis zu anderen Dominanzstrategien einen hohen Stellenwert hat. Es sei daran erinnert (Bjune 2016, 223), dass die guatemaltekkische Verfassung Rektoren und (sogar) Dekanen von anerkannten Universitäten – und seien sie noch so privat und so klein – ein Stimmrecht bei der Besetzung höchster Posten in Verfassungsgericht, Berufungsgericht, Rechnungshof und Generalstaatsanwaltschaft einräumt. Das ist für alle religiösen Bildungsanbieter attraktiv, auch für die indigenen Universitäten der Formation WERTE.

Auch wenn solche Zugriffsrechte nicht eingeräumt werden, sind Universitäten Instrumente, das symbolische, soziale und ökonomische Kapital ihrer Besitzer und hohen Repräsentanten zu vermehren. Das ökonomische wird indes nur dann signifikant ausgebaut, wenn die Bildung gut fürs Geschäft ist. Mit der Vermittlung von gut investierbaren Kenntnissen, etwa in Betriebswirtschaft, kann man gute Geschäfte machen; und deshalb ist die Bildung selbst auch ein gutes Geschäft geworden – aber eben nur in den Bereichen, in denen man gute Geschäfte machen kann im Bildungsboom, der in den letzten zwei Jahrzehnten die Mittelschicht in ihrer gesamten Breite erfasst hat. Die Privatuniversitäten der Formation MANAGEMENT bieten ein homogenes Programm für Karriere und Habitusprägung im Sinne der neoliberalen Revolution. Sie sind auf Technologie, Jura, Wirtschaftswissenschaften und Ähnliches programmiert und flankieren den neoliberalen Grundzug dieser Ausbildungsgänge mit windigen Angeboten von »Theologie« im Sinne der *Prosperity*-Doktrin. Selbst die pseudo-wissenschaftliche Variante des Kreationismus, das Intelligent Design, wird gelehrt. Der brasilianische Ex-Senator aus der IURD, Marcelo Crivella, bricht sogar eine Lanze für den rohen Kreationismus und ist damit nicht der Einzige (Tuffani 2016).

Diese unseriösen Bildungsangebote expandieren auf dem Markt. Ein Faktor, der ihre Expansionschancen erhöht, ist das Chaos am Bildungsmarkt, das durch die flächendeckende Privatisierung entstanden ist. In den USA und in Lateinamerika hat es dazu geführt, dass eine Unzahl von schlechten theologischen und sonstigen Ausbildungsstätten entstanden ist,⁸⁷ die allerdings aufgrund der Finanzkraft ihrer Investoren attraktive Werbung schalten können. Es kommt hier einzig darauf an, das symbolische Kapital der Absolventen durch die Erhöhung des eigenen symbolischen Kapitals zu steigern.

87 Man werfe nur einen Blick auf das Rhema Bible Training College des Prosperity-Predigers und Multimillionärs Kenneth Hagin (<https://www.rbtc.org/>) und dessen Ableger in Guatemala (<https://www.rbtccguatemala.org/>).

8.6.2 Theologische Bildung – Gender, Umwelt, Gerechtigkeit, Friede

Private Universitäten mit Interesse an der Erwirtschaftung von Gewinnen über die Kostendeckung hinaus sind in der Formation WERTE nicht zu erkennen. Auf rein nicht-theologische, gewinnbringende Karrieren ausgerichtete Institutionen wie die Universidad Politécnica de Nicaragua (Polytechnische Universität von Nicaragua, UPOLI)⁸⁸ sind sehr selten.

8.6.2.1 Institute

Vielmehr haben die meisten der theologischen Bildungsstätten historisch-protestantischer Prägung (sowie einige aus der evangelikalen Tradition) das mit Ende der 1960er Jahre zunehmende Interesse am sozialen Kontext und an Fragen der Gerechtigkeit als programmatische Herausforderungen aufgefasst. In Costa Rica war dies insbesondere das Seminario Bíblico Latinoamericano (Lateinamerikanisches Biblisches Seminar, SBL) das Mitte der 1990er Jahre zur Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) umgewandelt wurde; in Brasilien die Lutherische Hochschule (Escola Superior de Teologia, EST) in São Leopoldo; in Argentinien das Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (Höheres evangelisches Institut für theologische Studien, ISEDET); in Mexiko die Comunidad Teológica (Theologische Gemeinschaft) und das Centro de Estudios Euménicos (Zentrum für ökumenische Studien); in Bolivien das Höhere ökumenische andine Institut für Theologie (Instituto Superior Euménico Andino de Teología, ISEAT); und in Chile die Comunidad Teológica Evangélica de Chile (Evangelische theologische Gemeinschaft von Chile, CTE).

Im Allgemeinen stammen die Studierenden aus der Unterschicht und der unteren Mittelschicht, was ohnehin kein lukratives Geschäftsfeld eröffnet. Viele sind teilfinanziert durch ökumenisch orientierte Kirchen und Hilfsorganisationen in den USA und Europa. Die Programme haben häufig Wurzeln in der europäischen hermeneutischen Tradition und entwickeln protestantische Adaptationen der Theologie der Befreiung. Eine andere Linie versteht sich in der Tradition von ökumenisch offenen und an der Gerechtigkeitsfrage orientierten Vertretern der evangelikalen Bewegung wie etwa René Padilla. In den letzten Jahrzehnten wurden die Programme erweitert durch die neue ökologische Theologie, feministische und LGBT-Theologien sowie durch ethnische Zugänge zur Theologie wie indigene und schwarze Theologie. Damit wurden gesellschaftlich relevante Themen in einer kritisch-reflektierenden Weise in das Lehrangebot integriert – und nicht nur Interessen reproduziert, wie dies bei der *Prosperity*-Doktrin mit dem Interesse an Wohlstand geschieht. Die genannten theologischen Institutionen pflegen häufig Kontakte zum Lateinamerikanischen Kirchenrat (CLAI) und dem Weltrat der Kirchen in Genf.

Auf lateinamerikanischer Ebene sind die meisten Institute in der Comunidad de Educación Teológica Euménica Latino-Americana y Caribeña (Lateinamerikanische

88 <https://www.upoli.edu.ni/> (Zugegriffen 15.08.2019) Die Polytechnische Universität von Nicaragua wurde bereits 1967 von Baptisten als gemeinnützige Organisation gegründet, kooperiert mit der Duke University und bietet heute Studiengänge in Jura, Betriebswirtschaft, Tourismus und Politikwissenschaft.

und karibische Gemeinschaft für ökumenische theologische Ausbildung, CETELA)⁸⁹ organisiert, einem ökumenischen Dachverband theologischer Institute. Der 22 Mitglieder umfassende Verband wurde 1988 gegründet und fördert kontext-orientierte Theologie im Blick auf internationale Qualitätsstandards wissenschaftlicher Theologie. Dazu werden Tagungen, Seminare und Fortbildungen angeboten. Derzeit wird CETELA von Professorinnen der Corporación Universitaria Reformada (Reformierte universitäre Korporation, CUR)⁹⁰ aus Kolumbien und der Comunidad Teológica de México geleitet. Alle im Folgenden skizzierten Organisationen sind Mitglieder bei CETELA.

Die Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL, Costa Rica)⁹¹ ist aus einer Gründung der konservativ-evangelikalen Latin America Mission im Jahr 1923 hervorgegangen. Die transnational operierende Missionsgesellschaft nutzte das Institut als Bibelschule für den zentralamerikanischen Raum, was der weiteren Transnationalisierung der Arbeit ab den 1970er Jahren zugutekam. Gegen Mitte der 1970er Jahre erfuhr das *Seminario* einen »Putsch« seitens der Studentenschaft und einer Gruppe von Dozenten, die der Theologie der Befreiung nahestanden. Die Folgen waren der Austritt einiger Dozenten, eine scharfe theologische Richtungsänderung, die bis heute mit Modifikationen beibehalten wurde, sowie eine enge Zusammenarbeit mit dem Departamento Ecuénico de Investigaciones (Ökumenische Forschungsabteilung, DEI, Costa Rica), welche eine wissenschaftliche Fortführung der emanzipatorischen Theologie und Sozialwissenschaft unterstützte. Im Laufe der 1990er Jahre wurde die Institution staatlich anerkannte Privatuniversität – eine Entwicklung, über deren Ambivalenz hier nicht weiter gesprochen werden kann. Zudem wurde die feministische Theologie stärker, und unter der Rektorin Elsa Támez gelang es, durch eine internationale Spendenaktion exklusiv unter Frauen (*Un Millón de Mujeres*) ein neues Gebäude zu errichten. Dieses generiert heute – in einer Zeit knapper Ressourcen – der Institution Einnahmen für die Fortführung der theologischen Ausbildung. Trotz der Geldsorgen, die gegenwärtig alle ökumenischen Institutionen plagen, ist das Dozententeam immer noch von hoher Qualität und bereitet die Studierenden vor auf Tätigkeiten in Kirchen, parakirchlichen Organisationen, theologischen Ausbildungsstätten, NROs, Regierungsstellen, verschiedenen Bildungsinstitutionen sowie Kulturarbeit. Eine Besonderheit des Wirkens der UBL – obgleich derzeit in der Krise – besteht darin, als das Titel-verleihende Zentrum eines kontinentweiten Netzes von Ausbildungsstätten zu fungieren.⁹² Über die reine theologische Ausbildung hinaus bestehen Arbeitsbeziehungen zu verschiedenen Kirchen der

89 www.cetela.net/ (Zugegriffen 15.08.2019).

90 <https://www.unireformada.edu.co/> (Zugegriffen 15.08.2019).

91 <http://ubl.ac.cr/> (Zugegriffen 15.08.2019).

92 Heute gehören nach Auskunft der Rektorin Elisabeth Cook dem Netzwerk noch folgende Institutionen an: Comunidad Teológica de México, Comunidad Teológica de Chile sowie Centro Diego de Medellín in Chile, DEI in Costa Rica, ISEAT in Boilivien, CEDEPCA in Guatemala, Seminario Andino San Pablo in Huancayo, Peru, CIEETS in Nicaragua und Centro Venezolano De Estudios Teológicos in Venezuela.

Formation WERTE.⁹³ Darüber hinaus ist die Institution Mitglied in zwei neuen religionssoziologischen Initiativen, die vor allem über Internet-Kommunikation operieren.⁹⁴

Theologisch ganz ähnlich, wenn auch lokal, arbeiten andere Mitgliedsorganisationen von CETELA.

Das Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT, Bolivien)⁹⁵ geht auf das so genannte *Extension Program* des Seminario Bíblico in Costa Rica zurück. Seit 1994 richtete es seinen ökumenisch-theologischen Ansatz programmatisch auf die Kultur des Andenraumes aus.

Die Universidad Evangélica Nicaraguense–Martin Luther King Jr. (Nicaraguanische evangelische Universität–Martin Luther King Junior, UENIC-MLK)⁹⁶ in Nicaragua wurde 1994 als ein ökumenisches Gemeinschaftsprojekt von 22 protestantischen Denominationen gegründet. Aktuell hat der renommierte Theologe Benjamín Cortez Marchena die Leitung. Enge Beziehungen bestehen u.a. zum nicaraguanischen CIEETS, zu indigenen Universitäten in Guatemala, zur Hessen-Nassauischen Kirche und dem Tübinger Theologen Jürgen Moltmann. Neben Theologie bietet UENIC u.a. Psychologie, Landwirtschaft und Naturmedizin. Unter Bezugnahme auf die Forschung zur Landwirtschaft wird eine »Theologie der Erde« (*Teología de la Tierra*) entwickelt.

In Peru arbeiten die Asociación Educativa Teológica Ecuménica (Ökumenisch-theologische Bildungsvereinigung, AETE)⁹⁷ sowie das der zivilgesellschaftlichen Organisation CEDEPAS⁹⁸ untergeordnete Seminario Andino San Pablo⁹⁹ (Theologisches Seminar Heiliger Paulus) in Huancayo, das sich auf eine Region des Andenraumes sowie eine des Amazonastieflandes konzentriert und ein weniger progressives Profil hat als AETE. Letztere formuliert programmatisch, ihre Arbeitsperspektive als theologische Ausbildungsstätte sei »interdisziplinär, interkonfessionell, interkulturell und theologisch kontextuell mit Bezug auf Lateinamerika, was die Theologie um neue Erkenntnisse und Methoden bereichert, um das Reich Gottes aus der lateinamerikanischen Realität heraus zu verstehen.«¹⁰⁰

Die Comunidad Teológica Evangélica de Chile (CTE),¹⁰¹ die seit 1978 mit einem Residenz-Programm¹⁰² arbeitet, hat unter ihren Mitgliedskirchen einige Pfingstkir-

93 Vor allem zur Iglesia Morava (Mährischen Kirche) in Nicaragua und Honduras, Iglesia Presbiteriana de Honduras, Seminario Menonita in Kolumbien, Iglesia Evangélica Peruana, Iglesia Metodista del Perú, Iglesia Luterana Costarricense und Iglesia Anglicana en Centroamérica.

94 Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (Multidisziplinäre Forschungsgruppe über Religion und deren politische Wirkungen, GEMRIP) und Coalición Religiones, Creencias y Espiritualidades en Diálogo con la Sociedad Civil (Koalition [zum Studium von] Religionen, Glaubensinhalte und Spiritualitäten im Dialog mit der Zivilgesellschaft).

95 www.iseatbolivia.org/iseat2013/ (Zugegriffen 15.08.2019).

96 www.uenicmlk.edu.ni (Zugegriffen 05.06.2019).

97 www.aeteperu.org/portal/quienes-somos/ (Zugegriffen 15.08.2019).

98 Centro Ecuménico de Promoción y Acción Social (Ökumenisches Zentrum für soziale Förderung und Aktion). <http://cedepas-centro.org/inicio/> (Zugegriffen 15.08.2019).

99 <http://cedepas-centro.org/inicio/proyectos/seminario-andino-san-pablo/> (Zugegriffen 15.08.2019).

100 www.aeteperu.org/portal/vision/ (Zugegriffen 15.08.2019).

101 <https://ctedechile.cl/> (Zugegriffen 15.08.2019).

102 Die Studierenden wohnen am Ort, im Unterschied zu Extensions-Programmen, die in der Dritten Welt aus wirtschaftlichen Gründen verbreitet sind. Vgl. zwei Texte aus der frühen Zeit dieser didaktischen Methode: Kinsler 1973; 1981.

chen und unterscheidet sich dadurch von anderen Institutionen dieser Formation. Dies liegt allerdings an dem besonderen Profil der in Chile durch die Arbeiterschaft geprägten Pfingstkirchen wie Misión Iglesia Pentecostal und Iglesia Pentecostal de Chile. Weniger avantgardistisch als AETE, legt das sehr gut qualifizierte Dozententeam Wert auf eine Theologie, die in der Lage ist, »auf die kirchlichen und sozialen Herausforderungen in einem globalen und diversen Kontext« zu antworten.

8.6.2.2 Felddynamiken

Die ökumenisch orientierte theologische Ausbildung ist für den Nachwuchs zweiter, dritter oder vierter Generation in evangelikalen Kirchen attraktiv, da er die schwerlich übersehbaren gesellschaftlichen Widersprüche thematisiert und theologisch aufarbeitet, anstatt sie unter den immer gleichen Sünden- und Bekehrungsdiskursen zu begraben. Das macht die Ausbildung in Instituten wie dem Seminario Andino San Pablo für jüngere Evangelikale mit theologischen Ambitionen interessant. Andererseits hört man aus Huancayo, dass viele Interessierte aus Angst vor Repressalien in ihren Heimatkirchen sich nicht immatrikulieren wollen. Aus der UBL in Costa Rica sind dem Autor ähnliche Spannungen mit örtlichen GESETZ- und MANAGEMENT-Akteuren ebenfalls bekannt. Häufig greifen die Kritiker der ökumenischen Ausbildung auf die gängigen Schlachtrufe gegen »Gender-Ideologie« und Ähnliches zurück. Unseres Erachtens handelt es sich hier um Konkurrenzkämpfe im religiösen Feld. Zunächst geht es einfach um den Zusammenhang von religiösem Angebot mit dem Gewinn oder Verlust von Mitgliedern auf lokaler Ebene. Diese Feldkonkurrenz ist zudem von Klassendifferenz geprägt, insofern als sie sich lediglich in den »Einzugsschichten« der Formationen GESETZ und WERTE ereignete, also in der Unter- und (unteren) Mittelschicht. Deshalb verwundert es nicht, dass Akteure der Formation MANAGEMENT bis auf wenige Ausnahmen sich nicht in die Auseinandersetzungen um theologische Ausbildung eingemischt haben, sondern ihre eigenen Programme für die technokratische obere Mittelschicht durchgeführt haben. Sodann spielen spätestens seit Ende der 1970er Jahre Konkurrenzverhältnisse auf kontinentaler Ebene eine Rolle. Beispielsweise wurde als Antwort auf die Gründung des Lateinamerikanischen Kirchenrates und auf Initiative der religiösen Eventfirmen von Billy Graham und Luis Palau die Confraternidad Evangélica Latinoamericana (Lateinamerikanische evangelikale Bruderschaft, CONELA) mit Sitz in den USA installiert. Deren Hauptaufgabe war es, in Lateinamerika gegen ökumenischen, von europäischer historischer Hermeneutik geprägten Protestantismus zu trommeln.

Ein weiterer Grund für den Krise ökumenischer theologischer Ausbildung ist gewissermaßen »schnöde«: Geldmangel. Mit Studierenden aus der unteren Mittelschicht und Unterschicht ist nicht viel Geld zu verdienen. Ökumenisch orientierte Kirchen, die die institutionelle Verortung der Bildungsinstitution stellen, sind meist nicht – wie die *Prosperity*-Prediger – sehr kompetent im Eintreiben von Spenden und Mitgliedsbeiträgen. Und schließlich sind die Finanzmittel aus Europa und den USA, die Stipendienprogramme finanziert haben, weggebrochen durch die Finanzkrise der entsprechenden ökumenischen Kirchen und des Weltkirchenrates. Gute theologische Ausbildung in entsprechenden international arbeitenden Instituten mit Bibliotheken, Studentenheimen und so weiter ist teuer. Auch unter den religiösen Organisationen scheint sich

das Geld stärker dort zu konzentrieren, wo man sich in der Nähe neoliberaler Praxis befindet. Die Konkurrenz im religiösen Feld ist somit überdeterminiert von der Verteilung ökonomischen Kapitals. Von den Defiziten dieser Verteilung sind wiederum viele jüngere Evangelikale und Pfingstler der dritten und vierten Generation betroffen, die sich für eine vernunftgeleitete und kontextuelle Interpretation ihrer Lage interessieren könnten.

8.6.2.3 Vernetzung

Es könnte sein, dass ein Pfad in der Krise (und vielleicht sogar aus der Krise) in der Bildung von losen Netzwerken und der Kommunikation via Internet liegt. In Argentinien ist beispielsweise das berühmte und traditionsreiche Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) aus verschiedenen, unter anderem den genannten Gründen 2015 nach 131 Jahren des Dienstes geschlossen worden. Diesen schweren Schlag versuchen die an ökumenischer Ausbildung Interessierten wettzumachen durch ein Netzwerk von Akteuren, die im Internet auf professionelle Weise einen »Campus Online« eröffnet haben, das Ökumenische Netzwerk für theologische Ausbildung (Red Ecuémica de Educación Teológica).¹⁰³ Der Erfolg bleibt abzuwarten.

Im Netz operieren auch zwei eher religionssoziologische Neugründungen, die der akademischen Strömung der Formation WERTE zugerechnet werden können und mit einigen kirchlichen Akteuren der Formation eng zusammenarbeiten. Es handelt sich um die Coalición Religiones, Creencias y Espiritualidades en Diálogo con la Sociedad Civil¹⁰⁴ sowie den Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP),¹⁰⁵ der im Netz lebhaft und kritisch *über* Religion und Politik in Lateinamerika debattiert.

Ein ähnlicher Trend, nur nicht so stark vom Internet abhängig, macht sich bemerkbar in der der Verlagerung der theologischen Ausbildung auf pragmatisch in der Sozialarbeit tätige Organisationen wie das peruanische Instituto Paz y Esperanza (IPE).

8.6.3 Ökumenische Bewegung

Die Geschichte der ökumenischen Bewegung in Lateinamerika ist bereits oben im Zusammenhang mit der Bewegung Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika (ISAL) in Brasilien zur Sprache gekommen. Die Herausbildung von Dachverbänden war indes nicht die starke Seite der Bewegung. An den in diesem Kapitel beschriebenen ökumenisch orientierten Organisationen ist erkennbar, dass lokale Impulse von der ökumenischen Bewegung – von regionalen NGOs oder auch von Programmeinheiten des Weltkirchenrats – aufgenommen worden sind; dass Bottom up-arbeitende Initiativen angestoßen wurden, die sich zu größeren Organisationen entwickelt haben. Wichtige

103 <https://reet.org.ar/> (Zugegriffen 15.08.2019).

104 Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (Multidisziplinäre Forschungsgruppe über Religion und deren politische Wirkungen, GEMRIP) und Coalición Religiones, Creencias y Espiritualidades en Diálogo con la Sociedad Civil (Koalition [zum Studium von] Religionen, Glaubensinhalten und Spiritualitäten im Dialog mit der Zivilgesellschaft. Siehe Florentin 2017.

105 www.gemrip.org/presentacion/ (Zugegriffen 15.08.2019).

Impulse wurden von Urban Rural Mission vor allem in den 1970er und 1980er Jahren gegeben. Dieses Programm des Weltkirchenrates hatte zum Ziel, »to support people's struggles for justice and self-empowerment primarily through the local organization of communities and coalitions of the exploited, marginalized and oppressed.«¹⁰⁶ Der pfingstliche Historiker aus Chile, Luis Orellana, unterstreicht im Gespräch, dass die Einheit Urban Rural Mission mit ihrer Arbeit in den 1980ern viele wichtige Prozesse in Gang und Menschen in Bewegung gebracht hat, und dass viele von den Aktivisten heute in wichtigen Funktionen im ökumenischen Sinne weiterwirken, neue NGOs bilden und so weiter.

Was Dachverbände angeht, hat die Bewegung seit ihrer starken Zeit in den 1970er und 1980er Jahren an Gewicht verloren. Der weltweite Bezugspunkt der Bewegung ist der Weltkirchenrat in Genf.¹⁰⁷ Wenn man dessen lateinamerikanische Mitgliedskirchen durchgeht, findet man unter anderem ein starkes Übergewicht von Historischem Protestantismus sowie von Kirchen aus Brasilien, Chile und Argentinien. Methodisten und Lutheraner sind in allen Fällen im Spiel und wahrscheinlich die stärksten Impulsgeber, neben den Presbyterianern in Brasilien. In Chile sind drei von fünf Mitgliedskirchen pfingstlich (in Argentinien eine von sieben), was mit großer Wahrscheinlichkeit auf das Alter der Bewegung und die Nähe einiger Kirchen zur Arbeiterbewegung zurückzuführen ist. Schwach ist die Repräsentanz durch Vollmitglieder aus dem Andenraum und Zentralamerika mit jeweils einer oder zwei Kirchen. In den meisten Fällen sind Lutheraner und Methodisten Mitglieder im Weltrat, in El Salvador und Nicaragua auch Baptisten. Generell kann man sagen, dass diese Kirchen in schwierigen Lagen, etwa in Diktaturen oder Bürgerkriegen, sich für Menschlichkeit und Menschenrechte eingesetzt haben. Das gilt etwa für die Lutherische Kirche von El Salvador unter Bischof Medardo Gómez in den 1980er Jahren. Als Resultat dieses Engagements mussten viele Mitglieder der Kirche ins Exil nach Nicaragua gehen. Die Lutherische Kirche in Chile unter Bischof Helmut Frenz sowie die Iglesia Pentecostal de Chile und die Misión Iglesia Pentecostal sind bereits oben genannt.

Auch Dachverbände können Mitglieder im Weltkirchenrat sein. Dieses Modell ist stärker verbreitet als das der Einzelmitgliedschaften. So ist in Brasilien zwar nur ein Dachverband Mitglied, aber es ist CONIC mit wichtigen Verbandsmitgliedern. Besonders auffällig ist die Struktur in Peru, wo zwar nur die Methodistische Kirche als Einzelorganisation dazugehört, aber der einflussreiche nationale Kirchenrat Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) mit über 50 Mitgliedsorganisationen – einige davon Pfingstler – ebenfalls Vollmitglied des Weltrates ist. Ähnlich viele indirekte Mitglieder über Dachverbände gibt es im *Cono Sur*; in Argentinien sogar ein pfingstlicher Dachverband, die Confederación Evangélica Pentecostal (Evangelisch-pfingstlicher Bund) mit über 40 Kirchen.¹⁰⁸

Die Mitgliedschaft von Dachverbänden im Weltrat der Kirchen ist wichtig für den indirekten Einfluss der ökumenischen Bewegung und die Möglichkeit, aus lokalen Kontexten den internationalen Kontakt aufzubauen. Das Mitgliedschaftsmodell

106 www.wcc-coe.org/wcc/what/mission/urm.html (Zugegriffen 16.08.2019).

107 <https://www.oikoumene.org/en/member-churches/latin-america> (Zugegriffen 16.08.2019).

108 Zum Überblick siehe Mallimachi et al. 2019; Semán 2021; Giménez Béliveau 2021.

»Dachverband« hat sich in Zentralamerika allerdings nicht durchsetzen können. Sehr wahrscheinlich liegt dies am starken Übergewicht US-amerikanischer und evangelikal-pfingstlicher Mission in der Region im Unterschied zu einem stärkeren Gewicht von Historischen Kirchen und europäischem Einfluss im Süden des Subkontinents.

Die im Süden vertretenen Historischen Kirchen gaben auch die stärksten Impulse für die Gründung des Lateinamerikanischen Kirchenrates (Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI),¹⁰⁹ eines Dachverbandes ökumenisch ausgerichteter protestantischer Kirchen in Lateinamerika. Aus den oben (6.2.5.1, Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika) dargestellten Prozessen um ISAL entsprang die Gründung des CLAI 1982 in Huampaní, Peru. Der Sitz wurde in Quito eingerichtet. In seinen besten Zeiten gehörten dem Rat über 150 Kirchen verschiedenster Denominationen an. Unter ihnen waren viele Pfingstkirchen, aber die Hegemonie über die Organisation lag bei den Historischen Kirchen des *Cono Sur*, insbesondere den Methodisten. Die Arbeitseinheiten des CLAI waren zum Teil herkömmlich (Jugend, Liturgie...), zum Teil aber den Zielen der Formation WERTE entsprechend: »Glaube, Wirtschaft und Gesellschaft« sowie »Umweltgerechte Bürgerschaftlichkeit«. Da die transnationale Koordination und Unterstützung für Kirchen und Verbände auf dem ganzen Kontinent ein kostspieliges Unterfangen ist, wurde die Organisation sehr bald von der in der ökumenischen Bewegung grassierenden Finanzknappheit heimgesucht. Die Mitgliedskirchen waren in keiner besseren Lage. Dies erschwert die Arbeit erheblich. Es heißt aber nicht, dass nichts mehr getan wird, wie an der Unterstützung der Vermittlungsgespräche im Fall Venezuela erkennbar ist (vgl. Godoy 2019).¹¹⁰

Wichtig für die Formation WERTE ist die Entstehung von pfingstlichen Netzwerken bzw. Organisationen mit Ausrichtung an den Zielen der Formation. Zunächst ist der Encuentro Pentecostal (Pfingstliches Treffen, EPLA) 1971 in Buenos Aires zu nennen sowie anschließende Bemühungen von ökumenisch denkenden Pfingstlern, die zur Gründung des CLAI beitrugen.¹¹¹ Drei Pfingstler waren übrigens Mitglieder des ersten Vorstandes des CLAI. In enger Zusammenarbeit mit dem Weltkirchenrat und dem CLAI wurde zwischen 1978 und 1998 über verschiedene Konferenzen hinweg die Bewegung gefestigt. 1990 wurde auf einer Konferenz die Conferencia Evangélica Pentecostal Latinoamericana (Lateinamerikanische evangelisch-pfingstliche Konferenz, CEPLA) als Organisation unter der Leitung des venezolanischen Bischofs Gamaliel Lugo gegründet. Die Bewegung – mittlerweile nicht mehr in Funktion – war insofern in der Formation WERTE positioniert, als sie eine entschiedene Orientierung an den Bedürfnissen und Interessen der Schwächsten in der Gesellschaft teilte. Dies wurde dem Verfasser besonders deutlich auf der – meines Wissens letzten – Konferenz der Bewegung in Havanna 1998. Nachdem ich einen Plenarvortrag zur sozialen Differenz zwischen

109 <https://www.facebook.com/pg/Iglesias.CLAI/posts/> (Zugriffen 16.08.2019).

110 Der Lateinamerikanische Kirchenrat (CLAI) unterstützte mit einem Schreiben die Initiative Uruguays und Mexikos im Grupo Internacional de Contacto sobre Venezuela (Internationale Kontaktgruppe Venezuela, Tagung im Februar 2019) den Interventionen der USA in Venezuela gegenüber das völkerrechtliche Prinzip der Nicht-Einmischung stark zu machen.

111 <https://www.oikoumene.org/es/member-churches/latin-america/cepla> (Zugriffen 16.08.2019); Hunter 2002, 797-798; Quintero 1999.

klassischen Pfingstlern und Neopfungstlern sowie zu deren Folgen für die Glaubenspraxis gehalten hatte, wurde ich von einem Gast – einem Nicht-Pfingstler – unmittelbar und hart dafür kritisiert, in meinem Vortrag die Pfingstbewegung beleidigt zu haben. Daraufhin brach ein Sturm der Entrüstung los, der sich mit einer Fülle von Redebeiträgen gegen jenen Kritiker wendete und in verschiedenen Varianten argumentierte, dass dieser Unterschied zwischen klassischen Pfingstlern aus der Unterschicht und den Oberschichts-Neopfungstlern nicht nur existiere, sondern ein riesiges Ärgernis für die Pfingstbewegung sei, dass die Neopfungstler Häretiker seien, und so weiter. 2001 hielt CEPLA in Venezuela ein Treffen von Leitungspersonen aus Pfingstkirchen ab, die beschlossen, zusammen mit dem Weltkirchenrat zum besseren Austausch ein Council of Pentecostal Churches of Latin America and the Caribbean zu gründen. Dies ist bisher noch nicht geschehen. Es könnte gut der Fall sein, dass die Bemühungen unter dem allgemeinen finanziellen Druck in der ökumenischen Bewegung sich sehr verlangsamt haben oder ganz zum Erliegen gekommen sind.

8.6.4 Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP)

Schließlich sei eine jüngere und institutionell »leichtere«¹¹² Netzwerkbildung in der Pfingstbewegung genannt, die Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (Lateinamerikanisches Netzwerk für pfingstliche Studien, RELEP). Im Zusammenhang der Konferenzen des Zusammenschlusses theologischer Ausbildungsstätten CETELA¹¹² zwischen 1995 und 2000 beschloss eine Gruppe von ökumenisch ausgebildeten pfingstlichen Akademikern, ein Netzwerk zu bilden. Der Startschuss fiel 1998 in Mexiko mit einer Zusammenkunft von vier Aktivisten aus Mexiko, Brasilien, Peru und Chile. Die erste größere Tagung fand 1999 in Santiago de Chile mit 20 pfingstlichen Akademikern aus acht Ländern statt. Eine zweite Tagung 2002 wurde mit Unterstützung der Universidad Bíblica Latinoamericana in Costa Rica organisiert sowie weitere Treffen in Santiago de Chile (2008, 2009), in Quito (2011) und schließlich in Panama (2016) in kritischer Aufarbeitung des Kongress der US-amerikanischen Missionen dort im Jahre 1916.¹¹³ Viele der Tagungsbeiträge wurden publiziert (Chiquete und Orellana 2003; 2009a; 2009b).

Vor allem bildeten sich im Laufe der Zeit regionale Gruppen heraus. Aktuell hat die brasilianische Gruppe etwa vierzig Mitglieder und die des hispanischen Lateinamerika etwa einhundert. Das Netzwerk vereinigt akademische Disziplinen von Theologie über Geschichte, Anthropologie, Architektur und Pädagogik bis zur Religionssoziologie. Das Unternehmen hat sich zum Ziel gesetzt, pfingstkirchliche Praxis im sozialen Kontext Lateinamerikas zu reflektieren und so in einem theologisch verantworteten Rahmen zu unterstützen. Im Unterschied zur rigorosen Trennung normativer Theologie von deskriptiven Sozialwissenschaften in nordatlantischen Ländern, werden hier diese Wissenschaften in einem problemorientierten interdisziplinären Dialog zusammengeführt. Die Mitglieder der Vereinigung sind zum größten Teil in Universitäten,

112 Comunidad de Educación Teológica Ecueménica Latinoamericana y Caribe (CETELA) und Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT).

113 Zur Tagung in Panamá vgl. Schäfer 2020a, 169ff.

theologischen Seminaren oder NGOs beschäftigt und in der Regel sehr gute Kenner des religiösen Feldes ihres jeweiligen Landes.

Mit RELEP entwickelt sich in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung ein neuer kollektiver Akteur in Form eines losen Netzwerks von ähnlich gesinnten Akademikern, die in den meisten Fällen kirchliche Basisarbeit betreiben und den Trend zu einer emanzipatorischen Theologie und Praxis unter kleineren Pfingstkirchen in der Unterschicht verstärken. Die Karrieren der einzelnen Mitglieder verdanken sich in der Regel kulturellem Kapital, mit anderen Worten einem Aufstieg aufgrund fleißigen und konzentrierten Bildungserwerbs. Die Strategien des sozialen Wandels und der Emanzipation, die von diesen Akteuren mehrheitlich vertreten werden, orientieren sich ebenfalls an kulturellem Kapital und dessen Erwerb unter der Bedingung von Chancengerechtigkeit. Die meisten Mitglieder pflegen dabei einen Begriff von Bildung, und insbesondere theologischer Bildung, der nicht am US-amerikanischen Offenbarungspositivismus orientiert ist, sondern vielmehr an kontextueller Hermeneutik, ganz ähnlich der Theologie der Befreiung.

8.6.5 Kontextuelle Theologie

In Feld der theologischen Ausbildung werden wichtige Entscheidungen über die Zukunft des Protestantismus in Lateinamerika ganz einfach durch die faktischen Entwicklungen gefällt. Den Gebrauch direkter göttlicher Offenbarungen und des biblizistischen Zerrupfens der Schrift haben wir bereits hinreichend traktiert; außerdem möchte ich dem Schlusskapitel nicht vorgreifen.

Deshalb sei hier nur gesagt, dass die Ausbildungsstätten der Formation WERTE in der Regel eine (dies kann hier nicht vermieden werden:) nach europäischen wissenschaftlich-theologischen Standards verantwortungsvolle theologische Ausbildung bieten. Die theologische Arbeit ist getragen von kontextbezogener Reflexivität, wie sie von der Theologie der Befreiung aus der hermeneutischen Kritik europäischer Schule weiterentwickelt worden ist. Theologischer Positivismus – unkritisch gegenüber dem eigenen Dafürhalten und biblizistisch –, wie er an den Bibelschulen der anderen Formationen in den USA und Lateinamerika das Denken prägt, kann hier wenig Boden gewinnen. Anstelle von Biblizismus wird Exegese betrieben. Systematische Theologie ist nicht das Herunterzitieren von »Wahrheiten« – schon gar nicht von direkt offenbaren –, sondern das selbstkritisch reflektierende und an den Bedingungen des Lebenskontextes sich abarbeitende Entwickeln theologischer Argumentation; und zwar dialogischer Argumentation, nicht Indoktrination.

Diese Theologie ist ethisch insofern präjudiziert, als sie – ganz im Sinne alttestamentlicher Prophetie und der Jesustradition – die Schwächsten in der Gesellschaft zum Bezugspunkt und Kriterium der Reflexion und der christlichen Praxis macht. In diesem Sinne ist eines der Ausbildungsziele die Herausbildung einer Ethik des sozial engagierten Handelns. Dabei ist auch politische Intervention im Programm, dies allerdings als Rechtshilfe für Opfer und nicht als Anspruch und Zugriff auf staatliche Machtpositionen, wie dies in der *Dominion*-Doktrin der MANAGEMENT-Formation eine Selbstverständlichkeit ist. Anstelle von *Prosperity*-Doktrin führt die theologisch reflektierte Analyse der Gründe sozialer Ungleichheit und Verelendung indes dazu, dass herr-

schende Wirtschafts- und Gesellschaftssystem zu kritisieren und seine Transformation im Interesse der Schwächsten zu fordern.

Tut man dies, so hat man keine reichen Freunde. Wenn dann noch der aktuelle Geldmangel der Historischen Kirchen im Norden hinzukommt, mündet dies in Finanzkrisen, die die Performance der Institute einschränken. Mehr noch: Dass die ökumenisch orientierten Ausbildungszentren bei den Kirchenleitungen der anderen Formationen nie gut gelitten waren und immer wieder angefeindet werden, ist plausibel. Was die Positionen der Einen und der Anderen leisten, zeigt sich derweil in der Praxis, beispielsweise in Friedensprozessen.

8.6.6 Symbolischer Protest und Solidarität

Eine dritte Strategie protestantischer Akteure haben wir vor allem in Guatemala und Brasilien bei kleinen Organisationen (soziologisch: »Sekten«) beobachtet, bei denen nahezu alle Mitglieder Experten sind. Symbolischer Protest greift nicht in politische Prozesse ein. Er ist aber auch nicht unpolitisch, da er politische Urteilskraft ausbilden kann. Allerdings bedient sich diese Praxis eines meist naiven (also nicht subjektiv-strategisch eingesetzten) *God Talks*.

Wir haben im Exkurs über Prämillenarismus¹¹⁴ die Grundstruktur dieses religiösen Dispositionsnetzes kennengelernt. Im herkömmlichen Prämillenarismus werden die gesellschaftlichen Leiden – Hunger, Kriege, Umweltzerstörung, Krankheiten etc. – mit der Wirkung einer objektiven geschichtlichen Dynamik begründet: Die Welt taumelt zum Ende der Zeiten, so dass gewissermaßen automatisch alles schlechter wird. Diese Erklärung befördert dann die religiöse Annahme, dass nur die Entrückung der Kirche und auf keinen Fall soziales oder politisches Handeln Besserung schaffen kann. Das kann eine Überlebensstrategie sein, wenn keine Handlungsmöglichkeiten mehr in Sicht sind. In Lagen von Marginalität können die Akteure auch dazu übergehen, die sozialen Verursacher – statt des mythischen Geschichtsprozesses – zu benennen: Großgrundbesitzer, Militär, korrupte Politiker etc. Dann stellt sich die Frage, was der religiöse Glaube dem entgegensetzen habe. Eine mögliche Antwort: Die Präsenz des Heiligen Geistes auf den Gläubigen, erkennbar am Sprechen in »anderen Sprachen« (Glossolalie) und deren Interpretation. Damit werden – ganz ähnlich wie in MANAGEMENT, aber aus der Position der Unterdrückten – göttliche Präsenz und Offenbarung auf der Gemeinde postuliert und damit im gleichen Atemzug die Verursacher der Marginalisierung delegitimiert. Aufgrund der komplett anderen sozialen und religiösen Position der symbolischen Protestler ist die Bedeutung dieses Offenbarungsdiskurses eine völlig andere als in der Formation MANAGEMENT.

Häufig ist es schwierig, aus sozialwissenschaftlicher Sicht zu eruieren, ob in den Gemeinden auch politische Aktionen ergriffen werden. Während des Bürgerkrieges in Guatemala haben wir trotz der schwierigen Lage immerhin Mitglieder einer Pfingstkirche interviewen können, in der eine Gruppe mit der Guerilla kooperierte. In Nicaragua

114 Siehe oben in 8.3.1.3 Wiederkunft Christi, Hölle und Rache, den Exkurs Prämillenarismus und Überleben.

haben sich Pfingstler dieses Typs in den 1970er Jahren am Widerstand gegen den Diktator Somoza beteiligt. Heute schlägt der symbolische Protest in Brasilien angesichts der Beschneidung der Bürgerrechte oder in Guatemala bei der Selbstverteidigung gegen Bergbau und Plantagenwirtschaft in offenen, politischen Widerstand um.

Von außen betrachtet kann die religiöse Orientierung solcher Organisationen sehr diffus beziehungsweise wenig kohärent erscheinen. Das Reservoir religiöser Symbolik allein schon des Christentums – nicht zu reden von interreligiösen Impulsen seitens indigener oder afroamerikanischer Religionen – ist dermaßen reichhaltig, dass religiöse Logiken höchst ungewöhnliche inhaltliche Vermittlungen finden können.¹¹⁵

So kann auch Prämillerarismus im Laufe geschichtlichen Wandels oder durch die Verwendung in einem neuen Kontext seine Bedeutung verändern. In Guatemala stehen heute Sätze wie »Es kommen bessere Zeiten! UCN« (politische Partei) auf Plakatwänden, auf denen vor 30 Jahren stand: »Christus kommt zurück. Bereite dich vor!« Die neoliberale Fortschrittsideologie hat den Geschichtspessimismus aus der öffentlichen Reklame verdrängt. Gegen eine solche bruchlose Fortschrittsteologie kann das prämillenaristische Geschichtsbild wie eine aus dem religiösen Alltag gewonnene »kritische Theorie« stark gemacht werden. Ein junger Redakteur eines pfingstlichen Radios in Nicaragua verstand 2013 das prämillenaristische Endzeitszenario so, dass es evolutionistische und technokratische Versprechungen Lügen strafe und klarstelle, dass deren Fortschrittsvorstellungen nichts mit sozialer Gerechtigkeit zu tun hätten. Das sei alles nur Täuschung; die Geschichte werde sich nicht triumphal entwickeln, sondern sie werde – gerade dann, wenn sie so weiterläuft – in der Katastrophe und mit dem Gericht Gottes enden. Denn – so könnten wir in freier Anlehnung an Horkheimer und Adorno hinzufügen – »die vollends neoliberale Erde erstrahlt im Zeichen triumphalen Unheils.«¹¹⁶

8.6.7 Zum Gerechtigkeitsdiskurs

In den Detailstudien sind uns je nach den Konjunkturen der Länder unterschiedliche Schwerpunkte im praktischen Engagement der WERTE-Experten begegnet. In Guatemala waren es ländliche Entwicklung, indigene Interessen und der Friedensprozess. In Brasilien war es vor allem die Verteidigung von Bürger- und Minderheitenrechten. In Mexiko lag der Schwerpunkt auf der theologischen Ausbildung. In den USA waren es Probleme des Rassismus, der sozialen Teilhabe, der Ökologie und der interkulturellen sowie interreligiösen Koexistenz. Der gemeinsame Nenner ist der religiöse Bezug auf

115 Streng genommen ist aus religionssoziologischer Sicht das Repertoire an möglichen Kombinationen religiöser Logik überschaubar. Die kulturell bedingte Semantik und Semiotik, mit der diese praktischen Logiken zum kontextuellen Operieren gebracht werden, können allerdings aufgrund ihrer Kombinatorik und ihrer unterschiedlichen Kontextbezüge höchst vielfältig sein. Zur Klärung der systematischen Zusammenhänge zwischen Kontext und Kombinatorik im Einzelnen müsste HabitusAnalysis herangezogen werden.

116 Vgl. Horkheimer und Adorno ([1944] 1977, 7) zum Begriff der Aufklärung: »Seit je hat die Aufklärung [...] das Ziel verfolgt, den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde erstrahlt im Zeichen triumphalen Unheils.«

das prophetische Konzept der sozialen Gerechtigkeit und die Werte, die mit der Utopie des Reiches Gottes verbunden werden: Solidarität, gerechte Verteilung von Gütern und Chancen, Integration der Marginalisierten, interkulturelle und interreligiöse Anerkennung und eine intakte Umwelt. Wir betrachten die Arbeit indigener Historischer Kirchen hier exemplarisch.

8.6.7.1 Gerechtigkeit und Anerkennung

Die Arbeit indigener Historischer Kirchen in Guatemala verbindet die Werte der sozialen Gerechtigkeit und der Anerkennung in ihrer interreligiös offenen Praxis miteinander. Die Ähnlichkeit zwischen den genannten »Werten des Reiches Gottes«, die von der Formation WERTE propagiert werden, und der kommunitären Religiosität und Ethik der Maya-Religion lässt im Feld des praktischen Engagements noch deutlich mehr Gemeinsamkeiten entstehen.

Auf den ersten Blick liegen diese in der (ländlichen) kommunitären Entwicklung und der Durchführung entsprechender Entwicklungsprojekte. Eine grundlegendere Gemeinsamkeit besteht freilich darin, dass die Ursachen für gesellschaftliche Missstände in den Strukturen der Gesellschaft verortet werden. Damit ist selbst das karitative praktische Engagement gerahmt von Interesse an Strukturwandel. Die »Werte des Reiches Gottes« sollen in eine ungerechte ökonomische, politische und soziale Struktur gebracht und dort realisiert werden. Das christliche Zeugnis in einer sozial-strukturell sehr gegensätzlichen Gesellschaft, das die Organisationen und Gemeinden dieser Formation abgeben, besteht deshalb auch darin, Ungerechtigkeit aufzuzeigen, Gewalt in allen ihren Formen öffentlich zurückzuweisen und für die Menschenrechte einzutreten. Konkret heißt das etwa in ländlichen Gebieten, die von Bergbau und *land grabbing* bedroht sind, soziale Bewegungen bei der Verteidigung des Geländes, dem Schutz der Umwelt, dem Risikomanagement und der humanitären Hilfe zu unterstützen. Die Konzepte der Gemeinwesenarbeit fassen die kirchlichen Gruppierungen als alternative Räume der gegenseitigen Solidarität und Unterstützung auf, nach deren Modell wenn möglich auch die Verhältnisse in dörflichen Gemeinden oder auch städtischen Nachbarschaften gestaltet werden sollten. Die kirchliche Gemeinde wird ebenfalls als Lernort für Solidarität betrachtet.

Dabei spielen Frauengruppen eine zentrale Rolle. Da die männliche Herrschaft und oft auch Gewalt tief in die Familien und das kirchliche Leben eingreifen, werden die Zusammenschlüsse von Frauen – gleich ob zu reflexiven, politischen oder sozialen Zwecken – immer auch als Lernorte für eine emanzipierte und emanzipatorische Praxis genutzt. Dieser Praxis entspricht es auch, dass die Arbeit in Teams und die Teambildung ein sehr viel größeres Gewicht haben als die Herausbildung von »Leadership«.

8.6.7.2 Theologische Ausbildung

Die religiöse und säkular-ethische Ausbildung in den Maya-Universitäten und den christlichen Ausbildungszentren weist dementsprechend Dialog- und Kooperationsfähigkeit mit den jeweils Anderen einen hohen Stellenwert zu. »Kritisches Denken«, das in keinem Curriculum der anderen Formationen zu finden ist, spielt eine wesentliche Rolle. Vor allem bringt es die jeweiligen religiösen Quellen vermittelt hermeneutischer

und ethischer Reflexion in einen Bezug zu den aktuellen sozio-strukturellen Problemen. Zu diesem Zweck wird in den Ausbildungszentren eine sozialwissenschaftlich informierte kontextuelle Schriftexegese gelehrt. So entsteht religiös begründete *ethische* Gesprächsfähigkeit mit nicht-religiösen gesellschaftlichen Akteuren, ohne dass Letzteren religiöse »Wahrheiten« aufgezwungen würden. Diese Dialogkompetenz wiederum ist Grundlage für Kooperation mit Menschen, die andere religiöse Vorstellungen haben und somit auch für die interreligiöse Ökumene. Die Arbeit an ökumenischer Konvergenz, welche Organisationen wie CEDEPCA, CIEDEG, Concejo Ecuménico oder die indigenen Universitäten mit ihrem interkulturellen Zusammenschluss leisten, wird nicht als Selbstzweck verstanden. Es handelt sich nicht um die Herstellung von Einheitlichkeit, sondern um die Anbahnung gemeinsamen Handelns im Dienst einer Gemeinwesenarbeit zur strukturellen Veränderung der Gesellschaft.

8.6.7.3 Pastorale Arbeit

Bei allem sozialen und politischen Engagement bleiben die Akteure der Formation WERTE dennoch kirchliche Organisationen. Dementsprechend wichtig sind gottesdienstliche Aktivitäten im inneren der Gruppierungen, um den Mitgliedern und Studierenden zu helfen, »treue Nachfolger Jesu Christi zu sein«. Mit anderen Worten, den eigenen Lebensvollzug am Beispiel Jesu auszurichten. Auch hier handelt es sich nicht um ein Training, die eigenen Auffassungen Anderen besser oktroyieren und diese dazu bekehren zu können. Vielmehr verbindet die religiöse Selbstbegründung hier Selbstverpflichtung (dem Beispiel Jesu folgen) und Selbstkritik: Sie solle eine Haltung der »permanenten Selbst-Konversion« hervorbringen, die die Akteure immer wieder in die Nachfolge Jesu hineinführt. Gottesdienstliche Feierlichkeiten spielen auch in der öffentlichen Kommunikation eine Rolle – etwa als Friedensgebete der dem Concejo Ecuménico angehörenden Kirchen in der katholischen Kathedrale oder an anderen Orten.

Die pastorale Arbeit im engeren Sinne besteht unter anderem in geistlicher Begleitung von Migranten oder von HIV-Patienten sowie die Aufarbeitung der Bürgerkriegsgeschichte mit Opfern oder deren Angehörigen. Hier gilt die Regel, Personen, Kirchen und Gemeinschaften in ihren Kämpfen für ein würdiges Leben mit Solidarität und Mitgefühl zu begleiten. Insbesondere in ländlichen Gebieten schließt eine solche Begleitung wiederum kommunale Entwicklungsprojekte für nachhaltige Landwirtschaft, die Zucht von Arzneipflanzen, das Management von Wasser und anderen Ressourcen, Gendersensibilität, Respekt und andere praktische Dinge ein.

8.6.7.4 Werte-Management

Wenn man sich nach sozialer Gerechtigkeit in der Formation MANAGEMENT fragt, so findet man allenfalls über Mitleid plausibilisierte karitative Hilfsaktionen, die – wie das Beispiel des Predigers Hinn oder auch die Verwicklungen in Geldwäsche zeigen – nicht prinzipiell frei sind von einem hässlichen Verdacht. Dazu kommen die Schuldzuweisungen zu den Opfern sozialer Ungerechtigkeit. In der Formation GESETZ findet man karitative Projekte, die neben der Hilfe das Interesse der Bekehrung verfolgen oder sub-

stitutiv für die Versäumnisse neoliberaler Staaten einspringen – und damit ihre eigene Position im politischen Feld verbessern.

8.7 Friedensprozesse und Gewaltpotenziale

Für die Friedensprozesse und die Aufarbeitung diktatorischer Vergangenheit in den letzten Jahrzehnten in Lateinamerika hat die Katholische Kirche nicht selten eine wichtige Rolle als Impulsgeberin und/oder Mediatorin gespielt. In den Länderstudien zu Brasilien und Guatemala dürfte dies deutlich geworden sein; auch in El Salvador und Peru war dies der Fall. Die Rolle protestantischer Akteure war ambivalent. In dieser Sektion werden wir nach einigen einleitenden Beobachtungen die Rolle der protestantischen Akteure exemplarisch am aktuellsten Friedensprozess beleuchten, mit dem in Kolumbien ein jahrzehntelanger Konflikt beigelegt werden sollte.

8.7.1 Protestanten generell

Die protestantischen Kirchen waren in lateinamerikanischen Friedensprozessen in der Regel deutlich weniger involviert als die Katholische Kirche. Wenn sie auch zum Teil im Widerstand gegen Diktaturen aktiv waren (wie die oben erwähnten chilenischen Stiftungen) oder im *Counter insurgency*-Krieg Stellung für die Opfer bezogen haben (wie die Lutherische Kirche in El Salvador), so sind die kleineren Einzelorganisationen in der Regel von zu geringer nationaler Bedeutung, um in Friedensprozessen Gewicht zu haben. Bei großen Dachorganisationen ist das mittlerweile anders. Die mitgliederstarke peruanische CONEP – auch im Weltkirchenrat vertreten und mit einigen Fragezeichen der Formation WERTE zuzurechnen – hat in Peru Repräsentanten in wichtigen Organisationen wie etwa der Nationalen Koordinationsstelle für Menschenrechtsfragen (Coordinadora Nacional de Derechos Humanos) und dem Runden Tisch zur Armutsbekämpfung (Mesa de Concertación de Lucha Contra la Pobreza). Auf dieser Grundlage hat CONEP einen Pastor als Repräsentanten in die Wahrheits- und Versöhnungskommission (Comisión de la Verdad y la Reconciliación) entsenden können (Amat y León und Pérez Guadalupe 2018, 415; vgl. auch R. Pérez 2021).

Die Teilnahme von protestantischen Akteuren an Friedensprozessen ist allerdings nicht immer förderlich für deren erfolgreichen Ausgang. In Guatemala haben wir gesehen, dass die Alianza Evangélica de Guatemala (AEG, Formation GESETZ) eine eher problematische Rolle in den Kommissionen gespielt hat. In der Öffentlichkeit haben MANAGEMENT-Organisationen wie El Shaddai Propaganda gegen den gesamten Prozess gemacht. Die AEG hat insbesondere während des Prozesses die Angleichung der Regelungen zur *Patria Potestas* an internationale Standards nicht mitgetragen – ein Familienthema, bei dem es der AEG um den Erhalt des Patriarchalismus geht. CIEDEG, aus der Formation WERTE, hat hingegen zusammen mit der katholischen Bischofskonferenz die Änderung unterstützt. Familienthemen sind in Kolumbien der Hebel gewesen, mit denen protestantische Parteigänger oligarchischer Politik aus den Formationen GESETZ und MANAGEMENT die Volksabstimmung über den Friedensprozess manipuliert und ungünstig gemacht haben.

8.7.2 Kolumbien und das Nein

Bevor wir das Engagement unterschiedlicher protestantischer Akteure für und gegen das 2016 in Kolumbien zum Referendum gestellte Friedensabkommen zwischen Regierung und Guerilla im Detail untersuchen, werfen wir einen Blick auf die Rahmenbedingungen des Konflikts (zum Überblick siehe Beltrán und Larotta 2021; García Pinzón 2020).

8.7.2.1 Rahmenbedingungen

In kaum einem Land Lateinamerikas sind die sozialen Gegensätze derart frappant wie in Kolumbien. Riesige Ländereien, vielfach ungenutzt, stehen dem Elend von landloser ruraler Bevölkerung und Kleinbauern entgegen; große extraktive Projekte und Vertreibungen von Bevölkerung machen ganze Landstriche unbewohnbar. Die Oligarchie hält sich seit Menschengedenken mit einem Zwei-Parteien-System an der Macht, mal mit der brutalen Gewalt von paramilitärischen Einheiten seitens der Konservativen, mal etwas reformbereiter mit den Liberalen. Die Folge ist ein schon mehr als 5 Jahrzehnte andauernder bewaffneter Konflikt zwischen mehreren Guerillagruppen, Militär und rechtsgerichtetem Paramilitärs. Dieser Konflikt ist bei Weitem nicht nur ein militärisch ausgetragener Klassenkonflikt. Vielmehr wird er zugleich mitbestimmt durch die Produktion und Verschiffung von Drogen, in die mit unterschiedlichen partikularen Interessen mehrere miteinander konkurrierende Kartelle, Guerilla, Paramilitärs, Militärs, Politiker und die US-amerikanische Drug Enforcement Agency (DEA) verwickelt waren und weiterhin sind. Diese Lage verlieh dem von Präsident Juan Manuel Santos initiierten Friedensprozess eine weitreichende Bedeutung. Das Jahr 2016 wäre fast ein Wendepunkt geworden, wenn nicht ein Plebiszit den Prozess gebremst hätte und wenn nicht heute das dennoch Erreichte vom rechtsgerichteten neuen Präsidenten Iván Duque (seit 2018) demontiert würde.

Für uns ist von Bedeutung, welche Rolle protestantische Kirchen in den letzten Jahren in diesem Prozess gespielt haben. Im Zentrum dabei steht die Volksabstimmung von 2016 über die Frage, ob man dem zwischen der Regierung und der Guerilla Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Revolutionäre Streitkräfte Kolumbiens, FARC) ausgehandelten Friedensvertrag zustimmt oder nicht: *Sí* oder *No*. Gleich vorneweg: Eine Analyse der Abstimmung (Basset 2018) zeigt zunächst einmal, dass der für die Abstimmung entscheidende Unterschied war, ob die Abstimmenden in einem von der bewaffneten Auseinandersetzung direkt betroffenen Gebiet (auf dem Land) oder in weniger betroffenen Gebieten (in den großen Städten) wohnten. Erstere haben für die Annahme des Vertrages gestimmt; bei Letzteren überwog das *No*. Dann stellt sich die Frage, ob es so etwas wie ein geschlossenes protestantisches Stimmverhalten, ein *voto evangélico*, gegeben habe. Akteure der Formationen MANAGEMENT und GESETZ haben jedenfalls lautstark für das *No* mobilisiert. Ob die Propaganda auch auf ein geschlossenes Stimmverhalten hinausgelaufen ist, lässt sich allerdings nicht sagen. Vielmehr ging die Differenz mitten durch die religiösen Formationen. Aus der Formation MANAGEMENT sprachen sich zwei große Organisationen öffentlich und offiziell für eine eigene Linie aus. Die relativ große Partei MIRA (Movimiento Independiente de Renovación

Absoluta), die der in der unteren Mittelschicht aktiven Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (Internationale ministeriale Kirche Gottes von Jesus Christus, IDMIJI) sehr nahesteht, legte sich auf das *Sí* fest; und die in der oberen Mittelschicht arbeitende und mit der rechtsgerichteten Oligarchie um Álvaro Uribe verbundene Misión Carismática Internacional (Internationale charismatische Mission, MCI) des politisch aktiven Ehepaars Castellanos votierte für das *No*. Die öffentliche Mobilisierung mit religiösen Parolen gegen den Friedensvertrag wurde mit größerer Energie und engerer politischer Koordination betrieben als die öffentlichen Aktionen der religiösen Befürworter des Vertrages. Wie in anderen Ländern auch immer wieder, griff eine Koalition von Akteuren der Formationen MANAGEMENT und GESETZ sozialmoralische Themen auf. Damit überdeterminierten sie eine anders gelagerte politische Kontroverse, um sie mit diesen sachfernen Argumenten für sich und ihre politischen Favoriten zu entscheiden. Dazu war hilfreich, dass ab 2014 nach dem Selbstmord eines homosexuellen Jugendlichen eine Debatte über Toleranz geführt wurde und die Regierung Santos mit wissenschaftlicher Beratung seitens der UNO das Diskriminierungsproblem anging. Zu diesem Zweck wurde 2016 mit einem von der UNO inspirierten Büchlein das Programm »Schulen frei von Diskriminierung!« ins Leben gerufen. Sofort wurden Kritiken laut wie die, dass die Schulen homosexuell kolonisiert würden und die »*Ideología de Género*« um sich greife. In dieser Atmosphäre fiel auf, dass auch in den Friedensverhandlungen über Dinge gesprochen wurde wie Gleichberechtigung der Geschlechter und die Nicht-Diskriminierung von LGBT-Personen. Das eröffnete den rechtsgerichteten Gegnern des Friedensabkommens die Möglichkeit, die sozialmoralische Empörung der Religiösen für die Opposition gegen den Vertrag zu nutzen. Eine entsprechende Kampagne wurde von Juan Carlos Vélez Uribe, einem ebenfalls aus Medellín stammenden engen Getreuen von Álvaro Uribe Vélez, geleitet. Bezahlt wurde sie von großen kolumbianischen Unternehmen.¹¹⁷ Vélez hatte die Freundlichkeit, von den Machenschaften der Kampagne in einem Interview zu berichten.¹¹⁸ Er gibt einen kleinen Einblick in die Nutzung von Facebook und Co. im Sinne rechtspopulistischer Lügenpropaganda. »Wir haben an die Empörung appelliert und wollten, dass die Leute mit Wut im Bauch (*berraca*) zur Abstimmung gehen.« Ivonne Quintero berichtet, dass sogar gefälschte Kopien des Schulbuches ins Internet gestellt worden sind, was – obwohl die »Beweise« gefälscht waren! – sogar zum Rücktritt der für das Programm verantwortlichen Erziehungsministerin Gina Parody geführt hat (Quintero Contreras 2018, 16). Selbstverständlich wurde all die Empörung in öffentliche Kundgebungen kanalisiert, die von der politischen Opposition, sowie von protestantischen und katholischen Aktivisten angeführt wurden, die für ein *No* eintraten (Cosoy 2016). Religiöse und politische Akteure

117 Ardila Lülle: ein großes Konsortium zwischen TV und Getränken; Grupo Bolívar: eine multi-lateinamerikanische Holding im Bereich Investitionen in Vermögenswerte, Verwaltung von Portfolios und umsatzstärkstes Unternehmen in Kolumbien; Grupo Uribe, eine international operierende Modefirma mit Lizenzen berühmter Marken und im Besitz der Familie des ehemaligen Präsidenten; Colombiana de Comercio mit zwei Supermarktketten.

118 <https://www.asuntoslegales.com.co/actualidad/el-no-ha-sido-la-campana-mas-barata-y-mas-efectiva-de-la-historia-2427891> (Zugegriffen 19.08.2019). Dazu auch <https://www.elespectador.com/noticias/politica/cuestionable-estrategia-de-campana-del-no-articulo-658862> (Zugegriffen 19.08.2019).

gemeinsam hatten durch die Verbindung von sozialmoralischer Empörung und politischem Kalkül eine religiöse Rechte geschaffen und in Stellung gebracht. Das Resultat der Volksabstimmung am 2.10.2016 war dennoch knapp: *Sí* mit 49.78 % versus *No* mit 50.21 %. Als Konsequenz daraus musste der Friedensvertrag bis zum 24.11.2016 nachverhandelt werden. Als dies bereits geschehen war, meldete sich der Consejo de Estado de Colombia (Staatsrat), das höchste Verwaltungsgericht des Landes, zu Wort mit einem Urteil über den Betrug in der Kampagne (Consejo de Estado 2016).¹¹⁹ Es stellt fest, dass ein generalisierter Betrug den Wählern ihre Entscheidungsfreiheit genommen habe. Es gäbe zahlreiche Beweise für massive und systematische Lügen vor allem im Zusammenhang mit der »Ideología de Género«, der angeblichen Streichung von Hilfen und Senkung von Renten, der Straflosigkeit, den Opfern und der haltlosen Warnung vor einem Wechsel zum venezolanischen Staatsmodell. Die Kampagne habe »ein Klima der Desinformation, Manipulation, Verdrehung der Wahrheit« und so weiter erzeugt, das auf »psychologische Gewalt und Wahlbetrug« hinauslaufe (Redacción Semana 2016). Als Konsequenz entband das Verwaltungsgericht den Präsidenten vom Ergebnis des Plebiszits.

Die Nachverhandlungen waren aber ohnehin bereits abgeschlossen. Der Prozess nahm seinen Lauf, und die Vertragspartner kamen (zunächst) ihren Verpflichtungen nach. Im April 2017 wurde eine Wahrheitskommission eingesetzt; im Juni 2017 war die Entwaffnung abgeschlossen; im September wurde die FARC zu einer regulären politischen Partei; im selben Monat konnte Präsident Santos einen Waffenstillstand auch mit der ELN-Guerilla (Ejército de Liberación Nacional, Armee der nationalen Befreiung) aushandeln. Das wichtigste Datum des Prozesses war eine Entscheidung des Verfassungsgerichts vom 12.10.2017. Sie besagt, dass für die Dauer von zwölf Jahren keine kolumbianische Regierung das Friedensabkommen inhaltlich verändern darf. Diese Rechtsprechung wurde bereits gebrochen von der rechtsgerichteten Regierung Iván Duque, die Präsident Santos 2018 ablöste. Die Mordanschläge von paramilitärischen Gruppen nahmen sofort drastisch zu: 439 Menschenrechtsaktivisten wurden schon in Duques erstem Amtsjahr ermordet. Die Arbeit der Friedensgerichtsbarkeit und der Wahrheitskommission wurde und wird behindert und unterfinanziert, der nationale Entwicklungsplan ging am Friedensabkommen vorbei, und die vereinbarte Landreform rückte in die Ferne.¹²⁰ Zudem hat sich am rechten Rand eine weitere Partei etablieren können: Colombia Justa Libres (Kolumbien Gerecht Frei) ist 2017 als »christliche« Partei

119 »De ahí que, se concluya la existencia de un engaño generalizado que anuló la libertad del electorado para escoger autónomamente entre las opciones existentes frente al plebiscito en cuestión, pues, como se demostró, quedaron al descubierto mentiras expuestas de forma masiva y sistemática, sobre todo en relación con los temas de ideología de género, eliminación de subsidios, afectación del régimen pensional, impunidad, víctimas y cambio a un modelo | de Estado como el de Venezuela a los cuales el Despacho se refirió en precedencia, lo cual, a su vez, provocó un clima de desinformación, manipulación, distorsión de la verdad – necesaria para la adopción de una decisión soberana – relacionada con la definición del destino de los colombianos sobre un asunto fundamental para la vida del Estado y la sociedad.« (Consejo de Estado 2016, 101-102).

120 So die Einschätzung der Kolumbien-Abteilung von Adveniat (o.J.), zugegriffen 18.08.2019b) und des katholischen Bischofs von Quibdó, Juan Carlos Barreto Barreto (o.J.), zugegriffen 18.08.2019a). Vgl. auch Gehring und Cepeda 2019.

aus verschiedenen Denominationen (MAN und GES) entstanden und kam 2018 knapp ins Parlament. Die Initiatoren waren vor allem Pastoren, die mit den Friedensverhandlungen nicht einverstanden waren, vor allem Eduardo Cañas Estrada von der Organisation Iglesia Manantial de Vida Eterna (Kirche Quelle des ewigen Lebens, Formation MAN), den wir weiter unten mit einigen Redebeiträgen aus der Kampagne von 2016 zitieren werden. Die Partei hat unter anderen mit MIRA¹²¹ eine Allianz gebildet, um den Ziehsohn Uribe und ausgewiesenen Rechten Iván Duque zum Präsidenten zu wählen.

2016 fand die Volksabstimmung über den Friedensvertrag mit der Guerilla statt, der eine hitzige Kampagne vorausging. Wie traten die protestantischen Akteure 2016 in der politischen Kampagne um den Friedensvertrag auf? Zunächst sei hier ein Blick geworfen auf die Befürworter.

8.7.2.2 Befürworter des Friedensabkommens

Interessanterweise finden sich unter denen, die für den Frieden eintreten, Akteure aus den Formationen WERTE und MANAGEMENT. Die Ersteren sind gewissermaßen alte Bekannte oder, wenn man so will, die üblichen Verdächtigen: schwerpunktmäßig Historische Protestanten in ökumenischen Netzwerken. Das 2001 gegründete Ökumenische Netzwerk von Kolumbien (Red Ecuánica de Colombia)¹²² ist schon aufgrund der Begleitung von Gewaltopfern am Abkommen interessiert. Ihm gehören neben einer katholischen Diözese und Dominikanern auch Lutheraner, Baptisten, Methodisten und Presbyterianer an. Die Iglesia Presbiteriana de Colombia (Presbyterianische Kirche von Kolumbien) hatte schon 2014 in einem Communiqué zu Friedensverhandlungen mit der FARC aufgerufen – aber eben nur in einem Communiqué.¹²³ Stärker auf ein effektives Abkommen ausgerichtet, brachten Anglikaner, Lutheraner, Presbyterianer, Mennoniten und Muslime 2015 einen Runden Tisch für einen Frieden mit Ethik (Mesa Ecuánica por la Paz con Ética)¹²⁴ zusammen. Da die Förderung des Friedensplanes seitens der Kirchen von Bedeutung ist, wird die Unternehmung von einer größeren Zahl von Organisationen aus dem weltweiten ökumenischen Netz unterstützt.¹²⁵ Sicher hat diese Initiative in den Demonstrationen für den Frieden einen Niederschlag gehabt. Für ein Echo in den Medien oder in der Berichterstattung der Organisationen hat er freilich nicht gereicht. Schließlich hat auch der Weltkirchenrat sein Gewicht für das Abkommen in die Waagschale geworfen. Am 7.9.2015 besuchte dessen Generalsekretär Olav Fykse Tveit in Begleitung von kolumbianischen Presbyterianern den Präsidenten Santos, um ihn der Unterstützung durch die ökumenischen Gremien und Kirchen zu ver-

121 Das verwundert, denn es entspricht nicht der Praxis MIRAs, siehe 8.7.2.2.

122 <https://www.facebook.com/groups/120730696842/> (Zugegriffen 19.08.2019).

123 <https://www.ipcol.org/> (Zugegriffen 19.08.2019) und <https://www.ipcol.org/noticias/321-declaracion-de-paz-ipc> (Zugegriffen 18.08.2019).

124 <http://mesaecumenicapaz.blogspot.com/> (Zugegriffen 19.08.2019).

125 Fundación Karibu de Noruega (Karibu Foundation, Norwegen), Weltkirchenrat, ACT Alliance, Alianza de Iglesias Presbiterianas y Reformadas de América Latina (Allianz der presbyterianischen und reformierten Kirchen Lateinamerikas, AIPRAL), Mennonite World Conference, CLAI, World Vision, die ökumenische Organisation CREAS (<http://creas.org/>), Global Ministries der United Methodist Church, Global Ministries der Disciples of Christ, Chicago Religious Leadership Network on Latin America, DanChurchAid, Lutheran World Federation, Church World Service und Norwegian Church Aid.

sichern.¹²⁶ Dass es aus der Formation WERTE Unterstützung für Friedensdialoge gibt, ist nach allem, was wir gesehen haben, erwartbar.

Ungewöhnlich ist eine solche Parteinahme für MANAGEMENT- und GESETZ-Organisationen, von denen viele die Kampagne für das No vorangetrieben haben. Allerdings sind auch die Umstände des kolumbianischen Konfliktes und die Chancen eines Friedensabkommens bei Licht betrachtet so ungewöhnlich, dass auch solche Organisationen bei genügend Umsicht bereit sein könnten, institutionelle Eigeninteressen im Interesse des Gemeinwohls hintanzustellen – oder um die Eigeninteressen in langfristiger Perspektive sogar besser wahrnehmen zu können. Kurz, möglicherweise läuft die Differenz zwischen den MANAGEMENT-Organisationen pro Abkommen und denen contra entlang der trivialen Demarkationslinie zwischen kurzfristig und langfristig projizierten Interessen. Vielleicht haben die Differenzen auch andere Gründe. Schauen wir aus der Nähe.

Die Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI) der »Prophetin« María Luisa Piraquive ist schon 1972 von ihr und ihrem Mann gegründet worden und heute in etwa 50 Ländern aktiv. In Gründungszeiten eine klassische Pfingstkirche, weist auch heute ihr religiöser Stil sie als eine solche aus. Abgesehen von der starken Personenzentriertheit auf Frau Piraquive laufen die Gottesdienste genauso ab wie etwa in den Asambleas de Dios. Die Kirche hat nichts von den Stilelementen, die junge Aufsteiger aus der oberen Mittelschicht als »fancy« oder »hip« wahrnehmen würden. Sie ist deutlich auf die untere Mittelschicht und Unterschicht ausgerichtet und dort auch erfolgreich. Ein kontrolliert pentekostaler Lobpreis (Klatschen) verbindet sich mit »geoffenbarter Lehre«, Wundern und der Ansage von Pflichten der Gläubigen. Wir klassifizieren sie folglich in der Formation GESETZ. Die Kirche operiert also schon lange und erfolgreich mit einem autoritären Programm in den unteren Gesellschaftsschichten und unterhält hunderte von Gemeinden im ganzen Land. 2000 gründeten der Pastor Carlos Alberto Baena (derzeitiger Vize-Arbeitsminister) und Alexandra Moreno Piraquive (die Tochter der Chefin und spätere Senatorin) die Partei Movimiento Independiente de Renovación Absoluta, MIRA. In dieser Partei engagieren sich selbstverständlich auch Menschen, die nicht Mitglieder der IDMJI sind; aber die Partei ist der Kirche sehr eng verbunden. Im Streit um den Friedensprozess in den Jahren 2015 und 2016 hat MIRA sich zusammen mit der Regierungspartei Partido Social de Unidad Nacional (Soziale Partei der Nationalen Einheit) und dem Partido Cambio Radical (Partei des radikalen Wandels) offiziell auf das Sí festgelegt. Der Parteichef Carlos Alberto Baena hat das 2016 wie folgt begründet (Baena López 2016): Zunächst gehe es ganz allgemein – und nicht verkürzt auf Schwangerschaftsabbruch – um das Recht auf Leben, was von seiner Partei auch auf kommunaler Ebene immer unterstützt werde. Das Sí werde für das Land einen riesigen Schritt in die richtige Richtung bedeuten. Dann gehe es um die Verteidigung der Frauen, die die vornehmlichen Opfer des Konfliktes seien und deren Recht auf Gleichheit durchgesetzt werden müsse. MIRA habe auch immer sehr genau auf die bäuerlichen Regionen geschaut und deren Interessen vertreten. Darüber hinaus seien die

126 <https://www.anglicannews.org/news/2015/09/wcc-affirms-strong-role-of-churches-in-colombian-peace-process.aspx> (Zugegriffen 19.08.2019).

vereinbarten Reformen in Sachen Renten, sozialer Sicherheit, Lebensqualität und würdevoller Arbeitsbedingungen von Bedeutung, besonders auf dem Land. Schließlich habe das *Sí* auch positiven Einfluss auf die Entwicklung der Religionsfreiheit und die Anerkennung der Religion in der Gesellschaft. Unseres Erachtens erklärt sich diese Position aus der Nähe zur Kirche und der Tatsache, dass diese eine große Zahl von Gemeinden in ländlichen Gebieten unterhält,¹²⁷ die zu den Haupt-Konfliktgebieten im Land gehören. Es scheint hier also die eingangs zitierte Beobachtung aus der Wahlanalyse auch auf der institutionellen Ebene zu greifen: Die Bevölkerung in den Konfliktgebieten hat den Friedensvertrag stark befürwortet. Darüber hinaus steht die IDMJI traditionell für Frauenemanzipation – vermutlich, weil ihre Leiterin eine Frau ist. In starkem Widerspruch zu dem Engagement 2016 steht die Parteinahme von MIRA in den Wahlen 2018, die von manchen Beobachtern als eine Abstimmung über den Friedensprozess gewertet wurden. MIRA wechselte die Seiten zu den radikalen Gegnern des Prozesses und koalierte mit Uribes und Duques Partei Centro Democrático (Demokratische Mitte), mit Somos Región Colombia (Wir sind Region Kolumbien) und der neopentekostal dominierten, rechtslastigen Colombia Justa Libres. Ziel war es, Iván Duque an die Macht zu bringen; und eine kalkulierbare Folge davon war es, mit ihm den gerade begonnenen Friedensprozess zu unterlaufen. Baena wurde aufgrund dieses Schachzuges unter Duque zum Vize-Arbeitsminister. Ob es wieder der »christlich«-politische Opportunismus war, der die Koalitionsentscheidung motiviert hat, kann hier nicht beantwortet werden.

Das Verhalten der neopentekostalen MANAGEMENT-Organisation Casa sobre la Roca (Haus auf dem Felsen)¹²⁸ im Friedensprozess zu erklären, fällt schwerer. Das religiöse Programm der Casa bietet, *very stylish*, alle Unterhaltungselemente eines typischen religiösen Wohlfühl-Angebots für Menschen mit kulturellem Kapital, einer Kleinfamilie, einem fordernden Job und unter Umständen auch kosmetischen Problemen. Ein musikalisch gutes Unterhaltungsprogramm untermalt den »Lobpreis« von mehrheitlich jungen Menschen und erzeugt eine Spannung zwischen tänzerischer Aktivität und spirituellem Relaxen; und in unterhaltsamen Predigten werden, soweit erkennbar, Themen der oberen Mittelschicht im Stil von *Conferenciers* behandelt. Wie wir oben schon festgestellt haben, ist das Angebot explizit ausgelegt auf die »herrschende Klasse des Landes und Freiberufler der Mittel- und der Oberschicht«, um in »adäquater Sprache« auf das Ziel des »moralischen Wiederaufbaus Kolumbiens« hinzuarbeiten. Hier könnte man mit ein wenig Polemik im Ton nachfragen, ob die Texte der Website nun meinen, dass die herrschende Klasse des Landes es schon richten werde, oder dass zunächst einmal die herrschende Klasse moralisch erzogen werden müsse. Wenn man sich mit der Haltung der Organisation im Friedensprozess beschäftigt, entsteht der Eindruck, dass von beiden Lesarten etwas dabei ist. Vieles deutet darauf hin, dass die Leitung und eine große Zahl von Mitgliedern der Casa sobre la Roca zur fortschrittlichen, anti-oligarchischen Fraktion der kolumbianischen oberen Mittelschicht und wahrscheinlich

127 <https://idmji.org/direcciones/> (Zugegriffen 20.08.2019).

128 <http://casaroca.org/> (Zugegriffen 20.08.2019) Mit der gleichnamigen Organisation in Mexiko gibt es meines Wissens keine Verbindungen.

auch Oberschicht gehören und somit dieser sozialen Klasse per se Einiges zutrauen.¹²⁹ Darauf deutet auch eine enge Verbindung der Organisation zu Präsident Santos hin, die vermutlich auf eine längere freundschaftliche Beziehung zum Gründer der Kirche Darío Silva Silva (* 1938) zurückgehen, der ebenfalls der oberen Mittelschicht entstammt. Die von der zweiten Lesart geforderte moralische Erziehung dieser sozialen Klassenfraktion kann aus kirchlicher Sicht gewiss auch nicht schaden, um die Effektivität des »Wiederaufbaus« zu steigern.

Nähe und Übereinstimmung in politischen Zielen zwischen der Casa sobre la roca und dem Programm des Präsidenten Santos werden deutlich anlässlich einer Einladung an den Präsidenten zum 35. Jubiläum der Organisation. Santos hielt im Kirchenraum eine etwa 20-minütige Ansprache.¹³⁰ Deren Inhalt war im Wesentlichen politisch, neben Bezugnahme auf Gemeinsamkeiten mit dem religiösen Oberhaupt Silva (Militär, Journalismus) und Lob für die kirchliche Arbeit. Santos sprach von den »Ketten« der Armut, der Arbeitslosigkeit, der Ungleichheit (»die Reichen werden immer reicher«) und des bewaffneten Konfliktes. Letzterer sei das größte Hemmnis für die Entwicklung Kolumbiens, die aber selbst unter den Bedingungen des Konfliktes recht gut vorankomme – wenn auch die Regierung Correa in Ecuador das Ungleichheitsproblem besser im Griff habe. Die wichtigste Aufgabe sei es, den bewaffneten Konflikt zu beenden (Applaus). Das sei jedoch auch deshalb schwierig, weil Krieg zu führen und sich mit Gewalt zu brüsten populärer sei, als langwierig den Frieden zu verhandeln. Für die Notwendigkeit einer Entschädigung der Opfer brachte Santos ein stark applaudiertes Beispiel: Über die Bereitschaft zur Vergebung stellte er die Verbindung zur spezifischen Aufgabe der Kirchen her. Diese sei, die Menschen für Vergebung bereit zu machen und Optimismus für den Friedensprozess zu verbreiten. Abschließend garantierte er als Präsident, dass an der Religionsfreiheit nichts geändert werde. Der Applaus lässt auf gute Unterstützung in Casa sobre la Roca schließen. Im Unterschied zu Calderón in Mexiko gilt es hervorzuheben, dass Santos zwar die Arbeit der Kirchen lobt, aber keine religiöse Sprache verwendet, nicht betet und keine Gebete für seine Arbeit erbittet. Er versucht nur, gemeinsame Interessen am Friedensprozess politisch zu plausibilisieren.

Casa sobre la Roca nahm diese Impulse auf und gründete eigens die Arbeitseinheit »Friedensstifter« (*Pacificadores*) unter dem Motto »Ich kann das: Einer mehr für den Frieden« (*Soy capaz: Uno más por la paz*).¹³¹ Die Aktionsangebote auf der Website sind zunächst sehr individualistisch und auf den eigenen Lebenswandel ausgerichtet, ganz im Sinne der Aufgabenzuschreibung an die Kirchen durch Santos, aber mit der Perspektive auf Gesellschaftsveränderung: beten, verzeihen lernen, vom Frieden sprechen.... Videos zeigen Beispiele, wie etwa die Versöhnung zwischen einem Pastor und einem ehemaligen Guerillero.¹³² Die Motivation und das religiöse Rezept bleiben klar:

129 Im Modell des sozialen Raumes wäre sie dann oben auf der linken Seite zu positionieren. Mit Bourdieu könnte man sie auch als »beherrschte Herrschende« bezeichnen.

130 Palabras del Presidente Juan Manuel Santos durante la celebración del aniversario de la Iglesia ›Casa sobre la Roca‹ – 31 de enero de 2014: <https://www.youtube.com/watch?v=PPMKFEFPmz8> (Zugegriffen 20.08.2019).

131 <http://paz.casaroca.org/> (Zugegriffen 20.08.2019).

132 <http://paz.casaroca.org/#racional>; auf Youtube: https://www.youtube.com/watch?time_continue=738&v=up2FHCD7zxg (Zugegriffen: 20.08.2019).

Christus verändert Kolumbien – nun aber mit dem konkreten Schritt eines Friedensvertrages. Dass dies so ist und von Casa sobre la Roca ernsthaftes Engagement verlangt, zeigt ein Interview mit dem Leiter des Friedensstifter-Programmes Alberto Pardo, einem pensionierten Betriebswirt, im Dezember 2017 (Redacción Semana 2017). Schon 2012 – dem Jahr der ersten Sondierungsgespräche zwischen FARC und der Regierung Santos in Oslo – hätten Personen in der Kirche begonnen, sich mit dem Thema Konflikt und Friede zu beschäftigen. Später seien die Friedensstifter auch in offizielle Prozesse involviert gewesen, wie etwa der Beobachtung der Friedensverhandlungen in Havanna. Später seien sie sogar eingesetzt worden zur Kontrolle des Waffenstillstandes mit der FARC, was eine schwere logistische Herausforderung gewesen sei und acht detaillierte Berichte hervorgebracht habe. Heute liege der Schwerpunkt der Arbeitseinheit auf religiöser Bildung im Rahmen einer Post-Konflikt-Gesellschaft mit den Themen von Vergebung und Versöhnung, Friedenspädagogik und Medieneinsatz. Gefragt, warum »so viele Christen« für das No gestimmt hätten, sagte Pardo: Wegen des Betrugs. »Uns Christen mangelt es an politischer Bildung. [...] Die Leute wundern sich immer, wenn wir das ganze Wort Gottes voll von ›Gerechtigkeit‹ vorfinden.«

Hier wäre nun eine interessante Anschlussmöglichkeit mit Akteuren der Formation WERTE zumindest für koordinierte Aktion pro Friedensvertrag oder spätere Kooperation in dessen Umsetzung. Nichts dergleichen konnte ich feststellen. Die religiösen Habitus sind offensichtlich doch zu unterschiedlich.

Religionssoziologisch gesehen, erklärt sich dieses Engagement im Friedensprozess nicht einfach aus einer alten Freundschaft zwischen Silva und Santos. Die Freundschaft ist vielmehr Ausdruck einer ähnlichen Position im sozialen Raum und damit der Übereinstimmung von politischen Dispositionen und Interessen; sie wirkt also als praktischer Operator, um diese Dispositionen in einer konkreten Situation zur Aktion anzustoßen. Die Position Santos' ist die eines fortschrittlichen und durchaus kapitalistischen Bürgertums, welches sich allerdings darüber im Klaren ist, dass mit den Ansprüchen der alten Oligarchie kaum eine rationale Marktwirtschaft ohne dauerhaft hohen Blutzoll und gesellschaftliche Entwicklungshemmnisse zu verwirklichen ist. Darin dürften sich Santos, Silva und die einen oder anderen Kirchenführer einig sein. Viele ihrer Kollegen sind es nicht.

8.7.2.3 Gegner des Friedensabkommens

Das Ehepaar Castellanos von der Megakirche Misión Carismática Internacional (MCI)¹³³ steht auf der anderen Seite, bei Uribe und Duque, so wie viele andere Akteure der Formationen MANAGEMENT und GESETZ. Hier sei nur angemerkt, dass diese Organisation ebenfalls klar auf die obere Mittelschicht und Oberschicht ausgerichtet sind und dass ihre kolumbianischen Gemeinden schwerpunktmäßig in Gebieten liegen, die weniger vom bewaffneten Konflikt betroffen waren.¹³⁴ Zudem entspricht

133 <https://mci12.com/> (Zugegriffen 29.07.2019). Das gesamte Angebot ist ultramodern und steht Casa sobre la Roca in nichts nach. Es müsste noch genauer überprüft werden, aber alles deutet darauf hin, dass die Organisation über verschiedene Wege mit der alten Oligarchie assoziiert ist. Im sozialen Raum wäre sie dann im oberen Bereich rechts positioniert.

134 Antioquia, Cundinamarca, Boyacá und Santander.

die konservativ-autoritäre Orientierung der von der MCI vertretenen Leitungsmethode dem Autoritarismus der *Discipleship*-Doktrin. Von Politik steht nichts auf der Website, außer über ein Abtreibungsverbot in Argentinien und die Verfolgung von Abtreibungsgegnern – die übliche Verfolgungsrhetorik trotz erheblichen Erfolgen.¹³⁵

Während wir unter den Befürwortern des Friedensabkommens interessante Differenzen der religiösen Habitüs bei gleichsinnigen Strategien festgestellt haben, findet sich bei den Gegnern nur die übliche Kollusion zwischen den Formationen GESETZ und MANAGEMENT. Die Formation GESETZ wird hier vor allem vom Kolumbianischen Evangelikalen Rat (Consejo Evangélico Colombiano, CEDECOL, gegr. 1950)¹³⁶ repräsentiert, einem auch von MANAGEMENT-Organisationen durchaus respektierten Dachverband. CEDECOL sieht seine Aufgabe darin,

»mit geistlicher, moralischer und prophetischer Autorität Einfluss zu nehmen (incidir) auf die gänzliche (integral) Transformation und Verbesserung der Gesellschaft durch einen Beitrag zum Frieden mittels der Verbreitung des Evangeliums vom Herrn Jesus Christus, um dadurch die vereinte Stimme der evangelikalen Kirche Kolumbiens zu werden.«¹³⁷

Mit anderen Worten: Wenn alle sich an unsere Maximen halten, ist das Friede. CEDECOL hat für die Opposition gegen den in Havanna verhandelten Friedensprozess eine Kommission für »Restauration, Leben und Frieden«¹³⁸ gegründet. In den Protesten ist der Dachverband vereint mit Vertretern der Formation MANAGEMENT. Aus dieser Formation werden wir im Folgenden drei Repräsentanten herausgreifen, für die eine Diskursanalyse ihrer Einlassungen zum Friedensprozess vorliegt (Quintero Contreras 2018).¹³⁹

Es handelt sich zunächst um den »Apostel« Eduardo Cañas Estrada von der Quelle des ewigen Lebens,¹⁴⁰ einer den Asambleas de Dios angeschlossenen modernen Neopfingstkirche mit erheblicher Medienpräsenz. Cañas ist neben seinem Apostolat auch Mitgründer der stark rechtsgerichteten Partei Colombia Justa Libres, die den Löwen Juda im Wappen trägt. Ein modernes Styling und Programm richtet sich an junge Familien mit dem Angebot von Errettung, Gesundheit und Befreiung (von Dämonen). Sodann ist Jorge Antonio Trujillo Sarmiento¹⁴¹ zu nennen, der Senator war (2009-10) und in Bogotá das ebenfalls den Asambleas de Dios angeschlossene Christliche Zentrum Zionsberg (Centro Cristiano Monte de Sión) gegründet hat; religiös ist er von den

135 <https://mci12.com/blog/2018/08/08/argentina-dijo-no-al-aborto/> (Zugegriffen 20.08.2019).

136 <https://cedecol.net/> (Zugegriffen 20.08.2019).

137 <https://cedecol.net/mision-y-vision/> (Zugegriffen 20.08.2019).

138 Comision de Restauración, Vida y Paz: <https://cedecol.net/category/comision-de-paz/> (Zugegriffen 20.08.2019). Zu Vorschlägen für Änderungen am Friedensvertrag: Moreno, Palacios und Castaño 2016.

139 Die Masterarbeit wurde in Bielefeld in den Interamerikanischen Studien und am CIRRuS verfasst. Die folgenden Ausführungen gehen zum großen Teil auf die Ergebnisse von Frau Quintero zurück. Vgl. auch M.F. González 2017.

140 Manantial de Vida Eterna <https://www.soymanantial.com/pastores/> (Zugegriffen 20.08.2019) Die Cadena Radial Vida (Radios Leben) ist mit 40 Sendern im Land der drittgrößte Radioanbieter nach Caracol Radio y RCN Radio.

141 <https://www.facebook.com/jorge.trujillosarmiento> (Zugegriffen 20.08.2019).

drei Vertretern am schwächsten profiliert. Nicht so Miguel Arrázola.¹⁴² Er unterhält mit seinem Ministerio Rios de Vida (Wasser des Lebens)¹⁴³ einen sehr modernen und legeren Familienbetrieb, in dem auch sein Sohn auftritt. Er engagiert sich öffentlich für den Uribismo. Seine Klienten kommen allem Anschein nach vorwiegend aus der unteren Mittelschicht. Viel ist von Geld die Rede. Beispielsweise klärt Arrázola darüber auf, dass Armut und Reichtum nur von der »Natur« und den Einstellungen des Einzelnen oder der Familie abhängen,¹⁴⁴ nicht aber von Geiz oder Ausbeutung, wie es die Katholische Kirche und der Kommunismus darstellten. Wenn einer die Natur eines Armen hat, dann sei das nun einmal so. Der Blick des Predigers aber lüftet das Geheimnis, dass Armut von einem Fluch kommt und vom Mangel an Glauben. Wahrer Glaube aber äußere sich in Großzügigkeit gegenüber Gott, was wiederum mit »Spenden!« übersetzt werden kann. Er schließt mit einem Beschwörungsgebet, in dem er der finanzschwachen Klientel »übermäßigen Überfluss« in Aussicht stellt. Allzu viele Erfolge in dieser Hinsicht sollten sich die PredigthörerInnen eher nicht ausrechnen; aber immerhin haben sie das leuchtende Beispiel des Predigers selbst. Arrázolas Familie verdient an der Kirche ca. 50.000 EUR im Monat, und der Prediger beschimpft und bedroht öffentlich den Journalisten mit dem Tode, der dieses Faktum veröffentlicht hat (NoticiasUnoColombia 2017).

Der Diskurs, der aus diesen Quellen zu den Auseinandersetzungen um die Friedensverhandlungen beigetragen wurde, wird im Folgenden in stark gebündelter Weise und zum größten Teil auf der Grundlage der Analysen von Ivonne Quintero vorgetragen.

In der öffentlichen Debatte dienten verschiedenste sachliche Aspekte des Vertragsentwurfs als Gründe für dessen politische Ablehnung. Nicht zuletzt wurden hohe Kosten für Opferentschädigung und Landreform befürchtet oder die Rolle der FARC als politische Partei in der Zukunft als problematisch empfunden. Es waren vor allem die protestantischen Gegner des Abkommens, die die Gender-Frage über den verbreiteten Kampfbegriff der »Gender-Ideologie« ins Spiel brachten. Vor allem Anderen wurde die Furcht geschürt, dass das Friedensabkommen der kolumbianischen Gesellschaft eine solche »Gender-Ideologie« aufzwingen würde. Quintero hält fest, dass sie in ihrem gesamten Material aus Predigten und Kundgebungen nicht eine einzige Definition des Begriffes gefunden habe, nicht einmal eine Beschreibung. Genau dies haben wir auch in den Diskursen der Aufmärsche und Predigten festgestellt, die wir in anderen Ländern des Kontinents untersucht haben. Die Verweigerung rationaler Definitionen ist eben eine der Besonderheiten populistischer Kampfbegriffe. Kurz, der Begriff der Gender-Ideologie bezeichnet eine verschwommene Vorstellung davon, dass irgendwelche feindlichen Akteure den gewohnten Familienverhältnissen irgendetwas antun könnten – während diese ohnehin erodieren, wenn auch aus sozio-ökonomischen

142 <https://www.facebook.com/pg/pmiguelarrazola/videos/> (Zugegriffen 20.08.2019).

143 <https://ministerioriosdevida.org/> (Zugegriffen 20.08.2019).

144 Pastor Miguel F. Arrázola – ¡Vas a Volver a Ganar! <https://www.youtube.com/watch?v=3GsgEOViCUo> (Zugegriffen 20.08.2019). Die Predigt sei dringend empfohlen, wenn man Prosperity-Doktrin für arme Leute kennenlernen möchte. Ein Markstein des Zynismus.

Gründen. Der Entwurf für den Friedensvertrag bietet allerdings Anhalt für die Verwendung des Kampfbegriffes, wenn auch nur durch die Häufigkeit des Wortes »género« (über 100 Mal) und keineswegs aufgrund der damit verbundenen Inhalte. Im Abkommen findet sich das Wort immer im Zusammenhang des besonderen Schutzes bestimmter Gruppen in den Aufzählungen eben dieser Akteure. Ein differenzierter Blick »nach Geschlecht, Ethnie und Kulturen« soll im Vertragstext dazu beitragen, dass die »am meisten benachteiligten und verwundbaren Gruppen, vor allem Kinder, Frauen, Behinderte und Gewaltopfer« in besonderer Weise berücksichtigt werden (Gobierno Nacional de Colombia und Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC-EP 2016a, 4)¹⁴⁵ und dass Organisationsfreiheit für alle nicht-ungesetzlichen Gruppen wie LGBT, Frauen, Jugend, Umwelt und so weiter im Rahmen von Rechtsstaatlichkeit, Verfassung und Menschenrechten besteht. All dies entspricht der kolumbianischen Verfassung, wird von den religiösen Propagandisten aber nicht gewürdigt, sondern vielmehr hinter dem Kampfbegriff der Gender-Ideologie verschleiert. Der Gender-Begriff hat den propagandistischen Vorteil, dass er auf zwanglose Weise an Familienthemen anschließt. Das wurde weidlich genutzt mit der Warnung vor der Zerstörung der Familie. Der Prediger Jorge Trujillo betont, dass eine Verfassungsreform mit Gefährdung der Familie zu befürchten sei. Davon steht allerdings nichts im Vertrag. Schon einmal im Schwung, thematisierten die religiösen Aktivisten natürlich auch, dass durch die zu erwartende Gender-Ideologie Kinder zur Homosexualität verführt würden, dass homosexuelle Paare dann auch noch heiraten wollen, dass Drogen frei in Umlauf kommen, dass Schwangere zur Abtreibung ermutigt (oder gar gezwungen) werden sollen und – *horribile dictu* – eine Gender-Polizei eingeführt werden solle.

Letzteres ist ein interessanter Punkt. Trujillo predigt, dass man befürchten müsse, der Staat werde einen verfolgen, wenn man die Gender-Ideologie kritisiert (Quintero Contreras 2018, 30). Im Vertrag (Gobierno Nacional de Colombia und Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC-EP 2016a, Ziffern 3.4.4 und 3.4.5; vgl. Quintero Contreras 2018, 30-31) steht auch davon rein gar nichts. Vielmehr wird die Schaffung einer polizeilichen Elitetruppe »mit multidimensionalem Fokus« vorgeschlagen, die sich gegen

»kriminelle Organisationen richtet, welche für Morde und Massaker an VerteidigerInnen von Menschenrechten sowie an AktivistInnen sozialer und politischer Bewegungen verantwortlich sind; dies unter Einschluss solcher krimineller Vereinigungen, die als Nachfolgeorganisationen des Paramilitarismus und dessen Unterstützungsnetzwerken identifiziert worden sind; sowie für die Verfolgung von solchen kriminellen Aktivitäten, die die Implementierung der Vereinbarungen und die Konstruktion des Friedens bedrohen.« (Gobierno Nacional de Colombia und Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC-EP 2016a, Ziffer 3.4.1)

145 Außerdem wird der Begriff immer wieder auch generisch verwendet im Sinne von »Art«, »Spezies«. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf die beiden Fassungen des Friedensvertrages (Gobierno Nacional de Colombia und Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC-EP 2016a; 2016b). Zum Prozess siehe Oettler 2016.

Es gibt nicht den leisesten Hinweis auf Gender-Ideologie – wohl aber auf Paramilitärs und deren Nachfolgeorganisationen. Wie bekannt, stehen radikale Parteigänger Uribes und Duques den Paramilitärs nahe, was auch auf unseren Prediger zutreffen dürfte. Eher als mit einer Gender-Polizei dürfte man es in diesen Paragraphen des Vertrages mit einer weisen Voraussicht auf mögliche kommende Gefahren von rechts zu tun haben, wie etwa der Ermordung von über 400 Friedensaktivisten im ersten Amtsjahr Duques. Darüber hinaus sind Kollaborationen zwischen Pastoren und Paramilitärs bekannt. Quintero zieht keinen eindeutigen Schluss aus der Verkündigung des Pastors, der für sich übrigens ein spezielles geistliches Wissen beansprucht. Sie sieht zwei Möglichkeiten. Entweder der Geistliche, der zusätzlich Karrierepolitiker ist, hat seine Gläubigen einfach angelogen; oder er befürchtet die Einrichtung einer solchen Spezialeinheit, weil er zu enge Verbindungen zu den genannten kriminellen Organisationen hat. Jedenfalls geht diese Dynamik über die bloße sozialmoralische Kritik hinaus.

Politische Argumente werden von den religiösen Propagandisten ebenfalls aufgenommen und religiös frisiert. Arrázola zieht bei der Kundgebung der Uribisten am 2.4.2016 Parallelen zwischen dem Friedensvertrag und dem internationalen Kommunismus in Gestalt des »Castrochavismus«, der das Vaterland bedrohe, und zieht damit die nationalistische Karte. Er wolle keinen Frieden »made in Cuba«, sondern »made in Colombia« (Quintero Contreras 2018, 23). Der nationalistische Impuls funktioniert hier ganz ähnlich wie dies in Guatemala der Fall war: als Immunisierungsstrategie gegen supranationale Rechtsinstitute und Strafverfolgung nach international geltenden Regeln, die die nationalen Vernetzungen der Oligarchien durchtrennt. Ganz in diesem Sinne wendet sich der Pastor Trujillo gegen die Schaffung eines internationalen Gerichtshofes für Übergangsgerichtsbarkeit (Tribunal de Justicia Transicional), welcher über den höchsten Gerichten Kolumbiens stehen solle und so die nationale Souveränität gefährde (Quintero Contreras 2018, 24). Vermutlich bezieht er sich auf den Friedensgerichtshof (Tribunal para la Paz), der während einer Übergangsphase, ausgerichtet an internationalen Standards der Menschenrechte und des humanitären Völkerrechts sowie in Abstimmung mit den nationalen Gerichten und anderen zuständigen Stellen verfahren soll (Gobierno Nacional de Colombia und Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC-EP 2016a, bes. Ziffern 17 und 19). Sachliche Information bietet der Pastor seiner Klientel nicht.

Des Weiteren spielt in der Kommunismus-Szenerie Venezuela eine besonders Rolle. Deshalb wird gern Venezuela als Schreckensbeispiel für einen durchgeführten Friedensplan zitiert (Quintero Contreras 2018, 45-46). Der »Apostel« Eduardo Cañas sattelt noch drauf, indem er den Friedensprozess mit der in der religiösen Rechten hoch sensiblen Israel-Frage parallelisiert.¹⁴⁶ »Die Bedrohung unseres Vaterlandes ist dieselbe, der sich Israel gegenüber sieht« (Quintero Contreras 2018, 24). Damit ist für einen Großteil naiv gläubiger Anhänger definitiv klar, es kann sich beim Friedensvertrag nur um eine Strategie des Antichristen handeln. Dieser Schluss wird immer wieder einmal bestätigt, wenn ein Redner die quasi-apokalyptische Gefahr der Zerstörung der gesamten Nation durch das Friedensabkommen thematisiert.

146 Paul Freston arbeitet derzeit an einem Buch über die Israel-Ideologie der religiösen Rechten. Seine Ergebnisse dürften hochinteressant sein.

Die eigentlichen Motive der religiösen Uribe-Anhänger dürften trivialer sein. Die Furcht vor einer durchgreifenden Landreform (Gobierno Nacional de Colombia und Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC-EP 2016a, Ziffer 1.3) ist in den lateinamerikanischen Oligarchien so alt wie das Ende der spanischen Kolonialherrschaft. Quintero (Quintero Contreras 2018, 46) geht davon aus, dass dieses Thema im Hintergrund immer eine Rolle gespielt hat, auch wenn es von den Pastoren nicht angesprochen wurde. Im Übrigen liefen einige Verfahren gegen Pastoren wegen widerrechtlicher Aneignung von Landbesitz. Was dem Oligarchen die Landreform, ist für den Normalbürger seine rational nicht nachzuvollziehende Furcht vor dem Steuerstaat. Dementsprechend warnt Trujillo vor »Steuern wie niemals zuvor«.

Ein Thema, welches ebenfalls nicht öffentlich debattiert wurde, ist die Anerkennung der protestantischen Kirchen als Gewaltopfer des bewaffneten Konflikts. Das Communiqué von CEDECOL an die Regierung zur Nachverhandlung des Friedensvertrages macht dies deutlich. Dort (Moreno, Palacios und Castaño 2016, 3; siehe auch Quintero Contreras 2018, 45-46) heißt es, dass die »Iglesia Cristiana Evangélica« als Opfer des bewaffneten Konflikts öffentlich anerkannt werden solle, und zwar als »individuelles und kollektives Subjekt zum Zweck der Reparation.« Auf diese Weise hätten die Kirchen das Recht auf Reparationszahlungen und gegebenenfalls auf Rückerstattung von Land. Sie verfolgen also ökonomisches Eigeninteresse – während ja eines der Argumente gegen den Friedensvertrag die hohen Kosten für die Reparationszahlungen an wirkliche Opfer gewesen ist.

Ein letzter Punkt ist die Furcht davor, dass ein wirklich laizistischer Staat ohne Privilegien für die Kirchen durchgesetzt werden könnte. Im Material Quinteros (Quintero Contreras 2018, 27) findet sich eine interessante Argumentation der Pastoren. Wenn er Staat laizistisch würde und die Kirchen ihren Einfluss auf staatliche Entscheidungen etwa in sozialmoralischen Angelegenheiten verlören, so würde das Friedensabkommen die Gebote Gottes zu umgehen helfen. Die religiösen Akteure gehen also scheinbar ganz selbstverständlich von einer theokratischen Disposition aus. Kirchen – und mit ihnen natürlich Gott und sein Gesetz – beanspruchen offensichtlich Autorität über staatliche Entscheidungen. Die Gebote Gottes als Handlungsanleitungen sind etwas Anderes als eine kirchliche Kammer für Beratung in ethischen Fragen.

Abschließend seien noch knappe Beobachtungen zum Stil gemacht. Es ist die Regel, dass nicht-religiöse Argumente mit religiösen Bedeutungen – Gottes Wille, Gottes Gesetz, individuelle Offenbarungen – überdeterminiert und so gegen jede rationale Kritik immunisiert werden. In den Reden wird nicht stringent argumentiert, sondern anhand von beliebigen Einzelbeispielen dramatisiert und emotionalisiert. Und schließlich werden die Öffentlichkeit und die Gemeinden durch einen doppelbödigen Diskurs manipuliert (Quintero Contreras 2018, 35). Das Kriterium ist, welchen Grad an Legitimität der Verweis auf das Wort Gottes für das Auditorium hat. Während nach außen Toleranz beispielsweise gegenüber Homosexuellen signalisiert wird, sind in den Kirchen die Diskurse Homosexuellen gegenüber feindlich.

8.7.2.4 Nachverhandlung

Die Gegner des Friedensvertrags gewannen die so manipulierte Abstimmung mit nur 0,4 % Vorsprung. Das Abkommen musste nachverhandelt werden, und mit einem Mal wurden die Organisationen der Formationen MANAGEMENT und GESETZ zu wichtigen Ansprechpartnern. CEDECOL hat für die Nachverhandlungen ein Dokument für die Regierung vorbereitet mit dem Ziel, in den Nachverhandlungen den religiösen Einfluss auf die Politik zu erhöhen und den Kirchen die oben erwähnten Reparationszahlungen zuzuschancen (Moreno, Palacios und Castaño 2016). Präsident Santos seinerseits wollte den Prozess so schnell und effektiv wie möglich weiterführen und akzeptierte schon für den 12.10.2016 eine Einladung der versammelten religiösen Rechten in die religiöse Höhle des Löwen: die Uribe sehr nahestehende Misión Carismática Internacional des Pastors César Castellanos und seiner Frau, der Ex-Senatorin Claudia Rodríguez de Castellanos (Serrano Zabala 2016). Geschmackvollerweise betonte Letztere, dass sich mit dem Plebiszit am 2.10. ein Wunder ereignet habe. Dann wurden die Forderungen an Präsident Santos gestellt: Die Kirchen sollen als Opfer anerkannt werden. Die Familie solle verteidigt werden. Der »differenzielle Fokus«, der nach Gender klingt, solle aus dem Dokument genommen werden und stattdessen Gender als das Binom »Mann und Frau« festgelegt werden. Das Recht auf Leben solle in Form eines Verbots des Schwangerschaftsabbruchs festgeschrieben werden. Das exklusive Recht der Eltern auf Kindererziehung (*Patria Potestas*) solle etabliert werden. Die Religionsfreiheit solle garantiert werden. Die »Iglesia Cristiana Evangélica« solle als erstrangiger Akteur zur Wiederherstellung des sozialen Gewebes in der Post-Konflikt-Gesellschaft anerkannt werden. Die Nachverhandlungen sollen in Kolumbien und nicht in Kuba stattfinden, und noch Einiges mehr.

Das geänderte Abkommen ist 13 Seiten länger als das erste.¹⁴⁷ Vor allem kommt jetzt das Wort »género« nur noch 55 statt 144 Mal vor, und das Wort »religión« und Derivate nun 23 statt vordem nur 3 Mal. In sozialmoralischer Hinsicht konnten die Uhren nicht hinter die in Kolumbien bereits bestehenden Rechte (homosexuelle Ehe z.B.) zurückgedreht werden. Die Höhe der Parteienfinanzierung für die FARC wurde nicht festgelegt. Die Vereinbarungen erhalten keinen Verfassungsrang. Das Tribunal para la Paz (Friedensgericht) wird nun nur mit kolumbianischen Richtern besetzt, hat aber internationale Beratung. Ein Punkt ist wichtig: Wenn das Abkommen auch keinen Verfassungsrang bekommt, so wurde dennoch festgelegt, dass über drei Legislaturperioden hinweg keine Regierung die Verhandlungsergebnisse verändern darf.

Damit wären wir bei der Regierung Duque und über 400 Morden an Friedensaktivisten durch Paramilitärs im ersten Amtsjahr, Behinderung der Friedensgerichtsbarkeit, Verzögerung der Landreform und Vieles mehr. Die Befürworter des *No* aus »christlichen« Gründen – so wird man es wohl zusammenfassen müssen – stimmten, getrieben von ihren Experten, zunächst gegen effektive Friedensregelungen. Und schließlich, bei den Wahlen 2018, stimmten sie für die Fortsetzung des alten Systems mit Ermordung von Friedensaktivisten und Unbeteiligten durch paramilitärische Gruppen, für

147 Gobierno Nacional de Colombia und Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC-EP 2016b im Vergleich mit Gobierno Nacional de Colombia und Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC-EP 2016a. Siehe auch Marcos 2016.

Mord im Interesse der Landoligarchie, für Fortsetzung des bewaffneten Konflikts mit neuen Guerilla-Gruppen, und so weiter – wissend, dass all dies sich hauptsächlich in entlegenen Gebieten ereignen wird und nicht vor ihrer eigenen Haustüre. All dies tun sie, weil sie »für das Leben«, gegen Abtreibung auch bei Gefährdung der Mutter, und gegen »Gender-Ideologie« eingestellt sind (ohne von dieser vorgeblichen Ideologie genau zu wissen, was gemeint ist). Im Kontrast zu diesem moralischen und religiösen Bankrott der »Eliten« von MANAGEMENT und GESETZ verfasste eine ökumenische Initiative von Katholiken, Muslimen, Orthodoxen, Presbyterianern, Mennoniten bereits am 21.2.2018 ein Communiqué. Darin riefen sie die Regierung Duque auf, das nachverhandelte Friedensabkommen in vollem Umfang umzusetzen und ein eigenes Abkommen mit der Guerilla ELN anzustreben; die Ermordungen von Friedensaktivisten zu unterbinden; den Waffenstillstand mit der ELN weiterhin einzuhalten; und Frieden auf der Grundlage von sozialer Gerechtigkeit zu schaffen (Florentin 2018b). Ein Communiqué, immerhin.

8.7.3 Protestanten in Friedensprozessen: vorhersagbar?

Die Rolle der protestantischen Akteure im kolumbianischen Friedensprozess war zu einem weiten Teil erwartbar, in einer anderen Hinsicht aber auch überraschend. Die Aktion der Gruppen aus der Formation WERTE entsprach dem, wofür diese Organisationen und Kirchen in ganz Lateinamerika stehen. Der manipulative Rechtspopulismus von Organisationen der Formationen GESETZ und MANAGEMENT war ebenfalls nicht überraschend.

Dagegen waren die Aktionen von Casa sobre la Roca und der Partei MIRA in der Unterstützung des Friedensprozesses in der Tat so kaum zu erwarten. Wäre ein formationsspezifischer Habitus die einzige Determinante für religiöses und politisches Handeln, so hätte man von beiden Organisationen die Unterstützung der *No*-Kampagne erwarten können. Eine Kombination von sozialstruktureller Position und kontingenten Faktoren hat unserer Ansicht nach bei den Organisationen zu einer unterschiedlichen Praxis im Friedensprozess geführt. Bei MIRA war es die Verankerung der mit der Partei verbundenen Kirche in der Unterschicht und unteren Mittelschicht in ländlichen Gebieten, verbunden mit dem kontingenten Faktor, dass diese Gebiete zum großen Teil stark unter den bewaffneten Auseinandersetzungen gelitten haben. Bei Casa sobre la Roca war es eine – von uns vermutete – Positionierung in der modernisierenden und anti-oligarchischen Fraktion der Bourgeoisie, verbunden mit dem kontingenten Faktor der persönlichen Nähe des Leiters zu Präsident Santos. Aus Sicht der Soziologie ist zu erwarten, dass solche Vorkommnisse die Ausnahmen von den strukturellen Regularitäten sind; aber aus eben dieser Sicht sind auch Ausnahmen möglich und können Trigger werden für Prozesse, die ebenfalls Ausnahmen darstellen, aber auch in einen Wandel der strukturellen Regelmäßigkeiten münden können. Dies ist allerdings in Kolumbien unseres Erachtens nicht der Fall. Es ist eher mit *business as usual* zu rechnen.

8.8 Drogen und Geld

Zum Alltagsgeschäft in Kolumbien und einigen anderen Ländern der Hemisphäre gehört die Narkotika-Kriminalität mit all ihren Konsequenzen auf der Nachfrage- und der Angebotsseite sowie mit dem ganzen Gewaltpotenzial der Kombination von Geld und Drogen. Protestantische Organisationen praktizieren auf allen Seiten: Angebot und Nachfrage sowie Pro und Contra. Auf der Nachfrageseite findet man kleine Stadtviertelkirchen, die für marginalisierte Drogenabhängige und Dealer den Ausstieg aus dem Milieu ermöglichen. Auf der Angebotsseite begegnen einem religiöse Tarnorganisationen und das große Geschäft der Megakirchen.

8.8.1 Ausstieg und soziales Kapital

Im Kapitel über Guatemala haben wir bereits die Bemühungen kleiner Stadtviertelkirchen um Abhängige und Dealer in ihrer unmittelbaren Umgebung skizziert.¹⁴⁸ Ähnliche Initiativen sind auf dem Subkontinent verbreitet. Einzelne Pastoren, Gemeindeteams oder kleine religiöse NGOs kümmern sich unter Einsatz von teilweise harten Bekehrungsmaßnahmen, Isolierung und so weiter darum, dass Süchtigen aus der Abhängigkeit geholfen wird. Darüber hinaus können protestantische Gemeinden gerade durch ihr Insistieren auf religiöser und moralischer Disziplin sowie durch ihren Gruppenzwang eine besondere Chance für Menschen bieten, die aus Drogenbanden austreten wollen.¹⁴⁹ Indem die Gemeinden garantieren, dass ein ausgestiegenes Mitglied einer Drogenbande nicht in eine andere Gruppierung überläuft, sondern zu einem engagierten und zuverlässigen Kirchenmitglied wird, können sie – sofern bei den Banden akzeptiert – eine hinlängliche Sicherheitsgarantie für die Aussteiger bieten. Es ist alles eine Frage des Deals und damit des Einsatzes von religiösem Kapital (Segen für die funktionierenden Banden, woran in der Tat viele der Kriminellen glauben) gegen soziales Kapital (neue Umgebung mit Sicherheit vor gewaltsamen Übergriffen).

Derlei Praxis existiert auf unterschiedlichen Hierarchieebenen. Es gibt auch Erfahrungen pastoraler Begleitung von ausstiegswilligen Personen aus hohen Positionen. In einem vom Verfasser dokumentierten Fall¹⁵⁰ hat ein Pastor der Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ) aus Tijuana, Mexiko, einem ranghohen Mitglied eines örtlichen Kartells den Ausstieg ermöglicht. Der Prozess bestand aus einer Kombination von seelsorgerlicher Unterstützung und Verhandlungen mit der Führungsebene des Kartells. Es folgten eine Personenüberprüfung des Pastors, das Einholen von Garantien über die kirchliche Disziplin des Austrittswilligen, die Rückgabe der ökonomischen Gewinne aus dem Drogengeschäft und Einiges mehr. Grundlage solcher Deals ist das faktische Zusammenleben von Drogenkriminalität und religiösen Organisationen im lokalen Alltag unter der Voraussetzung, dass die Kartelle eine gewisse soziale Ordnung als einen wichtigen Kontextfaktor ihrer »Arbeit« betrachten.

148 ...ausgezeichnet dokumentiert von Brennehan (2012).

149 Zum harten Geschäft, den Erfolgen und den Grenzen solcher Arbeit vgl. die ausgezeichnete Dokumentation aus Rio de Janeiro (Blair 2009).

150 Vgl. Schäfer 2020a, 148ff. für die folgenden Beispiele aus Mexiko. Zu religiösen Alternativen zum Protestantismus unter den »Narcos« vgl. Aguiar 2019.

Dies ist eher der Fall bei »traditionell« arbeitenden Banden wie dem Sinaloa-Kartell, dem der 2017 an die USA ausgelieferte Chapo Guzmán vorgestanden hat. Dieses Kartell verfolgt wie viele andere die Strategie, sich durch Infrastruktur wie Straßen, Wasserleitungen, Fußballplätze und so weiter das Wohlwollen regionaler Bevölkerung einzukaufen, um auf diese Weise eine sichere Operationsbasis zu bekommen. Auch von Pablo Escobar und dem Kartell von Medellín der 1990er Jahre ist diese Strategie bekannt. Eine dortige Architektin kommentierte gegenüber dem Verfasser, dass das Baugeschäft in der Stadt noch nie so gut gelaufen sei und viele Menschen Vorteile von den Investitionen hätten. Ähnlich funktioniert es auch bei internationaler Ausdehnung der Tätigkeiten; wie etwa bei den Aktivitäten des Sinaloa-Kartells in Argentinien, die ebenfalls durch Bau von protestantischen Kirchen, Finanzierung von religiösen Veranstaltungen und allgemeine Wohltätigkeit gute Operationsbedingungen schaffen sollen (vgl. Montenegro 2011). Unter solchen Rahmenbedingungen ist es für protestantische Kirchen kaum möglich, sich sozialen Beziehungen zum Drogenmilieu zu entziehen. Ein pfingstlicher Pastor aus Sinaloa hat Frauen und Kinder von führenden Funktionsträgern aus dem Kartell in seiner Gemeinde, die die kirchliche Arbeit mit erklecklichen Beträgen mitfinanzieren. Im Gespräch mit dem Autor fragte er, was er denn wohl tun solle: Solle er die Frauen und Kinder etwa aus der Gemeinde verweisen oder sie beleidigen, indem er die Spenden zurückweise?

Jenseits jeder Folklore – die es mit der Musik der *Narco corridos* und mit der Mode der *Narco cultura* auch gibt – handelt es sich bei dieser Form des Zusammenlebens um ein hartes Kalkül: Austausch von ökonomischem gegen soziales und religiöses Kapital.

8.8.2 Tarnung

Das religiöse Kapital von Kirchen und deren Anerkennung als moralische Instanzen eröffnet für Drogenkartelle des älteren Stils die Möglichkeit, Kirchen als Tarnorganisationen zu benutzen.

Eine Variante basiert auf Zwang. Von einer Gruppe betroffener Pastoren aus der Grenzregion zwischen Mexiko und den USA hat der Verfasser in den 1990er Jahren von folgender Taktik gehört. Vertreter von Kartellen besuchten sie in ihrer Kirche und machten Angebote vom Typ *plata o plomo*, Geld oder Blei. Wenn der Pastor zuließ, dass unter seinem Kirchengebäude ein Zwischenlager für Drogen eingerichtet wird, könne er eine Summe von 1.000,- USD monatlich für seine Gemeinde oder seinen privaten Gebrauch einstreichen; sollte er sich weigern, müsse er mit einer Kugel rechnen.

Eine zweite Variante besteht in der Gründung einer eigenen Kirchengemeinde oder, besser noch, eines Gemeinденetzwerks. Dies hat zu einer gewissen Proliferation von selbsternannten Pastoren und *narco iglesias* geführt. In einer unserer Feldforschungslokalitäten 2013 in Guatemala gab es eine solche; sie war die einzige Kirche am Ort, deren Pastor und Musiker ein festes Gehalt empfangen. Ein weiterer Fall aus Guatemala illustriert ein derartiges Vorgehen der Kriminellen gut. Der honduranische Staatsbürger Orlando Espina, ein Vertreter des dortigen Kartells der Familie Valle, gab sich als evangelischer Pastor aus und gründete im Norden Guatemalas (Quiché) eine Kirche. Von dort aus erweiterte er das Operationsnetz an die Grenze zu Mexiko (Ixcán) und suchte unter seinem frommen Deckmantel nach Alliierten für seinen schwungvollen Drogen-

handel über die Grenze nach Mexiko. Er wurde 2018 verhaftet. In Honduras war er bereits wegen Geldwäsche angeklagt (Agencia AFP 2018).

8.8.3 Geldwäsche

Mit der nominellen Legalisierung von illegalem Geld kommen die finanzstarken Mega-Kirchen ins Spiel. Es ist gewissermaßen das gespendete und erwirtschaftete Geld dieser Organisationen, das mehr Geld aus dem Drogenmilieu anlockt und so indirekt zu einem sich kontinuierlich erweiternden Gewaltpotenzial der Drogenkriminalität beiträgt. Die Nützlichkeit der Mega-Tempel für die Geldwäsche ergibt sich aus deren ohnehin undurchsichtigem Finanzgebaren am Rande der Legalität. Letztlich hängt das kriminelle Potenzial an den Spenden der Mitglieder.

Der brasilianische Kriminologe und Jurist Fausto Martin De Sanctis hat sich eingehend mit der Finanzkriminalität von religiösen Organisationen beschäftigt (De Sanctis 2015; 2017; siehe auch Unidad de Datos 2019a). Er stellt fest:

»It is a well-known fact that some religious institution acts in a very controversial way when it comes to collecting financial resources through donations from church members—especially protestant churches of neo-charismatic orientation [...]« (De Sanctis 2017, 40)

Dabei greifen religiöse Aktivitäten von Geschäftsleuten und geschäftliche Aktivitäten von religiösen Experten unmittelbar ineinander. De Sanctis (2015, 83) berichtet von einem brasilianischen Geschäftsmann, der zwei Kirchen anmeldete, beide in völlig unzureichenden Lokalitäten. Dann kaufte er etwa 25 Immobilien auf den Namen der »Kirchen«. Die Tarnorganisationen schafften einen Jahresumsatz von 300.000,- USD, die angeblich vollständig aus Spendeneinnahmen stammten. Angesichts beginnender Aufmerksamkeit der Behörden verließ der Geschäftsmann die »Kirche« aufgrund religiöser Lehrdifferenzen und setzte einen Drogenabhängigen als neuen Kirchenchef und somit als Verantwortlichen ein, der den Geschäftsmann wiederum mit den Geschäften der Organisation betraute. Daraufhin wurden noch mehr Immobilien und Luxuskarossen für die »Kirche« eingekauft. Dann verkaufte die »Kirche« steuerfrei eine Reihe von Immobilien. Eine Untersuchung wurde eröffnet wegen Steuerhinterziehung *und* Drogenhandel, da das skizzierte Handlungsschema im Zusammenhang der Wäsche von Drogengeld bekannt ist – ganz gleich, ob eigens protestantische »Kirchen« gegründet werden oder ob, wie im Fall Úsuga in Kolumbien, bereits existierende Gruppen benutzt werden.¹⁵¹

Durch diese Dynamik können Experten von Mega-Organisationen wie der Guatemalteke Cash Luna natürlich auch leicht in den Verdacht der Drogenkriminalität geraten (Chumil 2019; elnuevodiario 2018; La Prensa 2018). Im Dezember 2018 strahlte der Boulevardsender *Univision Communications* aus Los Angeles eine Reportage über die »Dunkle Seite des Hauses Gottes« (*El lado oscuro de la Casa de Dios*) aus, die eine schwer belastende Aussage gegen Luna enthielt. Ein kolumbianischer Pilot, der von der

151 In Kolumbien nutzte der Drogenklan der Úsuga evangelikale Kirchen, um mit »Spendengeldern« in der Karibik und Zentralamerika Immobilien zu kaufen (La Nación 2015).

Drug Enforcement Agency (DEA) in den Drogenhandel infiltrierte worden war, hatte ein Gespräch zwischen Luna und der einflussreichen guatemaltekischen Drogendealerin Marlory Chacón, der »Königin des Südens«, mitgeschnitten und an die DEA weitergegeben. Dieser und ein anderer Zeuge sagten aus, dass Luna wahrscheinlich nicht in Drogenhandel verwickelt sei, dass er aber einen »halben Sack« voll Bargeld (»*medio costal con dinero efectivo*«) von der »Königin« akzeptiert habe. Er habe größeren Finanzbedarf gehabt aufgrund des laufenden Baus seines neuen, etwa 45 Millionen USD teuren Kirchengebäudes. Luna wies die Anschuldigungen zurück und klagte gegen *Univision*. Die guatemaltekischen Strafverfolgungsbehörden (konkret: das Ministerio Público) eröffneten noch im Dezember 2018 eine Untersuchung gegen den *Prosperity*-Prediger. Rein hypothetisch kann es sich bei der Spende der »Königin« um Drogengeld gehandelt haben, das Luna als *cash* für seinen Kirchenbau akzeptiert hat und damit Firmen, die einem Konsortium des Kartells der Reina del Sur angehören, mit der Ausführung von Arbeiten am Bau zu gesalzenen Preisen beauftragt hat.

Dass im Dreieck zwischen Drogenkriminalität, religiösen Organisationen und legaler Wirtschaft eine Hand die andere wäscht, wird an den miteinander zusammenhängenden Fällen des Geschäftsmannes und Pastors »Hermano Jorge«, alias Jorge René García Noguera, sowie des Bankers und Pastors Julio Aldana Franco deutlich.¹⁵² García Noguera hat in der guatemaltekischen Provinz Zacapa seit 1981 eine steile Karriere im Drogenkartell des Juancho León (die *Leones*) hinter sich, die ihn 2011 an dessen Spitze führte. Er unterschied sich von vielen seiner Kollegen dadurch, dass er sich frühzeitig als erfolgreicher Unternehmer im Import-Export-Geschäft mit den USA (Melonen und Kokain) betätigte, sich im Habitus des ganz normalen Unternehmers mit der Geschäftswelt in Beziehung setzte und zudem evangelischer Pastor wurde mit der Gründung der eigenen Organisation EnÉl (InIhm). Das Gesamtbild García Nogueras entspricht so dem neueren, strategischen Image der Drogenbarone, demzufolge sie als »ganz normale Bürger« auftreten; und es ist zudem noch moralisch aufgepeppt durch sein religiöses Engagement als Pastor einer eigenen Kirche. Der Eintritt in die Welt der Religion erschloss ihm darüber hinaus Kontakte zu anderen religiösen Organisationen, die mit Spendengeldern und Gesetzeslücken bestens gerüstet sind für undurchsichtige Finanzgeschäfte – wie im Falle Nogueras unter anderen ein Experte der neopfingstlichen Ministerios Ebenezer. Zudem dynamisierte der gemeinsame Glaube geschäftliche Beziehungen zu Personen wie Julio Aldana, Pastor der eigenen Organisation Ministerios Dios es Fiel (Gott ist treu), der bei der Bank Banrural über seinen VIP-Service Geldwäsche unter anderem für korrupte Politiker (Präsident Otto Pérez und Vizepräsidentin Roxana Baldetti) organisierte und derzeit im Gefängnis auf seinen Prozess wartet.

Während die angesprochenen Geschäfte nach den üblichen Mustern verlaufen, ist für uns die religiöse Einbindung interessant. García Noguera kam über familiäre Beziehungen in engen Kontakt zur neopfingstlichen Organisation Lluvias de Gracia¹⁵³ (MAN)

152 Vgl. die detaillierten Recherchen der Internet-Zeitschrift *Nómada*, Guatemala: Andrés 2020a; Woltke und Palacios 2018.

153 Lluvias de Gracia ist eine der Organisationen, die die Präsidentschaftsforen zur privaten Bloßstellung von Präsidentschaftskandidaten veranstalten (siehe 5.2.3.1).

und über diese zur Rhema-Bibelschule des US-amerikanischen Patriarchen der *Prosperity*-Ideologie, Kenneth Hagin. Dort bekam er einen Titel und steigerte sein religiöses Kapital durch das Verfassen von drei *Prosperity*-Traktaten; eines mit dem schönen Titel *El por qué de todo* (Das Warum von Allem), in dem er seine Offenbarungserfahrungen erläutert. Gut eingeführt und auf sehr stabilen finanziellen Füßen stehend, tat García Noguera das Folgerichtige und versuchte 2017, sein Ministerios EnÉl zu einer Produktionsfirma von Radio- und Fernsehprogrammen zu machen. Kurz, es fügen sich Drogenkriminalität, legales Geschäft, religiöse *Prosperity*-Ideologie und Medienpräsenz zu einem nahtlosen Habitus und, mit entsprechender institutioneller Basis, zu einem neuen Dispositiv: der *Prosperity*-orientierten Drogen-Eventagentur.

Es stellt sich angesichts der religiösen Performance dieser Akteure als Leiter und Pastoren, was ja eine gewisse Beständigkeit und Überzeugungskraft voraussetzt, die Frage, wie sehr sie mit ihrer eigenen religiösen Praxis identifiziert sind oder – alltags-sprachlich – ob sie glauben, was sie da reden. Wenn man annimmt, dass die religiösen Dispositionen dieser Personen der *Prosperity*-Ideologie entsprechen, kann man davon ausgehen, dass sie die schöngefärbten Geschichten ihrer eigenen Karrieren, natürlich auch mit dramatischen Niederungen, nicht nur glauben, sondern auch als göttliche Zuwendung zu ihnen legitimieren: die klassische »Theodizee des Glücks« (Weber). Ein solcher Glaube stärkt auch die Resilienz gegenüber Nachfragen der Justiz. Aldana etwa sagte Folgendes, als in der Presse die ersten Beobachtungen über den Geldwäscheservice für Ex-Vizepräsidentin Baldetti bekannt wurden:

»Ich war mein ganzes Leben lang Unternehmer, und zwar Unternehmer, um dem Herrn zu dienen. Und wie schwer ist das für mich, da ich gerade dem Herrn dienen will und solche Anwürfe erscheinen!« (Andrés 2020a)¹⁵⁴

Tja, wenn dem so ist...

8.8.4 Banden und Dämonen

Während das neue Modell des gutbürgerlichen *Capos* mit dem der sinaloensischen Konvivenz recht gut kompatibel ist, treten neuerdings Gruppen auf, die sich stattdessen mit extremer Brutalität Gehorsam erzwingen. Dafür steht exemplarisch die Organisation der so genannten Zetas, die sich aus der paramilitärischen Einheit des mexikanischen Golf-Kartells entwickelt hat. Viele Mitglieder wurden aus der auf Folter und Mord trainierten Eliteeinheit *Kaibiles* der guatemalteckischen Armee rekrutiert für ein Vielfaches des Gehalts. Seit 2007 sind die Zetas wegen der günstigen Verkehrsverhältnisse (z.B. Landepisten vor Eintritt in Mexiko) auch in Guatemala aktiv und kontrollieren mittlerweile ca. 90 % des Landes. Als das Sinaloa-Kartell noch die Hegemonie über die Geschäfte in Guatemala hatte, wurde weitgehend nach dem Modell der Konvivenz verfahren, wie man am Beispiel des lokalen Drogenbarons und evangelischen Pastors Juan Ortiz Chamalé in San Marcos studieren kann (Pardo und Inzunza 2012). Statt Konvivenz

154 Zur »Kirche« des Pastors und Narco-Chefs Súniga an der Grenze zwischen Guatemala und Mexiko vgl. die Reportage Andrés 2020b.

setzen die Zetas auf Terror, indem sie exemplarische Massaker von extremer Brutalität unter der unbeteiligten Bevölkerung anrichten; und von religiösen Ambitionen ist nichts bekannt.

Religiöse Diskurse spielen allerdings bei einer neueren Entwicklung unter den Drogenbanden in Brasilien eine Rolle. Manche verstehen sich als Vollstrecker Gottes. Das hat nach Auffassung von vielen Beobachtern mit der Gefängnisseelsorge durch Bekehrungsmission zu tun. Dadurch werden Dispositionen erzeugt, die Welt nach dem Muster der spirituellen Kriegführung zu sehen – was in ein kriminelles Weltbild recht gut einzupassen ist, wenn man die Rollen oder die Legitimität der Akteure neu verteilt. Zudem werden Kontakte ermöglicht für die Zeit nach der Entlassung. Es dürfte eine von den Bekehrungspredigern ungewollte Konsequenz sein, dass viele von den im Gefängnis Bekehrten nach ihrer Entlassung in die Kriminalität zurückkehren, nun aber mit dem Bewusstsein, definitiv auf der Seite Gottes zu stehen – gleich, was sie tun. Seit er ein Christ sei, sei er ein besserer Drogenboss und ein besserer Kämpfer, so ein lokaler Chef in einem Fernsehinterview (Blair 2009).

Mit der Zunahme des pfingstlichen und neopfungstlichen Protestantismus, der erdrückenden Medienpräsenz des Neopentekostalismus und der Bekehrungsevangelisation in den Gefängnissen ist der Diskurs des *Spiritual Warfare* und der Dämonisierung in den Favelas und Wohngebieten der Unterschicht und unteren Mittelschicht verbreitet worden und hat sich mindestens bei vielen pfingstlichen Gläubigen habitualisiert. Auf diese Weise entsteht eine Affinität der Habitüs zwischen nicht-kriminellen Gläubigen und dem rudimentären Neopentekostalismus der bekehrten Kriminellen. In diesem Rahmen können die Letzteren für sich die Funktion als Vollstrecker des Willens Gottes reklamieren und jedenfalls bei einem Teil der Bevölkerung ein gewisses Verständnis erwarten.

Derzeit ist eine Gruppe mit der Bezeichnung *Traficantes de Jesús* (Drogenhändler Jesu) im Gespräch, eine Untergruppe des *Tercer Comando Puro* (Drittes reines Kommando), einer der mächtigsten Verbrecherorganisationen des Landes (Cueto 2020; mit mehr Information: Muggah 2018). Die Kriminellen nutzen nun ihre neue Religion, um die Strategien ihrer Revierkämpfe zu legitimieren als Kampf gegen den Teufel. Dieser wird bei den Katholiken und – dem neopfungstlichen Diskurs entsprechend – vor allem bei den afroamerikanischen Religionen lokalisiert. Zunächst kann über den religiösen Diskurs der geistlichen Kriegführung die Vertreibung von Priestern aus ihren Pfarreien in Favelas gerechtfertigt werden. Damit ist schon einmal eine wichtige, soziale Ordnung wirkende Instanz aus dem jeweiligen Viertel beseitigt. So ist der Weg für die »protestantischen« *Narcos* frei, sich selbst »im Namen Jesu« zu Ordnungskräften zu proklamieren. Nun bleiben die *Terreiros* (Kultstätten) der afroamerikanischen Religionen, um durch brutale Gewalt zu demonstrieren, dass man es mit dem Schaffen von Ordnung ernst meint. Die Spanne der Aktionen reicht vom Bedrohen der Gläubigen bis zum Abbrennen der Kultstätten – im Namen Gottes natürlich.

8.9 Ethnischer Protestantismus

In den Ausführungen zu Guatemala haben wir die Entstehung von Organisationen protestantischer *Indígenas* aus der Mission des Historischen Protestantismus und deren Weiterentwicklung bis zu anerkannten und effektiven Akteuren in der nationalen Politik beschrieben, ebenso wie deren aktuelle Vernetzung mit rein indigenen Organisationen, Beteiligung an der Errichtung von indigenen Bildungsinstitutionen und Einflussnahme auf die nationale Politik (vgl. auch Althoff 2014; 2017; Büker 1999; D. Carey 2004; 2010; Chiappari 2015; Montejo 2008; Valle Escalante 2009). Letztlich hat hier der stark rassistisch geprägte *Counter insurgency*-Krieg mittel- und langfristig einen mobilisierenden Effekt gehabt.

In anderen Ländern hat es ebenfalls eine Verflechtung indigener mit protestantischer Praxis gegeben, mit je länderspezifischen Charakteristika. Ich werde hier exemplarisch und knapp ähnliche Prozesse in Mexiko und Ecuador skizzieren.

8.9.1 Mexiko

Im Zusammenhang mit Mexiko erwähnten wir bereits Chiapas als eine wichtige Region für indigenen Protestantismus. Auch hier haben Menschenrechtsverletzungen und Aufstandsbekämpfung seitens des Militärs gegen die zapatistische EZLN, aber auch Gewaltakte von katholischen *Indígenas* gegen protestantische einen mobilisierenden Effekt gehabt. In Chiapas sind bereits in den 1980er Jahren mehrere protestantische Vereinigungen ins Leben gerufen worden, die zwangsläufig indigene Mitglieder hatten, aber nicht explizit an den Rechten der indigenen Völker als solcher orientiert waren. 1990 wurde der Dachverband Bundesstaatlicher Rat der Evangelischen Kirchen in Chiapas (Consejo Estatal de Iglesias Evangélicas de Chiapas, CEIECH) gegründet, um die offiziell anerkannten religiösen und zivilen Vereinigungen zu erfassen – und damit auch staatlicherseits zu kontrollieren. In dem sehr spannungsreichen Jahr 1994 fand eine Politisierung der konfessionellen Arbeit statt. Das an der Fortexistenz des Protestantismus in Chiapas orientierte und 1984 gegründete Komitee der evangelischen Verteidigung von Chiapas (Comité de Defensa Evangélica de Chiapas, CEDECH) wurde in die Evangelische Kommission für Menschenrechte (Comisión Evangélica de Derechos Humanos, CEDH) umgewandelt, die den Schwerpunkt der Arbeit auf die juristische Verteidigung und den Schutz der indigenen Bevölkerung verlagerte (Uribe Cortez 2015, 125; Uribe Cortez und Martínez Velasco 2012).¹⁵⁵ Nach dem Jahr 2000 kam dann die Gender-Frage stärker zum Tragen, und es wurden Vereine wie Kraft der Maya-Frau (Fortaleza de la Mujer Maya) ins Leben gerufen.

Auch in anderen Regionen entstanden indigene Organisationen aus der Initiative protestantischer Landbevölkerung. Beispielsweise arbeitet der Indigene Evangelische Rat (Consejo Indígena Evangélico) im Gebirge von Puebla unter Führung von baptistischen *Indígenas* und betreibt Kooperativen und Schulen. Die Organisation substituiert so den Mangel an staatlicher Präsenz.

155 Einen Einblick in die Entwicklung indigener Bewegungen in Chiapas anhand der Biografie einer Aktivistin bietet Cuéllar Camarena 2018.

8.9.2 Ecuador

Neben den Arbeitsfeldern der Identitätsaffirmation und der Verbesserung kommunaler Produktion sind heute in Lateinamerika eine Vielzahl indigener Organisationen unter Beteiligung von Protestanten und Anderen in der Verteidigung gegen Extraktivismus und *Land Grabbing* seitens transnationaler Bergbau- und Agrarkonzerne aktiv, die viele indigene Gemeinden existenziell gefährden.

Der Extraktivismus in Ecuador ist einer der Gründe gewesen für die Entstehung einer der wichtigsten protestantischen *Indígena*-Organisationen Lateinamerikas und für deren Zerwürfnis mit der Regierung des Präsidenten Rafael Correa. Die Organisation Rat der evangelischen indigenen Völker und Organisationen Ecuadors (Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador, FEINE)¹⁵⁶ ist in den Anden aus Kirchen der Formation GESETZ entstanden, im Wesentlichen auf Gospel Missionary Union zurückgehend. Die 1980 gegründete, mehrheitlich protestantische FEINE ist die zweitgrößte der indigenen Organisation des Landes, nach dem repräsentativen säkularen Dachverband Bund der indigenen Nationalitäten Ecuadors (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE). FEINE hat seit 1998 ebenso wie CONAIE einen politischen Arm für regionale und nationale Politik, die Partei Movimiento Político Independiente Amauta Yuyai (Unabhängige politische Bewegung Amauta Yuyai, ehem. Amauta Jatari). Die Entwicklung dieser Bewegung lohnt eine kurze Darstellung.¹⁵⁷

Lalander betont, dass der Kampf um Demokratie und gegen die *Haciendas* im Hochland nicht von Protestanten, sondern von Theologen der Befreiung ausgegangen ist. Landreformen von 1964 und 1973 verbesserten die Lage der indigenen Bevölkerung und damit auch ihre Fähigkeit zur Organisation ihrer Interessen. Schon 1966 wurde die erste protestantische Organisation gegründet, unter anderem mit dem Ziel, die moralische, kulturelle, hygienische und berufliche Lage der indigenen Bevölkerung zu verbessern, die Evangelische indigene Vereinigung von Chimborazo (Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo, ALECH). Aus Verbänden dieser Organisation in verschiedenen Provinzen entstand schließlich FEINE, 1980 rechtlich anerkannt. Neben den ethnischen und den klassenspezifischen Differenzen, die in CONAIE zentral waren, brachte FEINE nun religiöse Praxis ins politische Spiel. Umgekehrt wurde der soziale und politische Akzent in der Praxis dieser protestantischen, also primär religiösen, Dachorganisation nicht von allen Mitgliedskirchen goutiert. Was die politische Praxis angeht, engagierte sich FEINE gemeinsam mit anderen indigenen Organisationen seit den 1990er Jahren in Protestmärschen und im Jahr 2001 in der Revolte gegen die kapitalistische Agrarpolitik. Ab 1996 machte sich FEINE über die von der Organisation als politischen Proxy verwendete Partei Amauta Jatari institutionell im politischen Feld präsent und war regional erfolgreich, national aber nicht. Auch konnte die Partei nicht sämtliche politisch

156 <https://www.feine.org.ec/> (Zugegriffen 14.08.2019). Das Akronym FEINE bezieht sich auf die ursprüngliche Bezeichnung Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos. Siehe auch S. Andrade 2005; 2018a; 2018b; 2021; zahlreiche Beiträge in Illicachi Guznay, Garcés und Ramos 2018; Lucero 2006; Becker 2009; 2015.

157 Sie stützt sich vor allem auf Lalander 2012.

aktiven indigenen Protestanten bündeln. Protestantische Repräsentanten verschiedener indigener Ethnien haben stattdessen mittels anderer Parteien wichtige politische Posten besetzen können. Die ethnische Identifikation ist also offensichtlich politisch relevanter als die religiöse. Zudem waren die oben angedeuteten Differenzen zwischen CONAIE und FEINE schon deshalb systemisch, da FEINE die exklusive Konzentration auf die ethnische Bruchlinie bei CONAIE durch die zusätzliche identitätsstiftende Referenz auf religiöse Praxis undeutlich werden ließ, insbesondere da sie gegen die Partei der CONAIE, Pachakutik, eine eigene Partei ins politische Rennen schickte.

Die Siege Rafael Correas 2006 und 2009 sowie sein linksgerichteter Politikansatz gaben der indigenen Bewegung insgesamt Auftrieb. Allerdings handelte sich Correa indigene Opposition ein, als er in der Wirtschaftspolitik einen Schwenk zum Extraktivismus vollzog. Ab 2009 setzte eine Serie von Protestmärschen ein, die auch von FEINE unterstützt wurden. Sehr deutlich wurde ein Verrat an linker Politik kritisiert und, vor allem, ein Verrat an den indigenen Völkern mit ihrem Interesse am Schutz der natürlichen Ressourcen. Allerdings muss man auch festhalten, dass die FEINE und ihre politische Kraft Amauta im politischen Feld sehr inkonsistent agierten, wie das bei vielen protestantischen Akteuren der Fall ist. Vom linken bis zum rechten Flügel der parlamentarischen Politik war für Koalitionen alles möglich. Gleichwohl, die Organisation steht immer noch für eine weitgehend an sozialer Gerechtigkeit, ethnischer Anerkennung und Ökologie orientierte Praxis. International kooperiert sie mit Ökumenikern wie dem Christian Reformed World Relief Committee (CRWRC) und den Mennoniten. Sie wäre somit im Grenzbereich zwischen den Formationen GESETZ und WERTE anzusiedeln.

So sehr FEINE an der Gerechtigkeitstradition der indigenen Bewegung und des älteren Ökumenismus festhält, sind auch neuere Entwicklungen in Richtung auf sozialmoralische Mobilisierung in der Organisation zu beobachten. Im Juni 2019 demonstrierten circa 1.000 protestantische Indígenas, unterstützt vom Ex-Vorsitzenden von FEINE, Eustaquio Tuala, gegen die Freigabe der gleichgeschlechtlichen Ehe durch das Verfassungsgericht. Ganz im Vokabular der Formationen GESETZ und MANAGEMENT wurde die Entscheidung der Richter mit den bekannten religiösen Argumenten von Gott und Natur als unmoralisch bezeichnet und der Rücktritt der Richter gefordert (Agencia AFP 2019).

Angeichts dieses erstaunlichen Events kann man sich fragen, aufgrund welcher Motivationslage tausend Menschen aus vier andinen Provinzen bis in die Hauptstadt fahren, um gegen homosexuelle Ehe vorwiegend urbaner Menschen zu protestieren, während ihnen zuhause durch Extraktivismus und ökonomische Krise die Lebensgrundlage erodiert. Man könnte antworten, dass die Homosexualität auch in der indigenen Kultur nicht wohlgefallen ist. Dann stellt sich aber die Frage, warum sich CONAIE von dieser Demonstration explizit distanziert hat. Vermutlich hat die Aktion damit zu tun, dass in protestantischen Organisationen der Linken – wie wir es schon bei Organisationen der Formation WERTE und der ökumenischen Sozialarbeit gesehen haben – bei allem Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sozialmoralisch konservative Positionen einen höheren Stellenwert genießen als im Bevölkerungsdurchschnitt. Der politisch entscheidende Punkt ist, wie leicht sich diese sozialmoralisch konservative Haltung von der religiösen Rechten kooptieren und

manipulieren lässt. Es bleibt also doch bei der Frage, aufgrund welcher Motivlage tausend Menschen eine so weite Reise für die moralische Integrität von fremden Leuten unternehmen.

Im Blick auf die Entstehung beziehungsweise die Schaffung von ethnischen Organisationen mit einem spezifisch religiösen Profil stellt sich hier die Frage, zu wessen Vorteil und mit welchen Konsequenzen das geschieht. Die Katholische Kirche hat ihre spezielle Pastoralarbeit, die Pastoral Indígena. Diese ist weitgehend religiös und hat allenfalls im Sinne der Befreiungstheologie Effekte wie politische Bewusstseinsbildung und Mobilisierung. Wenn sich, wie in Chiapas, die Bruchlinien zwischen Katholiken und Protestanten religiös artikulieren, erklärt sich das Entstehen religiös-ethnischer Gruppen aus dem Interesse von protestantischen Indigenen, in einer solchen Konjunktur eine ethnische Repräsentation zu bekommen. Im nationalen Rahmen wäre dann zu erwarten, dass diese Organisationen in nationalen indigenen Dachverbänden als ethnische Organisationen teilnehmen, nicht als religiöse. Wenn allerdings neben einem starken säkularen Dachverband wie CONAIE ein weiterer, protestantischer Verband als ethnisch-religiöser mit einer politischen Repräsentation arbeitet, stellt sich die Frage nach dem Nutzen für die indigene Bewegung. Die zu beantworten ist freilich eine Angelegenheit der indigenen Bewegung.

8.10 Familienangelegenheiten, Sexualität und Ähnliches

Im kolumbianischen Friedensabkommen steht das Wort »Gender« (*género*) vor allem als ein Oberbegriff bzw. eine Metapher im Zusammenhang mit dem geforderten Schutz für schwache gesellschaftliche Gruppen. Von Familie, Ehe usw. stand nichts da, und schon gar nichts von der Modifikation der Familie durch Gender-Politiken. Die Gegner des Friedensvertrags warfen aufgrund des bloßen Wortes »género« den Befürwortern vor, mit einer »Gender-Ideologie« die Familie und die Gesellschaft zerstören zu wollen.

Ähnliche Vorwürfe gehören zum Standard-Repertoire der religiösen Rechten in allen Ländern Lateinamerikas und in den USA. Mit ihren konkreten Forderungen stellen sich diese Bewegungen gegen international anerkannte und von der UNO und anderen Organisationen vertretene Rechtsnormen in Sachen Toleranz, Verhinderung von Diskriminierung, Anerkennung von Differenz und Diversität, und so weiter. Diese explizit wahrgenommene und kommunizierte Frontstellung bringt die sozialmoralische Protestbewegung in die Nähe der nationalistischen Rechten. Schließlich muss man auch zur Kenntnis nehmen, dass sich die verallgemeinerte Anti-Toleranz in der gesellschaftlichen Praxis konkretisiert, und zwar nicht zuletzt in Hassverbrechen an gesellschaftlichen Minderheiten. In Kolumbien wurden 2018 aus der LGBT-Community 109 Menschen ermordet, 2017 waren es 110. Zwischen Januar 2017 und Juni 2019 hatte Brasilien 803 Morde an LGBT-Personen zu verzeichnen, Mexiko 402 und Honduras 164; Bolivien unter Regierung Evo Morales' hingegen nur 8 (Casa Editorial El Tiempo 2019). Ein anderer Punkt sind die sozio-ökonomischen Gründe für das Zerbrennen von Familien oder die Unmöglichkeit, ein Kind auszutragen. Sozialdemokratische Regierungen und Akteure der Formation WERTE legen den Akzent der Familienpolitik auf die soziale Grundsicherung von Familien (wie die *Bolsa Familia* in Brasilien) als Voraussetzung

für die Lösung aller anderen Probleme. Bei den Experten der Formationen GESETZ und insbesondere MANAGEMENT findet man dagegen Indizien im Überfluss dafür, dass »Familie« vor allem ein Kampfbegriff ist für deren sozialmoralische Propaganda.

8.10.1 Konservative Fortschrittlichkeit

Diese knappe Zuspitzung der Problematik kann allerdings nicht darauf hinauslaufen, eine klare Trennung zwischen den Formationen MANAGEMENT und GESETZ auf der einen Seite und WERTE auf der anderen Seite vorzunehmen, wie dies in anderen Zusammenhängen möglich war. Eine klare Demarkationslinie kann man allenfalls im Punkt Toleranz ziehen.

Nicht möglich ist hingegen, für alle konkreten Probleme aus dem Themenkreis »Familie« bei WERTE-Akteuren eine diametral gegensätzliche Meinung zur religiösen Rechten anzunehmen. Organisationen, die eine dezidiert gerechtigkeitsorientierte Sozial- und Gerechtigkeitsarbeit machen, können sich beispielsweise beim Thema Schwangerschaftsabbruch strikt gegen eine Fristenlösung positionieren oder der Ehe zwischen Homosexuellen kritisch gegenüberstehen. Eine individualistische Extremposition wie die von »mein Bauch gehört mir« wird man in der Formation nicht finden. Auch in der Frage der Exklusivität der Kleinfamilie als einzige legitime Form der Partnerschaft können die Akteure durchaus konservative Positionen vertreten. Allerdings habe ich keine einzige der WERTE-Organisationen gefunden, die das Thema »Familie« in seiner konservativen Lesart, die »Gender-Ideologie« oder die anderen sozialmoralischen Fragestellungen auf ihrer Agenda hätten. Wenn sozialmoralische Angelegenheiten wie etwa Schwangerschaftsabbruch zur Sprache kommen, dann aus der Perspektive der Ermöglichung intakter Familien durch die Sicherung ihrer sozioökonomischen Grundlagen. Ein weiterer wichtiger Unterschied zur Mobilisierung von rechts ist, dass die Probleme sachlich und ethisch diskutiert werden, ohne aber religiöse Absolutheitsansprüche ins Spiel zu bringen. Dabei kommen auch internationale Normen als Orientierungshilfen zum Zuge.

Aus der Perspektive der Formation WERTE sind Fragen, die im weitesten Sinne mit dem Konzept »Familie« und mit konkreten Familien zusammenhängen, Angelegenheiten der (christlichen) Sozialethik und der Sozialarbeit. In der öffentlichen Auseinandersetzung um sozialmoralische Themen wird »Familie« hingegen von der religiösen Rechten zum religiösen Kampfbegriff stilisiert.

8.10.2 Familie

»Gender-Ideologie« und »Familie« fungieren als ein Begriffspaar, das die negativen und die positiven Ziele der Bewegung für sozialmoralische Wiederaufrüstung assoziiert; das heißt, vage Vorstellungsgelände evoziert, nicht aber klare Zieldefinition vorgibt. Unter der lockeren Assoziation kann man in den Kampagnen verschiedenste Themen von der bürgerlichen Kleinfamilie über LGBT-Personen und gleichgeschlechtliche Ehe bis hin zum Schwangerschaftsabbruch adressieren und nach Bedarf – je nach aktuellen Gesetzesvorhaben, Wahlen oder Debattenkonjunkturen – verschieden kombinieren und gewichten.

Um das Jahr 2016 herum haben sich, in verschiedenen Ländern zum Teil durch Koordination Bewegungen herausgebildet, die sogar internationale Organisationen hervorgebracht haben. In Mexiko wirkte auf nationaler Ebene und international vernetzt die Frente Nacional por la Familia (Nationale Front für die Familie, FNF) auf katholischer Basis, aber mit protestantischen Partnern. In Peru bildete sich 2016 die bekannte und weit vernetzte Organisation Con mis Hijos no te Metas (CMHNTM, Finger weg von meinen Kindern) heraus.¹⁵⁸ Aus dem Engagement der mexikanischen MANAGEMENT-Organisation Calacoaya entstand 2017 der Iberoamerikanische Kongress für Leben und Familie (Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia). Ähnlich wie die Protagonisten der Kampagne in Kolumbien bedienen sich auch diese Bewegungen einer kombinierten Kritik an Bildungspolitik und Gender-Diversität und/oder dem Schwangerschaftsabbruch als Mobilisierungstrigger, um die angezeigten Missstände dann als einen Angriff auf die von Gott gewollte bürgerliche Familie zu interpretieren.

Die modern stilisierte und auf junge Familien ausgerichtete Frente Nacional por la Familia (FNF) hat sich als Reaktion auf eine Initiative des Präsidenten Peña Nieto gegen Homophobie und für Anerkennung geschlechtlicher Diversität an Schulen entwickelt. Nach ersten Demonstrationen war in nicht einmal einem halben Jahr eine Organisation entstanden, die mit anderen besorgten Elterngruppen in El Salvador, Brasilien, Chile, Peru und Spanien vernetzt war. Politisch steht die Gruppierung dem PAN und dem PES nahe, also rechts im Spektrum.

Der Hauptpastor des Centro Cristiano Calacoaya (CCC), Gilberto Rocha Margáin, hat in Mexiko im selben Jahr zusammen mit dem Journalisten Aaron Lara aus der von ihnen gegründeten Bürgerinitiative für das Leben und die Familie (Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia)¹⁵⁹ durch die Konvokation einer internationalen Versammlung im Februar 2017 den Iberoamerikanischen Kongress für das Leben und die Familie (Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia, CIPVF) aus dem Boden gestampft. Delegierte von ähnlichen Bewegungen aus 17 lateinamerikanischen Ländern trafen sich seither jedes Jahr im Februar zu einer weiteren Veranstaltung.¹⁶⁰ Von besonderer Bedeutung ist, dass Rocha als Sprecher einer Koalition der Erziehung und Kultur für die Demokratie« (Coalición Educativa y Cultural por la Democracia) – also einer zivilgesellschaftlichen und nicht religiösen Vereinigung – an der 48. Sitzungsperiode (2019) der Organisation Amerikanischer Staaten teilnehmen und Einfluss im Sinne des Iberoamerikanischen Kongresses ausüben konnte. Die aufwändig organisierten Tagungen des Iberoamerikanischen Kongresses finden in luxuriösen Hotels statt, und für die Teilnahme wird selbst von den Mitgliedern eine Teilnahmegebühr verlangt. Es darf allerdings bezweifelt werden, dass diese Finanzquelle die Kosten deckt. Das wirft die Frage nach der Finanzierung der potenten Bewegungen auf, für deren Klärung eine eigene investigative Arbeit notwendig wäre.

158 Zur Bewegung »Pro Vida« im politischen Kontext Costa Ricas, vgl. Fuentes Belgrave 2019.

159 <https://www.facebook.com/pages/category/Community/Iniciativa-Ciudadana-Por-La-Vida-Y-La-Familia-587061711472996/> (Zugegriffen 23.08.2019).

160 <http://congresoiberoamericanoportalvidaylafamilia.org/> (Zugegriffen 23.08.2019); zum Hintergrund <https://transnacionalesdelafe.com/la-alianza-internacional-de-conservadores-2019-08-12> (Zugegriffen 23.08.2019).

In Peru hat sich die rabiät auftretende Bewegung *Con mis Hijos no te Metas* (Finger weg von meinen Kindern, CMHNTM)¹⁶¹ ebenfalls aus Protest gegen eine liberale, Diversität anerkennende Schulpolitik gebildet. Die Organisation gibt zwar an, nicht religiös zu sein, wird aber von konservativen Protestanten dominiert und als solches auf dem Kontinent von anderen Protestanten und Wissenschaftlern auch wahrgenommen. Die Website ist komplett auf Kundgebungen gegen die Regierungspolitik ausgerichtet, der unterstellt wird, Familien zu gefährden, die »Gender-Ideologie« aufzuzwingen und damit »unsere fundamentalen Freiheiten zu verletzen«.¹⁶² Auch CMHNTM ist kontinentweit vernetzt. Ein starker Mann in der Organisation ist der junge Politologe Christian Rosas, der auch im Congreso Iberoamericano höhere Weihen innehat. CMHNTM wurde angeblich 2016 mit einer *Deklaration von Lima* ins Leben gerufen, die der *Manhattan Declaration* (siehe 3.4.3.2 Kritische Kooperation mit dem Staat) nachempfunden sein soll. Diese Deklaration scheint aber von der Organisation sorgfältig versteckt zu werden, denn weder auf der Website noch in Facebook ist sie zu finden. Stattdessen enthält die Facebook-Seite eine ganze Reihe lobende Erwähnungen von Jair Bolsonaro. Obwohl stark auftretend und immer wieder einmal eine Kundgebung organisierend, ist doch die Repräsentativität der Organisation für den peruanischen Protestantismus höchst zweifelhaft. Der große und repräsentative peruanische Kirchenrat (Concilio Nacional Evangélico del Perú, CONEP) hat sich hinter die Politik des Erziehungsministeriums gestellt und ganz im Gegensatz zu CMHNTM betont, dass Schüler »Toleranz, Dialogbereitschaft und Vorurteilslosigkeit« lernen sollten und dass die »ungleichen und diskriminierenden Beziehungen, die die peruanische Gesellschaft kennzeichnen« überwunden werden müssen (Redacción Gestión 2017).

Was zeichnet die Argumentation der genannten Organisationen aus? Die Frente Nacional por la Familia (FNF) hat einen Katalog aufgestellt, der sich für die Beantwortung dieser Frage als praktisch erweist.¹⁶³ Die FNF verteidigt demnach drei Säulen Mexikos: das Leben, die Familie und die Freiheiten. Dabei werden die folgenden Schwerpunkte gesetzt. 1) Die Eltern sollten die Freiheit haben, ihre Kinder zu erziehen, ohne dass der Staat eine »ideologische Erziehung« (*educación ideológica*) aufzwingt. 2) FNF feiert und respektiert »das Leben« (was gegen den Schwangerschaftsabbruch formuliert ist). 3) Die Ehe sei ganz eindeutig zwischen Mann und Frau gestiftet. 4) Es werden bürgerschaftliche Rechte für die »Familie« gefordert; das heißt, dass die Familie das Recht und die Pflicht habe, sich öffentlich zu engagieren, um Gesetzesvorhaben voranzubringen, die das Leben, die Familie und die Freiheiten schützen. 5) Schließlich werden die folgenden fundamentalen Freiheiten verteidigt: Gewissensfreiheit, Religi-

161 Die offiziellen Kanäle der CMHNTM sind eine mittlerweile veraltete Website (Copyright zwar von 2021; die letzte Nachricht allerdings von 2018): <https://conmishijosnotemetas.pe> (Zugegriffen 23.08.2019, aktuell 02.01.2021); eine Facebook-Seite: <https://www.facebook.com/ConMisHijosNoTeMetasOficial/> (Zugegriffen 23.08.2019); und verschiedene YouTube-Auftritte wie z.B. auf Youtube: https://www.youtube.com/watch?time_continue=2&v=mXx-bzV9Zt8 (Zugegriffen 23.08.2019). Kritische Analysen bei Barrera Rivera 2017; J. Castro 2019.

162 Auf der offiziellen CMHNTM-Website. Das Argumentationsmuster, bürgerliche Rechte auf Kosten von anderen für sich selbst zu fordern, werden wir noch diskutieren.

163 <http://frentenacional.mx/> (Zugegriffen 04.08.2019).

onsfreiheit, Meinungsfreiheit, Organisationsfreiheit und die Freiheit der Eltern, ihre Kinder zu erziehen.

Dieser programmatische Katalog sei hier kurz kommentiert. Ad 1) Mit ideologischer Erziehung ist »Gender-Ideologie« gemeint sowie eine Gesetzgebung, die etwa eine Erziehung zur Diskriminierung bestimmter Gruppen verbietet. Wenn für Eltern diese gesetzliche Richtlinie nicht gelten soll, so *können* gewisse Eltern ableiten, dass sie ihre eigenen Kinder sehr wohl zur Diskriminierung von geschlechtlichen, kulturellen oder ethnischen Gruppen erziehen können – Homophobie oder Rassenhass als Familientradition. Ad 2) »Das Leben« ist so allgemein gefasst, dass jeder Gegenposition gegen die eigene Meinung die Billigung des Todes von Menschen unterstellt werden kann. Ad 3) Diese Position lässt keine Alternative zur bürgerlichen Kleinfamilie. Ad 4) Unter den Bedingungen Mexikos ist dies ein Versuch, die Laizität des Staates und seiner Prozesse der Entscheidungsfindung zu unterlaufen. Da die Interessen »der Familie« vertreten werden müssen und das nicht vom Staat, sondern offensichtlich von »der Familie« selbst verlangt wird, entsteht Bedarf nach einer repräsentierenden Organisation – unausgesprochen, aber klar: die religiösen Führer der FNE. Ad 5) Hier stellt sich schlicht die Frage, ob diese Freiheiten auch für kulturelle Minderheiten, also beispielsweise für Homosexuelle, gelten oder ob nicht-religiöse gesellschaftliche Gruppen aufgrund eines politisch relevanten göttlichen Gesetzes diese Freiheiten nicht verdienen. Verdienen sie diese nicht, würde das göttliche Gesetz die Diskriminierung sogar nahelegen.

Eine solche Schlussfolgerung legt eine Argumentationsfigur nahe, die Christian Rosas von Finger weg von meinen Kindern (CMHNTM) gegen ein staatliches Verbot von Hasspredigten gegen Homosexuelle 2018 öffentlich ins Feld führt.

»Die Gesetze, die besagen, man solle nicht wegen der sexuellen Orientierung und der Gender-Identität diskriminieren, zielen letztlich darauf, dass es einem Pastoren verboten ist vorzulesen, was [in der Schrift] geschrieben steht.« (Zit. bei J. Castro 2019)

Damit sind aus der Sicht des Hasspredigers die Gesetze vermutlich nichtig, denn das Wort Gottes ist absolut und setzt im Zweifel Gesetze außer Kraft. Manchmal kann Gott dafür auch einen religiösen Politiker gebrauchen. Der ehemalige peruanische Parlamentspräsident Luis Galarreta, dem Opus Dei und CMHNTM nahe stehend, hat sich damit gebrüstet, in seiner damaligen Funktion viele Gender-Gesetze ausgebremst zu haben, weil Gott in dieser Funktion einen Christen hätte haben wollen (J. Castro 2019). Gott werde sich etwas dabei gedacht haben, denkt Galarreta. Und genau dies ist das Problem mit den fundamentalistischen Akteuren: Sie sehen sich durch eine höhere Macht ermächtigt zu tun, was immer ihnen der Wille jener Macht zu diktieren scheint – etwa eine »falsche« sexuelle Orientierung mit religiösen Mitteln »auszutreiben«.

8.10.3 »Therapien«

Im lateinamerikanischen (und US-amerikanischen) Protestantismus sind »geistliche« Therapien für »krankhafte« Einstellungen wie die Homosexualität verbreitet. Damit befinden sich die Akteure im Einklang mit der frühen Psychiatrie am Ende des 19. Jahr-

hundreds¹⁶⁴ und recht nahe bei den Nationalsozialisten. Heute ist die Homosexualität aus den Listen der Weltgesundheitsorganisation verschwunden. Vor allem aber hat das Komitee gegen die Folter der UNO 2015 die »Therapien« gegen Homosexualität als Folter klassifiziert. Wir gewärtigen also einen weiteren Fall, in dem Praktiken der religiösen Rechten im Widerspruch zu internationalem Recht stehen. In Brasilien und Ecuador sind diese »Therapien« von früheren Regierungen verboten worden; was nicht heißt, dass sie nicht praktiziert werden. Zwischen 2017 und 2019 hat die peruanische NGO *It gets better* (Es wird besser) 65 homosexuellen Therapieopfern psychologischen Beistand geleistet. In Ecuador sind 50 Fälle von Zwangsinternierung von LGBT-Personen bekannt geworden. In Mexiko arbeiten Abgeordnete mit Zustimmung des Präsidenten López Obrador an einem Gesetzentwurf, der die Praxis verbieten soll, und Evangelikale gehen gegen das Verbot an (Redacción El Proceso 2018; Goytizolo und Torres 2019). Währenddessen treiben transnationale Organisationen wie Exodus Latinoamerica ihr Unwesen, die unter anderem in Kooperation mit religiösen Organisationen »Ex-Homosexuelle« auf praktizierende Homosexuelle ansetzt, um sie durch Hervorrufen von Schuldgefühlen zu »Therapien« zu bewegen.¹⁶⁵

8.10.3.1 Fälle

Im Rahmen der pan-lateinamerikanischen Reportageserie über die *Transnacionales des Glaubens* (Transnacionales de la Fe) wurde eine Reportage über diese Therapien mit Video-Interviews vorgelegt (Goytizolo und Torres 2019, dort mit Videos). Die im Folgenden genannten Fälle entstammen dieser Reportage. Die Reporter haben Zeugnisse aus Peru, Mexiko und Ecuador zusammengetragen. Aus meiner eigenen Erfahrung kann ich sagen, dass anlässlich des Feststellens von Homosexualität bei Mitgliedern der Pfingstbewegung und der Neopfungstbewegung durchaus Exorzismen vorgenommen werden. Bei diesen Prozeduren wird erheblicher Druck auf die »Patienten« ausgeübt, so dass psychischer Schaden nicht ausgeschlossen werden kann. In der Reportage ist auch von Selbstmordfällen als extremer Konsequenz einer solchen Behandlung die Rede. Die Facette der Behandlungsmöglichkeiten ist allerdings breit und reicht von Exorzismus bis Bachblüten.

Ein Fall von Exorzismus an einer Transgender-Person wird berichtet aus Lima, bewerkstelligt durch das Movimiento Misionero Mundial (Weltweite Missionsbewegung). Die Behandelnden haben der betroffenen Person und ihren Eltern eingeredet, die Person sei von einem Dämon besessen, und haben den Dämon mit den gängigen, psychisch gewaltsamen Methoden des Exorzismus auszutreiben versucht. Das hat allerdings nur dazu geführt, dass die Eltern sich hasserfüllt gegen den Adoleszenten gewendet und ihn selbst bei Nachbarn denunziert haben. In der Folge hat der Betroffene in seiner Verzweiflung einen Selbstmordversuch unternommen. Wenn man nun meint, man könne

164 Das ist nicht verwunderlich und nicht einmal weit zurück, wenn man bedenkt, dass die »Hermeneutik«, mit der sie die Bibel zerfleddern, auf Überlegungen von Sir Francis Bacon zurückgeht.

165 Exodus Latinoamerica: www.congresosexodus.org/ (Zugegriffen 23.08.2019) ; <http://exoduslatinoamerica.com/eventos/5a-jornada-de-restauracion-integral-sexual-caminos-de-sanidad-y-consuelo> /20-seminario-de-restauracion-integral-sexual-campeche-mexico/ (Zugegriffen 23.08.2019) ; <http://exoduslatinoamerica.com/eventos/5a-jornada-de-restauracion-integral-sexual-caminos-de-sanidad-y-consuelo/> (Zugegriffen 23.08.2019).

als Beobachter von außen diesen Hergang als Argument gegen die Exorzisten verwenden, ist man über den Grad der Selbstimmunisierung der religiösen Akteure gegen Kritik noch schlecht informiert. Der Selbstmordversuch wird nach üblicher Lesart schlicht als ein Beweis genommen, dass der Dämon noch am Platz ist und dass weiter ausgetrieben werden muss; oder dass vielleicht nun sieben Dämonen statt einem die Person umtreiben.

Ein anderer instruktiver Fall ist das Heim zur geistlichen und körperlichen Wiederherstellung von Prostituierten, Lesben, Gays, Trans- und Bisexuellen (*Hogar de Restauración Espiritual y Física de Prostitutas, Lesbianas, Gay, Transexuales y Bisexuales*) der Organisation *Aposento Alto* (Obergemach [nach Apostelgeschichte 2]) in Lima.¹⁶⁶ Der Chef des Heims ist der umtriebige Pastor Nicanor Alberto Santana Leiva, der auch eine eigene politische Partei gegründet hat: *Perú Nación Poderosa* (PNP, Peru mächtige Nation). Als Pastor musste er allerdings 2018 wegen einer erzwungenen sexuellen Beziehung zu einer Minderjährigen seiner Organisation zurücktreten. Im Zuge der oben erwähnten journalistischen Recherche gab sich eine investigative Journalistin als lesbisch aus und bekam auf die Frage, warum das so sei, folgende Antwort.

»So etwas liegt an unseren Vorfahren. Was haben die wohl getan? Haben sie vielleicht jemanden getötet? [...] Es kommt wie in einer Verkettung nun auf dich herab.« (Goytizolo und Torres 2019)

Hinter dieser Diagnose steckt die so genannte Theorie der Verwurzelung. Damit kann man einen Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen herstellen, der vollkommen außerhalb der Zuständigkeit des Opfers liegt. Die Doktrin besagt, dass irgendeine Übeltat von Verwandten vor Generationen bewirkt, dass ein Dämon in die Vererbungskette eingedrungen und gegenwärtig in der betroffenen Person haust. Das kann nur ein erfahrener Exorzist mithilfe des »Blutes Jesu« beseitigen! Der Job ist also gesichert.

8.10.3.2 Argumente

Ein typisches Argument von Seiten der religiösen Rechten findet sich einer Stellungnahme in Mexiko. Der gewählte Präsident López Obrador hatte angekündigt, »Therapien« an Homosexuellen zu verbieten. Die Bürgerinitiative für das Leben und die Familie (*Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia*) antwortete wie folgt.

Das Verbot von Reorientierungsprogrammen gehe gegen Vorhaben der Orientierung von Sexualität vor, »so als sei jede Art von Belehrung schädlich, sei es die der Eltern oder die auf spiritueller Erfahrung beruhende« (Redacción *El Proceso* 2018). Die »spirituelle Erfahrung« wird also als eine staatlicherseits zu schützende Quelle von Wissen über soziale und biologische Sachverhalte postuliert. Das entscheidende Argument gründet sich allerdings nicht auf eine religiöse Figur, sondern darauf, dass die geplante Gesetzgebung »eine Verletzung verschiedener Verfassungsartikel und international verpflichtender Menschenrechtsnormen« sei (Redacción *El Proceso* 2018). Während die

166 <https://www.facebook.com/ElAposentoAltoCentral> (Zugegriffen 23.08.2019); zum folgenden auch: <https://peru21.pe/lima/alberto-santana-renuncio-iglesia-aposento-alto-nndc-428751> (Zugegriffen 23.08.2019) und <https://larepublica.pe/politica/1141012-decreto-de-velasco-confirma-que-terrenos-on-de-alianza-lima/> (Zugegriffen 23.08.2019).

religiösen Akteure hier die laizistische Verfassung gegen den Staat anmahnen, wird der Staat des Übergriffs beschuldigt: Die Gesetzesinitiativen ließen »einen Angriff auf religiöse Bekenntnisse erkennen, welche auch immer, und verletzen die Religionsfreiheit sogar mit der Bedrohung der Inhaftierung« (Redacción El Proceso 2018). Die Regelung einer sozialen, die Sexualität betreffenden Praxis wird somit zum religiösen Gegenstand, weil durch die Regelung religiöse Selbstbestimmungspostulate verletzt werden. Und schließlich richteten sich die Vorhaben gegen die »Mehrheit der mexikanischen Gesellschaft, die gläubig sei und ihre Kinder liebe« (wodurch die katholische Bevölkerung kooptiert wird und der Regierung Hass auf Kinder unterstellt wird) und intendiere dazu, »nicht nur den Staat, sondern auch die Gesellschaft laizistisch zu machen« (Redacción El Proceso 2018). Durch immer weitere Kreise der Kooptation wird hier die religiös begründete Position als allgemeinverbindlich postuliert und der demokratischen Institution das Recht auf Gesellschaftspolitik aberkannt.

8.10.4 Diskriminierungsgesetze

In Guatemala ist mit starkem Einsatz aus den Formationen GESETZ und MANAGEMENT 2017 der Gesetzentwurf 5272 eingebracht worden, der eine ausführliche Debatte nach sich gezogen hat. Der Gesetzentwurf gibt ziemlich genau Auskunft über die Ziele der religiösen Rechten. Mit diesem Gesetz wäre so ziemlich alles erreicht, was auf der Agenda der Gegner der »Gender-Ideologie« steht: ein Gesetz zur zielführenden Implementierung von Diskriminierung also. Es steht in einer derartigen Spannung zur Menschenrechtserklärung, dass es eine Eilaktion von Amnesty International veranlasst hat.¹⁶⁷

Neben einem weitreichenden Verbot des Schwangerschaftsabbruchs erkennt der Gesetzentwurf nur noch die bürgerliche Kleinfamilie als gesetzlich geschützte Form der Partnerschaft an. Die faktische Partnerschaft wird verboten (Art. 17). Das Gesetz verbietet gleichgeschlechtliche Ehen ausdrücklich (Art. 16). Schließlich verbietet es den Schulen, im Sexualkundeunterricht anderes als heterosexuelles Verhalten zu behandeln. Die Sexualerziehung durch das Elternhaus wird dagegen gestärkt. Der Artikel 19 stellt fest, dass niemand gesetzlich belangt werden könne, wenn er oder sie »die sexuelle Diversität oder die Gender-Ideologie nicht als normal anerkennen«. Der Begriff »Gender-Ideologie« wird zwar verwendet, aber nirgendwo definiert. Alles in allem steht der Gesetzentwurf im Widerspruch zu Verfassung. Deren Artikel 46 stellt in Angelegenheiten der Menschenrechte den Vorrang der von Guatemala ratifizierten Abkommen internationalen Rechts vor nationalem Recht fest.

Über diese juristische Problematik hinaus sind die sozialen Effekte einer solchen Gesetzgebung von Interesse. Durch die exklusive Anerkennung der bürgerlichen Kleinfamilie – so sehen es Gegner des Gesetzes – werden beispielsweise Alleinerziehende oder nahe Verwandte als Erziehende nicht mehr geschützt. Das Verbot der faktischen Partnerschaft diskriminiert einen großen Teil der urbanen Unterschicht, bei der diese

167 https://www.amnesty.de/sites/default/files/2018-10/163_2018_DE_Guatemala.pdf (Zugegriffen 12.11.2020). Zum Schwangerschaftsabbruch siehe 8.10.5. Siehe auch Alvarez 2018; Arrega 2019; Quintela Babio 2018; Salazar Argueta 2018.

Form der Verbindung weit verbreitet ist und für die die Formalitäten der Eheschließung häufig eine starke finanzielle Belastung darstellen. Das Verbot der gleichgeschlechtlichen Ehe unterstreicht die ohnehin verbreitete Diskriminierung von homosexuellen Menschen. Dass in der Schule nur Heterosexualität als normal behandelt werden darf, verletzt darüber hinaus den Gleichheitsgrundsatz der Verfassung. Die Stärkung der Eltern in Sachen Sexualerziehung übersieht verschiedene, weit verbreitete Probleme. In der Unterschicht sind sehr viele Paare selbst noch sehr jung und haben keine hinreichende Sexualaufklärung genossen; zudem ist die Arbeitsbelastung derartig hoch, dass kaum Zeit für kulturelle Aktivitäten wie Sexualaufklärung bleibt. Schließlich ist es ein trauriger Fakt, dass in Guatemala wie in anderen Ländern Lateinamerikas auch ein großer Anteil aller Schwangerschaften Minderjähriger durch Väter oder nahe Verwandte verursacht wird.

Häusliche Gewalt spielt ohnehin in der gesamten Positionierung der frommen Freunde »der Familie« so gut wie keine Rolle. Man kann das als Indiz dafür auffassen, dass »die Familie« ein idealisierter semantischer Operator ist: ein Wort, das Assoziationen weckt und gut verwendbar ist für die Mobilisierung von Anhängern; es gehört also in Anführungszeichen. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Begriff »Gender-Ideologie«. Er wird bewusst nicht definiert und funktioniert so als Joker für alles, was der religiösen Rechten noch einfallen könnte. Damit aber Diffamierungen und Diskriminierung nicht – wie in internationalen Abkommen vorgesehen – gesetzlich geahndet werden können, soll das Gesetz 5272 all jene schützen, die ein Verhalten gemäß einem nicht-definierten Begriff – also virtuell jedes beliebige Verhalten – als anormal, pervers oder, oder, oder bezeichnen. Das ist geradezu eine Aufforderung zur Diskriminierung.

8.10.5 Schwangerschaftsabbruch

Der Schwangerschaftsabbruch ist ein weit heikleres Thema als die Debatte über Familie oder sexuelle Orientierung, da das mögliche Leben oder Sterben des Fötus sowie das Leben oder Sterben der Mutter ins Spiel kommen. Schon deshalb irritiert es, wie stereotyp die religiöse Rechte mit dem Thema verfährt. »Leben« bedeutet hier im Falle des Gesetzes 5272 in Guatemala das Todesrisiko der Mutter; und die Vertreter anderer Positionen werden durch die polarisierende Sprache so behandelt, als verträten sie ausnahmslos die Position »Mein Bauch gehört mir«.

Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) und der UN-Menschenrechtsausschuss (CCPR) verweisen auf den kausalen Zusammenhang zwischen Müttersterblichkeit und Gesetzen, die Schwangerschaftsabbrüche einschränken oder kriminalisieren. Die WHO hat erklärt, dass Einschränkungen des Zugangs zu legalen Schwangerschaftsabbrüchen den Bedarf an Schwangerschaftsabbrüchen nicht verringern; sie erhöhen vielmehr die Zahl von Frauen, die einen illegalen und unsicheren Schwangerschaftsabbruch vornehmen lassen. Dieser Zusammenhang führt zu einer steigenden Invaliditäts- und Sterblichkeitsrate und vertieft die soziale Ungleichheit. Wer genügend Geld hat, reist ins Ausland zu einer Abtreibungsklinik oder kann ohne Probleme ein weiteres Kind versorgen; wer nicht, muss entweder auf Gedeih und Verderb austragen oder geht zum illegal praktizierenden Engelmacher.

Kasten 8.1: Schwangerschaftsabbruch in Lateinamerika.¹⁶⁸

- Auf Nachfrage, variierende Fristen: Uruguay, French Guyana, Guyana, Mexiko-Stadt
- Aus gesundheitlichen Gründen: Argentinien, Bolivien, Peru, Ecuador, Kolumbien, Costa Rica
- Lebensgefahr der Mutter: Chile, Brasilien, Venezuela, Paraguay, Guatemala, Mexiko
- Gänzlich verboten: Surinam, Nicaragua, Honduras, El Salvador

Die unterschiedlichen staatlichen Regelungen des Schwangerschaftsabbruchs in Lateinamerika sind nicht frei von Einflüssen religiöser Akteure. Das harte Verbot jeglichen Abbruchs in Nicaragua ist 2006 beispielsweise durch einen Versuch des Präsidenten Daniel Ortega zustande gekommen, die katholische Bischofskonferenz zu kooptieren. Die aktuellen Pläne für eine Verschärfung des Verbotes in Brasilien gehen auf die zuständige Ministerin selbst und die *Bancada Evangélica* zurück.¹⁶⁹ Die Unterschiede zeigen aber auch, dass je nach länderspezifischen Besonderheiten, wie etwa dem Grad an Laizität, mit dem komplexen Problem auf differenzierte Weise verfahren wird.

In der Bevölkerung herrscht eine Tendenz vor, die Abtreibung skeptisch zu sehen, aber Sonderfälle wie etwa Vergewaltigung als Ursache einer Schwangerschaft zu berücksichtigen. Daten aus Brasilien zeigen, dass Katholiken und Protestanten in etwa gleichauf liegen bei der Berücksichtigung von Sonderfällen (ca. 47 % dafür) und die religiös Ungebundenen etwas höher (57 %). Strikt gegen die Abtreibung sind ca. 40 % der Katholiken und 47 % der Protestanten. Und eine generelle Erlaubnis befürwortet bei den Religiösen nur eine Minderheit von unter 10 %, und selbst bei den Ungebundenen sind nur 17 % dafür (Bohn 2004, 314). Eine Umfrage beim Marsch für Jesus 2017 in São Paulo (Janaina Garcia 2018; Solano, Ortellado und Moretto 2017a) zeigt, dass von den dort marschierenden jungen konservativen Christen 61 % die Abtreibung immer als einen Fehler ansehen. Das heißt aber auch, dass 39 % dies nicht tun. In Mexiko, so haben wir gesehen, wollen 28 % der Christen Schwangerschaftsabbrüche nicht gesetzlich verfolgt sehen.¹⁷⁰ Auch diese Beobachtungen bestätigen, was eigentlich auf der Hand liegt: Das Problem wird von den meisten Menschen differenziert gesehen.

Viele religiöse Aktivisten der harten Linie wie die oben genannten Organisationen differenzieren nicht. Sie polarisieren das Problem vielmehr zwischen einer religiösen Haltung »für das Leben«, mit der sie sich selbst apostrophieren, und einer radikalen Position vom Typ »Mein Bauch gehört mir« (*Es mi cuerpo, yo decido*), die sie allen Differenzierungswilligen unterstellen. So operiert etwa die Berichterstattung der *Misión Carismática Internacional*, Kolumbien, über die Zurückweisung einer liberalen Novelle des Abtreibungsgesetzes in Argentinien im Sommer 2018 (B. Rojas 2018). Ein »übelwollender Feminismus« habe versucht, die berechnete Forderung nach den Frauenrechten

168 Center for Reproductive Rights o.J.

169 https://www.huffpostbrasil.com/2018/12/11/ministra-dos-direitos-humanos-quer-aprovar-estatuto-do-nascimento_a_23615406/?utm_hp_ref=br-bancada-evangelica (Zugegriffen 24.08.2019). Siehe auch Guimarães und Cernov 2019.

170 Die Frage lautete: »Die Abtreibung soll gesetzlich nicht verfolgt und bestraft werden.«

mit den eigenen libertinistischen und anarchistischen Zielen – einer Fristenregelung nämlich – zu kooptieren. Dagegen habe nur intensives Gebet kombiniert mit Massenmobilisierung geholfen – und tatsächlich Erfolg gehabt. Problemlösungen werden allerdings nicht thematisiert. Religiöse Aktivisten »Pro Vida« unterstützen eher Gesetzentwürfe wie den bereits angesprochenen 5272 in Guatemala, der auch im Blick auf Schwangerschaftsunterbrechung sehr enge Grenzen zieht. Bei Vergewaltigung soll der Abbruch verboten sein, und selbst bei einer Fehlgeburt aus (unterstellter) Nachlässigkeit droht Gefängnisstrafe. Nach Einschätzung von Amnesty International¹⁷¹ gefährdet das Gesetz Gesundheit und Leben von Frauen und Mädchen, weil ihnen in der Konsequenz lebensrettende Gesundheitsversorgung nicht zuteilwird. Durch derartige Gesetzgebung werden Probleme wie Fehlgeburten oder Tod der Mütter nicht beseitigt. Lediglich der *Schein* einer klaren Ordnung wird beschworen.

In der Tat wird die Debatte bestimmt von Großkundgebungen mit markigen Reden und Vorschlägen pauschaler »Lösungen«. Weder bei der Feldforschung in Lateinamerika noch im Internet kann man eine ungefähre Anzahl von religiösen Organisationen recherchieren, die Schwangere in Not unterstützen – wobei man bei der öffentlichen Besorgtheit der Protestbewegungen doch vermuten könnte, dass viele solche Initiativen gerade auch bei Protestanten existieren. Den großen Protestbewegungen »Pro Vida« und »Familie« geht es offensichtlich um die Mobilisierung für Ziele, die jenseits dieser Themen liegen – am ehesten wohl um ein paternalistisches und theokratisches *Rollback* der modernen Gesellschaften.

Das heißt allerdings nicht, dass es nicht auch Bemühungen von Kirchen gibt, Schwangeren in Not beizustehen. In der mexikanischen Katholischen Kirche sind entsprechende Strukturen im Aufbau (Interview mit Ariel Corpus). In Guatemala ist schon seit 1995 die Organisation Sí a la Vida (Ja zum Leben) mit katholischem Hintergrund tätig.¹⁷² Da der Abbruch nie die Lösung sei, bietet die Organisation Frauen in Schwierigkeiten Beratung und tätige Hilfe an, letztere in ihrem Centro de Ayuda para la Mujer (Hilfszentrum für die Frau), in der Casa María Guadalupe (Haus Maria Guadalupe).¹⁷³ Diese Unterstützung schließt pränatale Medizin und Geburtshilfe ebenso ein wie Kleidung und Lebensmittel und sogar die temporäre Unterbringung in einem Wohnheim sowie Fortbildungen. Bei protestantischen Pro Vida-Anhängern (MAN und GES) konnte ich nichts dergleichen finden, was jedoch nicht ausschließt, dass es auch dort Initiativen gibt.

Von den Kritikern der Abtreibungsgegner wird immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass die Gegner des Schwangerschaftsabbruchs nie die sozialen Lagen von Armut und Gewalt thematisieren, die in vielen Fällen ursächlich für den Wunsch nach Abtreibung sind. An diesem Punkt scheint sich eine Annäherung anzubahnen, wenn auch nur punktuell und keineswegs in der Mobilisierungsindustrie für »Leben« und »Familie«. In Bolivien – mit nur schwachen Organisationen des Typs MANAGEMENT – hat im März 2019 (also noch vor dem rechtsextremen Putsch) die Plattform für Leben und

171 https://www.amnesty.de/sites/default/files/2018-10/163_2018_DE_Guatemala.pdf (Zugegriffen 12.11.2020).

172 <http://sialavidaguatemala.org/> (Zugegriffen 24.08.2019).

173 <http://sialavidaguatemala.org/asi-es-como-ayudamos/> (Zugegriffen 24.08.2019).

Familie (Plataforma por la Vida y la Familia) zu einer Versammlung von Leitern katholischer, protestantischer, indigener, studentischer und sogar nachbarschaftlicher Organisationen eingeladen. Als Resultat eines sachorientierten Gesprächs zwischen diesen unterschiedlichen Akteuren brachte die Erklärung soziale, politische und ökonomische Bedingungen für Problemlagen zur Sprache und stelle die Forderung an den Staat, um Abtreibung vorzubeugen, eine hinreichende »Lebensqualität der am meisten verletzbarsten Gruppen« Boliviens insbesondere zu garantieren (Vargas 2019). Es fragt sich, ob dies ein Anfang ist oder ein Tropfen auf den heißen Stein der neoliberalen Interessen hinter den großen Mobilisierungsakteuren. Die aktuelle, sich selbst verweigende Interimsregierung mit einer kompromisslos rechten Programmatik lässt wenig hoffen.

Sieht man das Problem von der Seite der Formation WERTE – wie etwa CEDEPCA, CIEETS oder andere Organisationen in der Act Alliance –, so gewinnt man den Eindruck, dass das Problem des Schwangerschaftsabbruchs aus der Perspektive der betroffenen Frauen, ihrer Rechte und ihrer Sicherheit fokussiert wird.¹⁷⁴ Die eben erwähnte Debatte in Argentinien um den Gesetzentwurf zur Fristenlösung hat zu Stellungnahmen von Kirchen aus dieser Formation geführt, die das Problem mehrheitlich einer umsichtigen ethischen Diskussion unterziehen.¹⁷⁵ Die repräsentative Dachorganisation Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (Argentinischer Bund evangelischer Kirchen, FAIE)¹⁷⁶ hat den Schwangerschaftsabbruch zunächst in den Zusammenhang anderer

»Situationen gestellt, wie beispielsweise die geschlechtsspezifische Gewalt und den Frauenmord, die Not vieler Jugendlicher und alter Menschen, die Arbeitslosigkeit, die Armut eines großen Teils der Bevölkerung und die Disparitäten in der Verteilung der Güter in unserem Land.« (Míguez und Velilla 2018)

Auf diesem Hintergrund heißt es, dass die Abtreibung nicht die beste Lösung bei nicht gewollten Schwangerschaften sei. Deshalb sei der Staat zu Prävention und Prophylaxe sowie zur Verbesserung des Adoptionsrechts aufgerufen. In Extremsituationen gelte das Persönlichkeitsrecht. In jedem Falle aber sei es

»widersprüchlich, dass ein Staat das ungeborene Leben zu verteidigen vorgibt, danach aber nichts mehr damit zu tun haben möchte und dieses neugeborene Leben den »Kräften des Marktes« überlässt.«. (Míguez und Velilla 2018)

174 Vgl. dazu ein gemeinsam erarbeitetes Positionspapier von Mitgliedern der Act Alliance (CEDEPCA, CIEETS, Christian Aid, CREAS, Diaconía Latinoamérica, Federación Luterana Mundial en Centroamérica, Fundación Hora de Obrar, Koinonia, Fundación Luterana de Diaconía): Fundación Hora de Obrar 2019.

175 Die Agencia Ecueménica de Comunicación hat eine Sammlung dieser Dokumente zur Verfügung gestellt: Florentin 2018c. Unter anderem sind die folgenden Kirchen und Verbände vertreten: Iglesia Evangélica Luterana Unida Argentina-Uruguay; Iglesia Evangélica del Río de La Plata-IERP; Iglesia Evangélica Metodista Argentina; Acción Ecueménica contra la Violencia hacia las Mujeres y las Niñas, Chile; Federación Argentina de Iglesias Evangélicas-FAIE; Iglesia Valdense; Iglesia Luterana en Chile (ILCH); Iglesia Evangélica Luterana en Chile (IELCH); Iglesia Evangélica Argentina; und Comunión de Iglesias de la Reforma. Wir greifen die Statements der FAIE und der IERP heraus. Zum Verhältnis von Protestantismus und Politik vgl. Wynarczyk 2006; 2009; Panotto 2018.

176 www.faie.org.ar (Zugegriffen 27.11.2019). Vgl. Außerdem Florentin 2018c.

Von Sozialprogrammen über Mutter-Kind-Hilfe, Schulbildung, dem Schutz für Kinder in Risikolagen bis hin zur Bereitstellung einer würdigen Wohnung gebe es eine Vielzahl an Möglichkeiten für staatliches Handeln. Was aber die politischen Entscheidungen angehe, so habe der Staat die Mehrheitsentscheidung zu akzeptieren, wobei die Rechte von Minderheiten gewahrt werden müssten. Die Iglesia Evangélica del Río de La Plata (Evangelische Kirche vom Rio de la Plata) legte umsichtige ethische Reflexionen vor und verwies darauf, dass im Zweifel nichts anderes helfen könne als die Orientierung am kleineren Übel (Duarte 2011).

Über solche situationsbedingten Stellungnahmen hinaus gibt es religiöse Aktionsgruppen, die programmatisch für ein Entscheidungsrecht der betroffenen Frau über einen Schwangerschaftsabbruch eintreten. Auf katholischer Seite können zunächst die Katholikinnen für das Entscheidungsrecht (Católicas por el Derecho a Decidir)¹⁷⁷ genannt, die 1994 in Kairo anlässlich der UNO-Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung gegründet worden sind und international operieren. Sie stellen Freiheit und Verantwortung des persönlichen Gewissens in den Vordergrund ihrer ethischen Argumentation. Auf Seiten des Protestantismus verweisen wir auf das Beispiel der brasilianischen Evangelischen Front für die Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs (Frente Evangélica pela Legalização do Aborto).¹⁷⁸ Die Gruppe argumentiert mit der Heiligkeit des Lebens und verweist auf die hohe Zahl illegaler Abtreibungen, die durch eine restriktive Gesetzgebung noch erhöht werde. Zudem spielt für sie die soziale Ungerechtigkeit eine Rolle, die arme Frauen in Not häufig gefährlichen Situationen überlässt. In beiden Organisationen stehen die verantwortungsvolle Gewissensabwägung seitens der Frauen und die staatliche Verantwortung für soziale Gerechtigkeit im Zentrum der Argumentation. Die Zentralität der Gewissensabwägung bedingt, dass Offenheit für die Berücksichtigung und ethische Abwägung von vielerlei Argumenten und situativen Kontexten für diese Position unabdingbar ist. Ein doktrinärer Ausschluss bestimmter Entscheidungen und Lösungswege ist hier per Definition unmöglich. Deshalb entspricht diesem Ansatz im Feld der Theologie die umsichtige ethische Abwägung.

Das steht in einem klaren Gegensatz zum Diskurs der großen »Pro Vida«-Organisationen und ihrer Mobilisierung, die pauschal jede Verschärfung des Abtreibungsrechts als eine Entscheidung für das Leben und gegen den Tod etikettieren – die aber über die soziale Lage der Betroffenen nichts zu sagen oder zu tun wissen und darüber hinaus im selben Atemzug ihres Protests »für das Leben« sich stark machen für die Wiedereinführung der Todesstrafe.

8.10.6 Todesstrafe

Diese Form der Strafe ist in Lateinamerika – anders als in den USA – kein vordringliches Thema in der öffentlichen Diskussion. In den meisten Ländern ist sie völlig abgeschafft; in Brasilien, Chile und Guatemala ist sie nur in Sonderfällen wie etwa im Krieg erlaubt;

177 <https://catolicasmexico.org/ns/?tag=estado-laico> (Zugegriffen 24.08.2019).

178 <https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/posts/estima-se-que-no-brasil-uma-gravidez-%C3%A9-interrompida-voluntariamente-por-minuto-e/2082826725279612/> (Zugegriffen 08.06.2019); auch Twitter: #EvanglicasPelaVida.

in Peru ist das auch so, allerdings durch internationale Verträge blockiert. Gelegentlich wird die Einführung der Todesstrafe als populistische Wahlwerbung genutzt, wie beispielsweise jüngst in Brasilien.

Die Frage ist nun, wie die protestantischen Akteure dazu stehen. Da das Thema von geringer Bedeutung ist, werde ich mich auf einige Bemerkungen beschränken, die eigentlich schon evident sind. Nach meinen Gesprächen und Interviews mit protestantischen Akteuren in drei Jahrzehnten und ganz Lateinamerika kann ich sagen, dass die Vertreter der Formation WERTE die Todesstrafe klar ablehnen. Diese Position wird theologisch mit dem exklusiven Recht Gottes über das menschliche Leben sowie rechtlich mit internationalem Recht und Menschenrechten begründet. Bei den Formationen GESETZ und, vor allem, MANAGEMENT findet die Todesstrafe im Zusammenhang mit der Kombination »Wirtschaftsliberalität plus harte Hand« Sympathisanten. Der guatemaltekeische Präsidentschaftskandidat Manuel Baldizón (LIDER, 2011 und 2015) und die Kandidatin Zury Rios (VIVA, 2015) traten für die Todesstrafe ein. In besonderer Weise profilierte sich der Führer einer der wichtigsten neopentekostalen Organisationen im Interview mit dem Autor. Er vertritt Marktliberalismus plus Polizeistaat mit Todesstrafe (besonders bei Entführungen, die die wohlhabenden Klassen stärker betreffen als andere). Seine Begründung: Wenn Gott sogar schon seinen eigenen Sohn für Sünden hingerichtet hätte, müsse es doch für Gläubige auch möglich sein, Sünder hinzurichten. Die Lage in Brasilien ist eher schlimmer. Dort gibt es MANAGEMENT-Prediger ähnlich wie Pastor Lucinho von der Igreja Batista da Lagoinha, der fordert, dass Polizisten verdächtigen (schwarzen) Menschen ohne jedes Urteil am besten gleich ins Gesicht schießen sollten, mehrfach.

8.10.7 Frauen- und Minderheitenrechte

Bereits in unserer ersten Feldforschung unter Pfingstkirchen und Evangelikalen in Zentralamerika in den 1980er Jahren ist deutlich geworden, dass die Konversion in eine Gemeinde für Frauen und die ganze Familie positive Auswirkungen hat.¹⁷⁹

Die moralische Orientierung in den Formationen JENSEITSHOFFNUNG und, weniger, GESETZ funktioniert objektiv gegen die Dynamik des verbreiteten *Machismo*. Vielfach konvertieren Frauen (zunächst) allein und frühzeitiger als ihre Männer, um durch die Kirchen emotionale und soziale Unterstützung für die Bewältigung ihrer familiären Lagen zu erhalten. In der Neuausrichtung ihres Lebens sind sie meist erfolgreich, da sie eine der Kernkompetenzen einer solchen Gemeinde adressieren. Das nächste Ziel der Frauen und der Gemeinden ist die Konversion des Mannes, da dieser dadurch eine neue moralische Orientierung bekommen soll. Die Männer in einer Pfingstkirche trinken nicht mehr, geben kein Geld mehr für Zigaretten aus, gehen nicht mehr in Bordelle, verlassen ihre Familien nicht mehr und werden im Laufe der Zeit und im Normalfall in ihrer Rolle als Familienvater verlässlicher als der Durchschnittsmann. Vor allem in den unteren gesellschaftlichen Schichten unter den instabilen Bedingungen informeller

179 Aus feministischer Perspektive sind diese Zusammenhänge von Elizabeth Brusco (1995) in Kolumbien zuerst untersucht worden. Für Guatemala vgl. Cantón Delgado 1998, 122ff.

Arbeitsverhältnisse ist die relative Wirkung dieser Verhaltensänderungen hoch. Auch in der Mittelschicht tragen sie zu einer Stabilisierung bei.

Organisationen der Formation MANAGEMENT arbeiten hingegen mit der Zielgruppe obere Mittelschicht und Oberschicht. Dementsprechend etablieren sie keine rigiden Vorschriften, sondern setzen auf strategische Mäßigung. Der Effekt ist ähnlich, wenn auch von geringerer Wirkung. Man kann also auch in dieser Formation berechtigt von einem stabilisierenden Effekt protestantischer Askese sprechen. Man sollte sich aber auch im Klaren sein, dass dieser Effekt auch in der katholischen charismatischen Bewegung und anderen katholischen Organisationen engagierter Frömmigkeit greift, wie etwa dem *Opus Dei*.¹⁸⁰

Zurück bei den Gläubigen aus den unteren gesellschaftlichen Schichten in den Formationen JENSEITSHOFFNUNG und GESETZ, kann man festhalten, dass die soziale Stabilisierung ein Effekt moralischer Normen im Alltag gewöhnlicher Kirchenmitglieder ist. Sie erleben die Familie bedroht von Armut oder sozialem Abstieg sowie von Fehlverhalten (meistens) der Männer. Dies ist ein starkes Bedrohungspotenzial, denn die Familie und deren soziales Kapital ist in der Regel der wichtigste Anker sozialer Stabilität in einem Kontext von unüberschaubarem Wandel. Angesichts dessen erfahren Gemeindeglieder die kirchliche Regulierung des familiären Lebens als stabilisierend. Damit genießt ein religiöser Diskurs, der Familie thematisiert, von vornherein hohe Plausibilität und Identifikationskraft. Zudem entsteht in den Gemeinden – oft noch im Rahmen eines pastorenzentrierten Patriarchalismus – so etwas wie eine Frauenemanzipation *avant la lettre*.¹⁸¹ Thematisiert wird die Emanzipation als Strategie allerdings erst von entsprechend interessierten ExpertInnen und nicht in konservativen Kreisen.

Diese ExpertInnen gehören fast immer der Formation WERTE an,¹⁸² gelegentlich aber auch der JENSEITSHOFFNUNG. In verschiedenen Pfingstkirchen – wie etwa der Iglesia de Dios del Evangelio Completo, Iglesia Pentecostal de Chile und anderen – oder auch im Historischen Protestantismus orientieren immer mehr Gruppenleiterinnen ihre Arbeit mit Frauengruppen auf Emanzipation und Eigeninitiative. Darin werden sie unterstützt von Organisationen aus der Formation WERTE wie etwa CEDEPCA in Guatemala, die ihrerseits wiederum mit ökumenischen Netzwerken und *Agencias* zusammenarbeiten, wie etwa der Act Alliance oder dem Evangelischen Missionswerk in Hamburg. Die »Frauenpastoral« (*Pastoral de Mujeres*) von CEDEPCA ist eingebunden in

180 Gelegentlich wird die Beobachtung wirtschaftlicher Stabilisierung bei Protestanten für einen Beweis der angeblichen These Max Webers gehalten, dass die protestantische Askese allein den Kapitalismus hervorgebracht habe und dass folglich die protestantische Mission in Lateinamerika zivilisatorische Effekte im katholischen Umfeld habe und deshalb zu begrüßen sei. Ein solcher Schematismus ist sowohl im Blick auf Webers Ansichten über den Kapitalismus als auch im Blick auf die empirischen Daten in Lateinamerika viel zu kurz gegriffen.

181 Über die Lage der Mitglieder in den Gemeinden gäbe es noch deutlich mehr zu sagen. Aber dieses Buch hat diese Lage nicht zum Gegenstand. Hier geht es ausschließlich um die politisch relevanten Strategien von religiösen Experten.

182 Eine Ausnahme ist die MANAGEMENT-Kirche Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI) von María Luisa Piraquive, die als kirchenleitende Frau der Organisation einen milden Feminismus aufgeprägt hat. Andere Ausnahmen von der Regel gibt es sicher zuhauf, da in der Pfingstbewegung nicht selten Frauen Kirchen gründen, so etwa die kleine Kirche »Jesús nuestra Fortaleza« von Doña Rosa in Guatemala.

ein weiteres Programm interkultureller Arbeitsgruppen mit guatemalteken Indigenen und Gästen aus dem Ausland sowie mit den Themen der Prävention von Katastrophen und biblischer Theologie. Das explizite Ziel der Frauenpastoral ist es, ganz im feministischen Sinne,

»bei den Frauen kritisches Denken zu fördern, so dass sie dazu ermächtigt werden, patriarchale und androzentrische Strukturen zu dekonstruieren und Beziehungen von Gleichheit und Gleichwertigkeit aufzubauen.«¹⁸³

Die Arbeitsmaterialien greifen unter anderem Themen auf wie den feministischen Zugang zum »Kampf für das Leben« oder symbolische Gewalt gegen Frauen (Villar 2015; Cascante Gómez 2015). Das Letztere bietet eine ideologiekritische Anleitung, um sprachliche und ikonische Techniken zu erkennen, mit denen die männliche Herrschaft in den Medien gefestigt wird.

Bei Organisationen wie dem peruanischen Instituto Paz y Esperanza oder dem nicaraguanischen CIEETS sowie bei praktisch allen anderen auf dieser theologischen Linie, die wir oben kurz vorgestellt haben, gehört die Gender-Thematik ganz selbstverständlich ins laufende Programm mit Kursen wie »Von welchem Geschlecht reden wir eigentlich«, »familiäre Gewalt« oder »Prävention geschlechtsspezifischer Gewalt«.¹⁸⁴ Hier werden Themen, die von der religiösen Rechten zur Mobilisierung genutzt werden, im weiteren Zusammenhang asymmetrischer sozialer Beziehungen untersucht, um nachhaltige Lösungen zu finden anstatt nur Postulate aufzustellen. Das Problem der familiären Gewalt beispielsweise wird von der religiösen Rechten nie thematisiert, betrifft aber auch durchaus auch protestantische Familien. Die Kindererziehung unter Einsatz von Körperstrafen wird von MANAGEMENT und GESETZ-Organisationen sogar propagiert. Die Offenheit für eine Beschäftigung mit diesen Fragen unter dem Gesichtspunkt der Geschlechtergerechtigkeit und des Schutzes der Schwachen ist im Protestantismus im Übrigen durchaus weiter verbreitet, als es die Protestbewegungen wie Con mis Hijos no te Metas (CMHNTM) glauben machen wollen.¹⁸⁵ Das peruanische Nationale Curriculum für Grundschulziehung (Currículo Nacional de Educación) zielt durch den

183 <https://cedepca.org/programs/pastoral-de-las-mujeres/> (Zugegriffen 23.08.2019).

184 Bspw. Im Instituto Paz y Esperanza (<http://institutopaz.net/formacion/cursos>), zugegriffen 23.08.2019): »Virtueller Kurs: Von welchem Geschlecht reden wir eigentlich? Theoretische, biblische und theologische Beiträge in einem kontroversen Kontext; Virtueller Kurs: Familiäre Gewalt. Kontroversen, Tatsachen und pastorale Antworten.« Vgl. das nicaraguanische CIEETS (<https://cieets.org.ni/aprendiendo-juntos-as-a-prevenir-la-violencia-de-genero-encuentro-de-reflexion-entre-adolescentes-y-jovenes-de-iglesias-san-isidro-matagalpa/>) (Zugegriffen 23.08.2019): »Gemeinsam die Gewalt zwischen den Geschlechtern verhindern. Ein Treffen zur Reflexion von jungen Erwachsenen und Jugendlichen der Kirchen, San Isidro, Matagalpa.«

185 Bei Umfragedaten aus Mexiko und Brasilien konnte man sehen, dass die Zustimmungsraten zu den Positionen der religiösen Rechten nicht so hoch sind, wie ihr Lärm es Glauben macht. Sogar beim Marsch für Jesus in São Paulo sind 91 % der Befragten der Ansicht, eine Frau müsse sich nicht auf Heim und Kinder beschränken, sie dürfe knappe Kleidung tragen (76 %), könne mit mehreren Personen Sex haben (64 %). Der Programmatik von CMHNTM und ähnlichen Gruppierungen entspricht das überhaupt nicht. Siehe oben in 6.1.11 den Kasten 6.1: Umfrage bei gläubigen Demonstranten.

Gender-Fokus unter anderem darauf ab, Kindern und Jugendlichen aus Kontexten erhöhter geschlechtsspezifischer Gewalt zu helfen (Transnacionales de la Fe und Unidad de Datos 2019). Dafür gibt es unter peruanischen Protestanten und Katholiken auch verbreitete Sympathie. Die religiöse Gruppe Gläubige für die Gleichheit der Geschlechter (Creyentes por la Igualdad de Género)¹⁸⁶ meldet sich in der aktuellen Debatte um ein gender-sensibles Curriculum mit einem Communiqué zu Wort (Redacción Wayka 2019; Redacción Mano Alzada 2019).¹⁸⁷ Zunächst wird festgestellt, dass soziale Gerechtigkeit und Gleichwertigkeit (*equidad*) christliche Prinzipien seien, die die schwachen Mitglieder einer Gesellschaft als die wichtigsten erscheinen lassen. Sie machen auf sexualisierte Gewalt aufmerksam, wie beispielsweise die sich häufenden Morde an Frauen und die Gewalt gegen LGBT-Personen. Das Erziehungsministerium solle an seinem Gender-Kurs festhalten; die Sexualerziehung sei auch von der Schule zu leisten, nicht nur von den Eltern, denn sie vermeide beispielsweise frühe Schwangerschaften. Die Initiative lehnt »fundamentalistische Gruppen« ab, die sich die Repräsentation der Gläubigen anmaßen. Schließlich müsse die Erziehungs- und Bildungspolitik verfassungsgemäß laizistisch bleiben. Der brasilianische Pastor Henrique Vieira ist ganz auf dieser Linie und drückt es so aus:

»Die Familie zu verteidigen heißt, ihre Wohnung verteidigen, damit die Familien leben können, heißt, ein würdiges Einkommen zu verteidigen, damit die Familien sich ernähren können.« (Comes 2018)

Eine gezieltere Verteidigung ihrer höchst-eigenen Interessen betreiben christliche LGBT-Aktivisten.

8.10.8 LGBT-Aktivismus

Im Zusammenhang mit Brasilien und Guatemala haben wir bereits thematisiert, dass es durchaus nicht wenige Gruppen protestantischer LGBT-Personen gibt, die für ihre Sache öffentlich eintreten; in Brasilien etwa die Igreja Cristã Contemporânea, das Ministério Inclusivo Livres em Cristo, die Kirche Cidade de Refugio, und Gruppen der internationalen Metropolitan Community Churches (MCC). Einen Überblick über den spanischsprachigen Raum bietet die Website Cristianos Gays, die neben Material auch persönliche Hilfe und Kontakte bietet und von der ausgehend auch Treffen und Kundgebungen organisiert werden.¹⁸⁸

Man kann es als Antwort auf die kolumbianische Kampagne für das No verstehen, dass im April 2017 in Bogotá die christliche LGBT-Gruppe RedConciliarte (Vernetze/söh-

186 <https://www.facebook.com/creyentesporlaigualdad> (Zugegriffen 23.08.2019).

187 Unterzeichner sind u.a.: Asociación Educativa Teológica Evangélica, Facultad de Teología y Religión; Católicas por el Derecho a Decidir, Perú; Colectivo de Teólogas Feministas del Perú; Comunidad Católica de la Diversidad; Comunidad Cristiana Ecueménica Inclusiva El Camino; Iglesia Luterana Cristo Rey (die deutsche Gemeinde); Juventudes Cristianas por la Democracia; Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas Cristianas; Servicio Ecueménico y Pastoral y Estudios de la Comunicación und die Organisation Sí, da Vida.

188 <https://www.cristianosgays.com/> (Zugegriffen 23.08.2019); <https://www.cristianosgays.com/tags/ingreso-de-guatemala/> (Zugegriffen 23.08.2019).

ne Dich) mit 80 Mitgliedern gegründet wurde. Der Gründer ist Pastor bei der methodistischen Principe de Paz-Kirche in Bogotá mit einer kleinen Gemeinde (Unidad de Datos 2019b).¹⁸⁹ Auf dem Hintergrund des heftigen Konflikts um die »Gender-Ideologie« ist das Ziel der Gruppe bemerkenswert: Sie sucht

»die persönliche und gemeinschaftliche Versöhnung, den interdenominationellen Dialog und die soziale Gerechtigkeit zu fördern durch konkrete Aktionen, die das Verständnis für unterschiedliche menschliche Realitäten fördern.«¹⁹⁰

Versöhnung, Dialog, Gerechtigkeit und der Verzicht auf politische Machtaspirationen sind Handlungsperspektiven, die sich von denen der Verteidiger der »Familie« deutlich unterscheiden. Lateinamerika weit gibt es Gruppen und Einzelpersonen, die sich öffentlich für die Rechte von LGBT-Personen einsetzen. Die meisten religiösen Gruppen sind als solche eher klein und erreichen in der Öffentlichkeit wenig. Sie können allerdings darauf zählen, dass Organisationen, die die internationalen Normen der UNO gegen Diskriminierung und für Toleranz repräsentieren, in ihrem Sinne handeln; so etwa das Foro Centroamericano sobre Derechos de las Personas LGBTIQ (Zentralamerikanisches Forum über die Rechte von LGBTIQ-Personen).¹⁹¹

Die kulturelle und moralische Marginalisierung dieser Gruppen sowie ihre Erfahrungen von Intoleranz haben offensichtlich zu einer Neuausrichtung ihrer religiösen Dispositionen durch einen starken Einfluss des Faktors Toleranz geführt. Ähnliche neue Amalgame protestantischer Religiosität finden sich auch in der indigenen Religion.

8.10.9 Zum Familiendiskurs

Sozialmoralische Fragen wie sexuelle Orientierung, Gender und Familienstruktur sind in allen Länderstudien zur Sprache gekommen, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung abhängig vom Prozentsatz protestantischer Bevölkerung, der sozio-kulturellen Modernität urbaner Zentren und dem Grad des Laizismus. In Guatemala werden entsprechende Problematiken von konservativen Kreisen für die Mobilisierung zur Sprache gebracht und relativ direkt politisiert. In Brasilien finden aufgrund einer starken progressiven Position in sozialmoralischen Fragen offene Kämpfe statt. In Mexiko ist die religiöse Politisierung der Sozialmoral durch die strenge Laizität des Staates weitgehend eingehegt. In den USA zählen sozialmoralische Positionen zu den wichtigsten Kampfmitteln der religiösen Rechten. Auch wenn man andere Länder in die Beobachtung einbezieht – beispielsweise die Bewegung Con mis hijos no to metas in Peru oder

189 Siehe auch die Website mit dem Motto »Versöhnung«: <https://www.facebook.com/redconciarte/> (Zugegriffen 23.08.2019); auch: <https://www.cristianosgays.com/tags/redconciarte/> (Zugegriffen 23.08.2019).

190 https://www.facebook.com/pg/redconciarte/about/?ref=page_internal (Zugegriffen 23.08.2019).

191 Das Forum wurde von der 2017 gegründeten guatemalteckischen Gruppe »Visibles« (die Sichtbaren) mit breiter Unterstützung europäischer Institutionen, der britischen Botschaft und der UNO organisiert. <https://www.visibles.gt/visibles/nosotros/> (Zugegriffen 23.08.2019) und Villatoro García und Barrueto 2018. Zum Hintergrund: <http://agenciapresentes.org/2018/12/17/avanza-ideologia-del-odio-contra-personas-lgbt-en-america-latina-analistas/> (Zugegriffen 23.08.2019).

die jüngsten Auseinandersetzungen um die Gesetzgebung zum Schwangerschaftsabbruch in Argentinien –, so stellt man fest, dass die Argumente und Anlässe changieren, die zentralen semantischen Operatoren des Protests aber dieselben bleiben.

Zu den Anlässen: Mal handelt es sich um Broschüren für die Schule, die für Toleranz gegenüber Homo- und Transsexuellen werben; mal streitet man gegen die Anerkennung eines dritten Geschlechtes überhaupt; mal geht es um die Möglichkeit homosexueller Paare, zu heiraten und/oder Kinder zu adoptieren; mal handelt es sich um die strafrechtliche Ahndung von sexueller Diskriminierung; mal handelt es sich um das Verbot, homosexuelle Jugendliche und Erwachsene seitens der Familie oder der Kirche »Sexualtherapien« zu unterziehen; mal kritisiert man umfangreiche Maßnahmen zum Minderheitenschutz; ein anderes Mal kämpft man gegen eine Indikationen- oder Fristenlösung für den Schwangerschaftsabbruch, und so weiter.

8.10.9.1 »Familie« und »Gender«

Zusammengefasst werden all diese Einzelfragestellungen von der religiösen Rechten unter der Warnung vor dem Verfall der »Familie«. Und dieser Begriff steht wiederum als Metapher für die gesamte gesellschaftliche Ordnung – denn die (Klein-)Familie ist für die natürliche Wahrnehmung westlicher Akteure zugleich ein quasi-natürliches Phänomen und zugleich eine Metapher für staatliche Ordnung.¹⁹² Weiter wird der metaphorische Horizont nur noch beim Schwangerschaftsabbruch, wo es um »das Leben« geht. Während die Befürworter von Toleranz meist selbst zu bestimmten Minderheiten gehören und für spezifische Ziele mobilisieren – zum Beispiel für die Ehe von Homosexuellen oder für die Anerkennung von Transsexualität –, bündeln die Gegner von Veränderung in den meisten Fällen ihren Protest in den Metaphern »Familie« oder »Leben«. Damit stilisieren sie all die verschiedenen Einzelfragestellungen als Gefahrenpotenzial für die konkrete Familie, für die gesamte gesellschaftliche Ordnung und schließlich für »das Leben« selbst. Diese diskursive Operation verschleiert die komplizierten ethischen Sachfragen durch die Unterstellung eines Großangriffs auf die die Seinsordnung selbst und deklariert die Protestierenden »für das Leben« zu Repräsentanten der legitimen Ordnung der Welt; und da der Protest religiös durch »Gottes Gebot« zusätzlich legitimiert ist, erfüllt er zwei weitere Funktionen: Die Protestierenden stellen partikuläre religiöse Meinungen als allgemein gültige, gesetzesgleiche Normen dar, und sie beanspruchen für sich selbst die Kompetenz, mit religiösen Argumenten in die Politik eingreifen zu können. Dabei nehmen sie die in vielen Verfassungen verankerten und von Gesetzen konkretisierten Toleranzgebote – wie etwa die Religionsfreiheit und das Verbot der Diskriminierung religiöser Akteure – gern in Anspruch, um eigene Aktionspotenziale zu verstärken; anderen Akteuren aber lassen sie solche Toleranz nicht zuteilwerden.

Das negative Komplement zum Kampf für »die Familie« und für »das Leben« ist der Kampf gegen die »Gender-Ideologie«. Der Begriff der Gender-Ideologie kommt aus dem Katholizismus und soll schon in den 1990er Jahren verwendet worden sein. Sicher ist, dass er zum ersten Mal im Jahre 2000 im Dokument des Päpstlichen Rates

192 Vgl. Bourdieu 2007, 126ff. Zur Politisierung und Verrechtlichung von Sexualität und Religion siehe Vaggione 2009; 2021.

für die Familie zu »faktischen Lebensgemeinschaften« benannt und kommentiert wurde (López Trujillo und Gil Hellin 2000, Ziffer 8).¹⁹³ Die Ideologie des Gender führe zu einer »Entstrukturalisierung der Ehe als Institution«. Sie besage, Mann- und Frausein sei nichts weiter als ein kulturelles Konstrukt. Diese Ideologie höhle die »Fundamente der Familie und der zwischenmenschlichen Beziehungen aus«. Interessant ist, dass Gleichberechtigungsbestrebungen auf radikalen Konstruktivismus zurückgeführt werden und die »individualistische Anthropologie des radikalen Neoliberalismus« angeblich ein fruchtbarer Boden für sie sei. Gerade Letzteres könnte man den protestantischen Verwendern des Begriffs zum Nachdenken kommunizieren.

Der Gebrauch des Begriffs unter lateinamerikanischen Protestanten ist allerdings bestenfalls verschwommen. Beispielsweise warf die Landtagsabgeordnete von Santander, Kolumbien, Ángela Hernández, eine engagierte Organisatorin von Gender-Ideologie-Protest, dem Schulministerium vor, den Schulen die Lebensweisen der LGBT-Community aufzuzwingen. Auf die Journalistenfrage nach Definition des Begriffs der »*ideología de género*« antwortete sie: »Das ist eine perverse Ideologie, die die Kinder verwirrt.« Der guatemalteckische Abgeordnete Anibal Rojas Espino (VIVA), der den Gesetzentwurf 5272 eingebracht hat, wurde im Interview ebenfalls nach dem Begriff gefragt und gab zu verstehen, der Begriff umfasse »eine Reihe von Themen, die nicht unsere sind«, wie »gleichgeschlechtliche Ehe« oder, dass die Kinder etwas »sein sollen, was sie natürlicherweise nicht sind« (Quintela 2018). Christian Rosas, einer der Gründer der peruanischen Initiative Con mis Hijos no te Metas liegt näher am Vatikan mit der Aussage, dass diese Ideologie Minderjährigen vorgaukle, ihr Geschlecht selbst wählen zu können. Es kursiert auch die Meinung, es handle sich um kulturellen Marxismus. Wenn man über Jahre mit entsprechenden Akteuren kommuniziert hat, kann man indes leicht das Urteil der Religionswissenschaftlerin Rebecca Bartel teilen, dass der Begriff ein schillerndes Konglomerat von Vorstellungen über Homosexualität, allein lebende Frauen und so weiter repräsentiere (Transnacionales de la Fe und Unidad de Datos 2019) – kurz, eher über Männerphantasien sexuell reprimierter Fundamentalisten Auskunft zu geben scheint.

Darüber hinaus ist die Gender-Thematik eine wirkliche Herausforderung für patriarchal orientierte Staatsbürger. Bei der Frage nach der juristischen Legitimität und

193 Dem Rat stand der erkonservative kolumbianische Kardinal López Trujillo vor. Die Schuldzuweisungen des Dokuments zum radikalen Konstruktivismus sind meines Erachtens ebenso richtig wie die zur »individualistischen Anthropologie des radikalen Neoliberalismus«. Etwas irritierend ist allerdings, dass die Fußnote zum Neoliberalismus (7) gar nichts dazu sagt, sondern ein Füllhorn von Lamento über Marxismus und Strukturalismus, Herbert Marcuse, Wilhelm Reich, Simone de Beauvoir usw. ausgießt. Die Frage, ob und inwiefern konstruktivistischer Hedonismus auch im LGBT-Milieu als neoliberale Konsumideologie – beruhend auf einer Ontologisierung des methodologischen Individualismus – eine vor einer universal-humanistischen Ethik nur schwer zu vertretende Auffassung sei, ist für die ethische Debatte nicht uninteressant. Mit Marxismus hätte das dann nur insofern etwas zu tun, als Marx die Disputanten daran erinnern dürfte, dass kulturelle und damit auch sexuelle Neigungen etwas mit gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen und den individuellen Positionen darin zu tun haben. Der Päpstliche Rat dürfte vielleicht auch daran erinnert werden, dass die »Ehe als Institution und gemeinsames Gut der ganzen Menschheit« zwar in der katholischen Dogmatik wohl kaum aber in der ganzen Menschheit ihren Ort hat.

Gleichwertigkeit homosexueller Beziehungen wird die patriarchale Ordnungsproblematik unmittelbar auf intime Leiblichkeit übertragen. In diesem Sinne stellt die Legalisierung der gleichgeschlechtlichen Ehe und der Adoption eine Radikalisierung der Genderproblematik dar. Die Legalisierung der Homosexualität beraubt die patriarchale und hierarchische gesellschaftliche Ordnung ihrer Repräsentation in einem der wichtigsten Bereiche persönlicher Existenz, der Sexualität.

Der Begriff der Gender-Ideologie umfasst ebenso wie der der des Kampfes für »die Familie« auf eine schillernde Weise alle Befürchtungen, die ein verängstigter Mensch mit der Auflösung der sichernden Familienstrukturen, mit ungehorsamen Töchtern, homosexuellen Söhnen, mit Horden halb nackter Christopher-Street-Day Enthusiasten in den Straßen sowie mit der Vorstellung von einem unübersehbaren Blutbad an Ungeborenen und letztlich auch an der eigenen Gruppe verbindet. Kurz, Gender-Ideologie und Familienbegriff sind Ingredienzien eines vornehmlich in den sozialen Medien und auf Kundgebungen – in Kontexten, in denen *per definitionem* nicht argumentiert wird – gebrauten Konglomerat namenloser Angst. Diese Kampf Begriffe knüpfen an reale Erfahrungen der Überlastung der engsten sozialen Strukturen an, eben insbesondere der konkreten Familien. Deshalb ist der Begriff der Gender-Ideologie auch dazu geeignet, jederzeit mit dem konkreteren Begriff »Familie« assoziiert zu werden. Aber er erklärt nicht die sozio-ökonomischen Gründe für die Überlastung der Familienstrukturen, sondern er verschleiert sie im Gegenteil sogar. Der Begriff »Gender-Ideologie« funktioniert somit selbst lupenrein nach der Mechanik von Ideologien. Die von ihm erzeugte Verschleierung ist deshalb besonders perfide, weil sie den Versuch der Selbstrettung der Frau (des primären Opfers der Erosion der familiären Strukturen!) durch Emanzipation aus der männlichen Herrschaft (und der häuslichen Gewalt) als Grund für diese Erosion denunziert. Nicht umsonst wird von religiösen Rechten immer wieder vom Schutz der Frau *ohne* ihre Gleichstellung mit dem Mann gesprochen: zur Bewahrung der patriarchalen Herrschaft, so als wäre diese ein Schutz vor der sozio-ökonomisch verursachten Erosion der Familie und nicht vielmehr noch ein zusätzliches Übel. Ganz im Gegenteil werden mögliche soziale Verantwortungszusammenhänge auf das Familiäre und Individuelle reduziert, indem die Einheit der Kleinfamilie mit hierarchischer Struktur und fester Rollenverteilung als ideales Handlungsfeld propagiert wird. Obwohl ihm die religiöse Note nicht gefallen hätte, wäre Thomas Hobbes über ein solches Familienkonzept sicherlich erfreut gewesen; und wohl auch von dem folgenden Effekt.

Ein gemeinsamer Nenner der religiös-rechten Diskurse und Praktiken bei der Thematisierung von Familie, Gender und Schwangerschaftsabbruch scheint das *victim blaming* zu sein, die Kunst, den Opfern von Kalamitäten selbst die Schuld daran zu geben. Die Opfer symbolischer, physischer und struktureller Gewalt werden im Diskurs der (religiösen) Rechten zu Schuldigen an ihrer Lage; und die Nutznießer dieses Diskurses schwingen sich zu göttlich legitimierten Richtern auf.

Alles in allem gewinnt man den Eindruck, dass der Rekurs auf die »Familie« und »das Leben« für die Experten der Formationen MANAGEMENT und GESETZ nur wenig mehr sind als Chiffren für das zeitliche Böse, die zur Mobilisierung von Anhängern taugen. Wäre es anders, würde sich diese Akteure aktiv an menschenwürdigen Lösungen der Abtreibungsproblematik – die immer irgendwo »in der Mitte« liegen – beteiligen

und sie würden die Rolle der materiellen Lebensbedingungen für die Stabilität von Familien beachten.¹⁹⁴

8.10.9.2 Familien-WERTE

Die sozio-ökonomischen *Lebensbedingungen* spielen bei der religiösen Rechten so gut wie keine Rolle. Das Überleben der Familie wird vielmehr ausschließlich aufgefasst als Aufgabe der Eltern; und damit werden ein ökonomischer Ruin und dessen Folgen auf ein Scheitern der Eltern zurückgeführt.

Entsprechend ihrer religiösen Fokussierung auf sozialer Gerechtigkeit verstehen die meisten Experten der Formation WERTE die soziale Struktur »Familie« dagegen ausgehend von den sozio-ökonomischen Bedingungen der familiären Existenz. Somit kann das Zerbrechen von familiären Strukturen als Folge von Überlastung durch die Arbeitswelt und Armut begriffen werden. Das negiert personale Verantwortungsstrukturen nicht, macht aber aufmerksam für die sozio-ökonomischen Bedingungen, unter denen die Verantwortung realisiert werden muss. Damit ist vollkommen klar, dass staatliche Programme der ökonomischen und sozialen Absicherung von Familien – wie die *Bolsa Familia* Lulas in Brasilien – gut heißen und unterstützt werden.

Das heißt allerdings nicht, dass die WERTE-Akteure in allen anderen sozialmoralischen Fragen auf Seiten der jeweiligen Emanzipationsbewegungen stünden. Wie in den thematischen Studien und den Länderanalysen verschiedentlich festgestellt, sind die Positionen in Fragen wie Schwangerschaftsabbruch oder Homosexualität sehr variabel.

194 Ich erinnere daran, dass der Aktivist der religiösen Rechten Richard Land mit folgendem Urteil zitiert wird (Pally 2010, 105): Wenn die Abtreibung als Thema vom Tisch wäre, bekämen Themen Aufwind, die schlechter für eine Mobilisierung zugunsten der Republikaner geeignet seien. Siehe 3.5.2.2.

9. Der Leviathan und das Meer: Schluss

Du sollst den Namen des Herrn, Deines
Gottes, nicht missbrauchen.
(Exodus 20,7)

Thomas Hobbes stand an der Zeitenwende von mittelalterlicher, nicht auf Wachstum abgestellter Wirtschaftsform zum Kapitalismus. Er trug dazu bei, dass jene große Transformation ein besitzindividualistisches und autoritäres Gepräge bekommen sollte. Es sei gleich angemerkt, dass wir Hobbes' besitzindividualistisches Interesse keineswegs teilen, ebenso wenig wie seine prinzipielle Religionskritik. Wir halten vielmehr einen gesellschaftlichen Abschied vom Besitzindividualismus und somit vom Neoliberalismus für lange überfällig und vertreten mit Habermas eine post-säkulare, interpretative Vermittlung von religiösen und profanen Interessen über ethische Argumente und unter Berücksichtigung der Macht- und Eigentumsverhältnisse. Dennoch lässt der Blick auf die Hobbes'sche Theorie und nicht zuletzt seine Religionskritik einige interessante Kontraste erkennen, die zu einem besseren Verständnis des aktuellen Gebrauchs von religiöser Praxis für Identitätspolitik beitragen.

Das autoritäre Programm des Thomas Hobbes ist über eine Reihe von Jahrzehnten in den Hintergrund getreten. Es gab Überschüsse zu verteilen, und die Staaten des Warschauer Vertrages sowie das maoistische China waren ernstzunehmende politische und militärische Gegner des kapitalistischen Westens, so dass der dortige Kapitalismus die Gestalt der sozialen und liberalen Demokratie annahm. Seit den 1970er Jahren wandelte sich die politisch liberale Tradition indes immer stärker zum Wirtschaftsliberalismus, und seit dem Ende der Sowjetunion und dem Beginn der Staatskapitalisierung Chinas hat der Neoliberalismus nahezu weltweit die Macht über Wirtschaft und Politik an sich gerissen – und ist im Begriff, die Welt an die Wand zu fahren; mit anderen Worten: Er hat eine Systemkrise verursacht. Unter religiösen Akteuren wie unter säkularen wird allenthalben »Transformation« gefordert. Schon der allgemeine Ruf nach Transformation zeigt an, dass etwas nicht stimmt. Nur ist umstritten, was nicht stimmt und was mit »Transformation« gemeint sei: Mehr Demokratie? Mehr Autoritarismus? Mehr wirtschaftliche Gerechtigkeit? Mehr Ausgrenzung des konkurrierenden Fremden? Mehr universale Humanität? Mehr Nationalismus? Unter den von uns untersuchten religiösen Experten sind beide Richtungen anzutreffen und geradezu idealtypisch reprä-

sentiert von den Formationen WERTE und MANAGEMENT; mit anderen Worten, vom Rekurs auf gerechte Teilhabe und ethische Plausibilisierung oder aber von *God Talk* und Machtanmaßung.

Der aktuelle allgemeine Trend geht in Richtung auf Autoritarismus und Machtanmaßung unter Beibehaltung der besitzindividualistischen Wirtschaftsform. Die Krisenphänomene und Selbstwidersprüche dieser Wirtschaftsform – Klimawandel, Ressourcenkriege wie der Irakkrieg, wirtschaftliche Ausbeutung der Dritten Welt, sich rasend vertiefende soziale Gegensätze in der Ersten und Zweiten, und so weiter – laufen in der Konsequenz auf Exklusion eines großen Teils der Menschheit aus humanen Lebensbedingungen hinaus. Eine humane und säkulare Legitimation der neoliberalen Reproduktion, etwa in den Grenzen des Völkerrechts, wird zunehmend schwieriger. Auf der Ebene der Institutionen geht der Trend in Richtung Autoritarismus und Refeudalisierung. Auf der Ebene der Diskurse greifen herrschende Akteure zur Legitimation der Verhältnisse extremer Ungleichheit in den letzten Jahrzehnten wieder in zunehmendem Maße auf Exklusionsideologien wie Rassismus sowie dessen Derivate und Euphemismen zurück. Dabei erweisen sich diese säkularen Strategien der Systemlegitimation zunehmend als prekär, weil sie trotz aller Kulturalisierung der sozio-ökonomischen Gegensätze und Widersprüche – übrigens auch seitens einer kulturalistischen und semiologischen Gesellschaftswissenschaft! – nicht genügend von diesen Gegensätzen ablenken können und in vielen Ländern eine zu geringe Verankerung in der Bevölkerung genießen. Schaut man auf die Amerikas, so bietet sich – anders als in Europa, wo die Exklusionspolitik (noch) säkular bleibt¹ – Religion als identitätspolitischer Operator an. Sie funktioniert als ideologische Waffe religiöser Experten zur Verteidigung des besitzindividualistischen Systems, weil religiöse Praxis in der Bevölkerung Lateinamerikas sowie den USA tief verankert ist, wenn auch auf unterschiedliche Weise.

Also »taufen« autoritär gesinnte politische Machtgruppen mit Hilfe religiöser Experten den Leviathan ihrer Wahl. Der Besitzindividualismus wird religiös. Mit dieser Taufe findet somit eine Art Mauss'scher Gabentausch statt:² Die religiösen Experten legitimieren eine besitzindividualistische und gegebenenfalls autoritäre Politik, indem sie sie durch religiöse Praktiken für christlich erklären, also taufen; das politische Feld wird auf diese Weise religiös kompromittiert, was einen gewissen Einfluss der religiösen Experten auf die Politik zulässt. Im Gegenzug wird das religiöse Feld dadurch kompromittiert, dass religiöse Experten sich auf bestimmte politische Positionen und/oder Personen festlegen lassen und für diese Werbung durch religiösen Diskurs betreiben; unter anderem, indem sie politischen Akteuren unmittelbar religiöse Qualitäten zusprechen – also nicht über explizit ethische Reflexion Stellung beziehen, sondern durch *God Talk*.

1 Gegenläufige Tendenzen sind nicht nur in Spanien und Italien mit dem Opus Dei und den Legionären Christi zu beobachten. In Deutschland passen sich Evangelikale in zunehmendem Maße an rechtsgerichtete Politik in und jenseits der AfD an. Man muss auch die Konflikte in Nordirland und auf dem Balkan nennen, katholisch gefärbten Nationalismus in Polen, »illiberale Demokratie« in Ungarn oder das religiöse Erwürgen des Kemalismus in der Türkei. Siehe Althoff 2018; Bednarz 2018; 2020.

2 ... wie mein Mitarbeiter Sebastian Schlerka beobachtet hat. Vgl. Mauss (1923) 1989.

Hobbes hätte keine Freude an solchem Treiben gehabt. Er war ein scharfer Kritiker religiöser Praxis und hat die weniger bekannten Kapitel III und IV seines *Leviathan* einer scharfzüngigen und kenntnisreichen Polemik gewidmet.

Exkurs: Hobbes und das Königreich der Finsternis

Nach einer kenntnisreichen und relativ sachlichen Kritik an Lehren der Katholischen Kirche im Teil III des *Leviathan* bündelt Hobbes seine Kritik im Teil IV in einer scharfen Polemik gegen das »Königreich der Finsternis« (Hobbes [1651] 1996, 509ff.) und versammelt harte Kritiken gegen Irrlehren und Betrug. Er bleibt dabei – nichts anderes blieb ihm übrig – in den Grenzen immanenter Kritik, indem er mit religiös verankerter Argumentation der Katholischen Kirche Verrat am wahren Glauben vorwarf. Das Reich der Finsternis – eine religiöse Praxisform sozusagen – sei also

»nichts anderes als eine Verschwörung von Betrügnern, die, um Herrschaft über die Menschen in dieser gegenwärtigen Welt zu erlangen, danach trachten, durch finstere und irrige Lehren ihnen das Licht sowohl der Natur als auch des Evangeliums auszulöschen und sie so an der Vorbereitung auf das künftige Königreich Gottes zu hindern.« (Hobbes [1651] 1996, XLIV, 509)

Die Ursachen geistlicher Finsternis findet Hobbes in Aktionen des Feindes »in der Nacht unserer natürlichen Unwissenheit« (XLIV, 510) die Auslöschung des Lichtes der Schrift, heidnisches Gerede von Dämonen und anderen »Phantasmen des Hirns«, irrige Philosophie der Griechen sowie die Vermischung von erfundener und ungewisser Geschichte. Natürlich stellt er auch im Sinne einer vernünftigen Soziologie die ciceronische Frage: *Cui bono?* Das Kapitel XLVII handelt »Von dem Vorteil, der aus solcher Finsternis entspringt, und wem er erwächst«. (Hobbes [1651] 1996, 578ff.) Es bildet das *Finale furioso* des Werkes. Auch hier ist das zentrale Argument, dass die römische Kirche zum eigenen Vorteil lehre, dass die Kirche das Königreich Gottes sei (Hobbes [1651] 1996, 579). Daraus leiteten die Kirchenführer den Anspruch ab, »Lenker und Herrscher des Gemeinwesens zu sein.« Der Papst beanspruche insofern eine »universale Monarchie«, als er im Konfliktfall mit den staatlichen Souveränen auch deren Untertanen auf Gehorsam gegenüber sich selbst verpflichten kann. Auch die Presbyterianer (Calvinisten) behaupteten, dass sie das Reich Christi auf Erden vertreten. Ihr Vorteil: »souveräne Macht über das Volk zu haben« (Hobbes [1651] 1996, 580). Das Konstrukt der Katholiken werde gestützt durch die Theorie des Apostolats und das Unfehlbarkeitspostulat. Die Unterordnung der Bischöfe verschaffe dem Papst zudem die Möglichkeit, als ausländischer Herrscher in nationale Angelegenheiten einzugreifen, bis hin zum Bürgerkrieg (Hobbes [1651] 1996, 580–581). Dazu kämen noch die Privilegien des Klerus und dessen Bereicherung sowie schließlich das Gerede von Dämonen, das dem Volk Angst vor der Macht des Klerus einjage (Hobbes [1651] 1996, 582).

Das *Finale furioso* gipfelt im Vergleich des Papsttums mit einem Wechselbalg (Hobbes [1651] 1996, XLVII 586ff.).³ Die Predigt vom Reich Gottes auf Erden, die Gier nach den entsprechenden Ämtern und Machtvollkommenheit und der Verlust von Respekt lasse den Vergleich mit einem Wechselbalg gestattet erscheinen. Zudem sei der Vergleich pas-

send, denn auch beim Reich der Trolle handle es sich um ein »Altweibermärchen« von Gespenstern. So sei also »das Papsttum nichts anderes [...] als das Gespenst des toten römischen Reiches, das gekrönt auf dessen Grab sitzt« – ein Wechselbalg also. Ähnlichkeit mit den Trollen ergäbe sich auch aus dem Verhalten des Klerus:

»Die Geistlichen berauben durch gewisse Beschwörungen, die aus Metaphysik und Wundern und Überlieferungen und mißbrauchten Bibelstellen bestehen, junge Menschen ihrer Vernunft, wodurch diese zu nichts anderem taugen, als auszuführen, was sie ihnen befehlen.« (Hobbes [1651] 1996, 587)

Auch die Machenschaften der politischen Einmischung legen nach Hobbes einen Vergleich der Kirche mit den Trollen zu. Denn wenn diesen etwas missfällt,

»veranlassen sie ihre Kobolde, das heißt abergläubische, verzauberte Untertanen, ihre Herrscher zu bedrängen, indem sie Aufruhr predigen, oder einen mit Versprechungen verzauberten Herrscher, einen anderen zu bedrängen« (Hobbes [1651] 1996, 587).

Und schließlich weiß man von den Trollen auch, dass sie sich heimlich über den Besitz der Menschen hermachen: »Die Geistlichen schöpfen den Rahm eines Landes durch die Schenkungen unwissender Menschen ab [...] und durch den Zehnten« – wie die Trolle in den Milchammern.

Man kann sich wundern über die Persistenz bestimmter Diskursmuster. »Reich Gottes auf Erden«, bekannt von der *Dominion*-Doktrin; das unfehlbare Apostolat; hierarchische Unterordnung; Bereicherung – alles dies haben wir in den Analysen des heutigen Fundamentalismus insbesondere der Formation MANAGEMENT ebenfalls gefunden. Aber: Die entscheidende Differenz ist die *Prosperity*-Ideologie als praktisch-logische Klammer.

Allerdings, wie bei allen Diskursen kommt es auch bei Hobbes auf den historischen und sozialen Kontext an. Dieser ist geprägt von der Auseinandersetzung zwischen Katholizismus, Anglikanismus und Calvinismus (Puritanismus), wobei der Katholizismus und dessen religiöser Diskurs und institutionelles System aufgrund seines langen Wirkens die stärkste Prägekraft für die auf Wirtschaft und Politik bezogenen Dispositionen der Zeitgenossen hatte. Dem römischen Katholizismus und insbesondere dem Papsttum gilt deshalb Hobbes' Kritik in besonderem Maße. Der Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegungen ist der vorwiegend katholische – aber auch für Calvinisten typische –

3 Leif Seibert wies mich auf die Problematik des Begriffs »Elfen« als Übersetzung von *Fayries* hin. Der Begriff wird heute mit freundlichen Fabelwesen assoziiert, nicht aber mit bösen Trollen, die hier eigentlich gemeint sind. Seibert schriftlich: »So wie ich ihn lese, bezieht sich Hobbes hier auf die ›Elfen‹ der keltischen Mythologie, im Schottischen Tam Lin bspw. als ›auf‹ bzw. ›oaf‹ transkribiert (phonetisch also recht nah am ›Elf‹). Wohlgermerkt, in dieser Zeit waren auch Trolle und Zwerge noch bloße Abarten von Elfen (bspw. als ›svartalf‹ = Schwarzelf). Diese ›Elfen‹ zeichnet aus, dass sie kleine Kinder rauben und versklaven und den nichtsahnenden Eltern dafür ihr eigenes Kind unterschieben. Diese mythologischen Kinder würden dann als ›Wechselbalg‹ bzw. auf Englisch als ›Changeling‹ den eigentlichen Kern des Mythos ausmachen.« Um die positiven Assoziationen zu vermeiden, werde ich von Trollen sprechen.

Anspruch, dass die Kirche das Königreich Gottes auf Erden sei oder es wenigstens repräsentiere. Dieser religiöse Operator begründet auch den Anspruch des Papsttums auf universale Autorität. Was Hobbes hier kritisiert, sind nicht zuletzt die religiösen Grundlagen des Universalanspruchs der thomistischen Wirtschaftsethik der Kirche: klar definierte und mit den Zehn Geboten vermittelte Naturrechtslehre; das Gute und nicht das Eigeninteresse als Kriterium des Handelns; ein »gerechter Preis« von Gütern statt marktspezifisch fluktuierender »räuberischer« Preise; Kritik der Monopole; verschiedene Wettbewerbsbeschränkungen... Kurz, mit der Kritik der (katholischen) Religion greift Hobbes die Einmischung der Kirche in das wirtschaftliche Handeln bei der Wurzel. Er richtet sich folglich gegen eine Kontrollpraxis, die im Anspruch begründet ist, das Reich Gottes auf Erden zu sein beziehungsweise es zu repräsentieren. Über die Jahrhunderte hat sich die Lage allerdings sehr verändert.

Was hätte Hobbes gegen eine Religiosität einzuwenden, die sich so komplett der besitzindividualistischen Wirtschaftsdeologie angepasst hat wie die Kombination aus *Prosperity*- und *Dominion*-Doktrin? Dass hier Besitzindividualismus als wirtschaftspolitisches Programm legitimiert und autoritär abgesichert wird, würde ihn wahrscheinlich eher freuen als stören. Weniger erfreut dürfte er über die Taufe des Leviathans sein, die sein Programm in die modernen Aporien zwischen Vernunft und Religion verstrickt.

Wir werden zunächst auf einige der Probleme aufmerksam machen, die durch eine Auflösung der Grenzen zwischen Religion und säkularer Vernunft (und damit auch Laizismus) entstehen. Zum Abschluss werde ich dann in Anlehnung an Jürgen Habermas einige Überlegungen zur Vermittlung anstellen.

9.1 Post-säkulare Aporien

In unseren themenspezifischen und Länderanalysen haben wir gesehen, dass es auf dem Boden der neuen Welt mit der Laizität in den meisten Fällen nicht weit her ist – wie übrigens weltweit auch nicht. Vorherrschend sind Arrangements, in denen gesetzliche Regelungen gewisse Privilegien für religiöse Akteure bereithalten, zugleich aber bestimmte Bereiche politischer und gesellschaftlicher Aktivität von religiöser Einmischung freihalten. Für unsere abschließenden Überlegungen zur Problematik der Grenzen zwischen religiöser und politischer Praxis zeichne ich, der historischen Entwicklung entsprechend, das Konzept der Laizität des Staates in den Rahmen des Konzepts einer gesellschaftlichen Säkularisierung ein. Es kann also dort, wo von Säkularisierung die Rede ist, als ein Spezialfall mitgedacht werden. Für die historische Etablierung von Religionsfreiheit als Verfassungsgut stellen Prozesse der Säkularisierung der Gesellschaft und der »Laizisierung« des Staates die Rahmenbedingungen. Allerdings funktioniert Religionsfreiheit als rechtliches Arrangement, und als gesellschaftliche Praxis spielt sie keineswegs einer säkularistischen beziehungsweise laizistischen Trennung von Staat und religiösen Organisationen in die Hände. Im Gegenteil, sie kann von religiösen Akteuren ausgenutzt werden, um die Laizität des Staates sukzessive in Frage zu stellen. So verwendet, erweist sich das Insistieren auf Religionsfreiheit ohne Laizismus als eine Strategie im Kampf um politische Hegemonie. Dieser wiederum ist

Teil eines weiteren Kampfes um die Säkularität der Gesellschaft, der sich wiederum einzeichnet in Dynamiken gesellschaftlicher Refeudalisierung.

9.1.1 Religionsfreiheit: Kampf der Religiösen

Die staatlichen Regelungen über Laizität und Religionsfreiheit können von identitätspolitisch verfahrenen religiösen Akteuren strategisch genutzt werden. Für lateinamerikanische Protestanten beschert zunächst beides eine Zunahme von Handlungsmöglichkeiten sowie eine bessere Berechenbarkeit von staatlichen Maßnahmen. In den USA garantiert der erste Verfassungszusatz vor allem den Schutz religiöser Praxis vor staatlichen Eingriffen. In zweiter Linie bietet die Religionsfreiheit – je nach Stärke des laizistischen Korrektivs – religiösen Akteuren die Möglichkeit der Akkumulation von ökonomischem, symbolischem und schließlich auch politischem Kapital. Damit kann Laizität hinderlich werden, wie man am Beispiel Mexiko gut studieren kann. Religionsfreiheit wird für die religiösen Akteure dann zur Chance, die lästige Laizität durch religiös-politischen Aktivismus zurückzudrängen.

Oben (8.2.7) haben wir eine Strategie für diese schrittweise Penetration in das politische Feld rekonstruiert. Religionsfreiheit kann zunächst zur Entstehung eines religiösen Feldes oder zur Pluralisierung eines bereits bestehenden Feldes führen. Es entsteht ein Kampf um die Bestimmung des Nomos des Feldes, das heißt um Etablierung der legitimen Art religiöser Praxis. Die subalternen religiösen Akteure – in unserem Fall die Protestanten in Lateinamerika – können jetzt offen mit dem etablierten Akteur konkurrieren. Aber sie haben selbst das Problem, dass auch nicht-christliche Religionen als Konkurrenten auftreten. Das kann in einer fortgeschrittenen Phase durch rechtliche Regelungen wie selektive juristische Personalität (für Katholiken und Protestanten, aber nicht für Indigene) gelöst werden. Durch Öffentlichkeitsarbeit, Medienzugang und wirtschaftliche Investitionen kann dann so viel Kapital verschiedenster Art akkumuliert werden, dass in der letzten Phase eine Beeinflussung offizieller Politik angestrebt werden kann, bis hin zur Theokratie als Ziel. Entlang dieses Weges lassen sich immer wieder sekundäre Strategien beobachten. Meinungsfreiheit nicht-religiöser Interessengruppen wird entweder gänzlich negiert, weil ja *Religionsfreiheit* garantiert werde; oder sie wird von Fall zu Fall kritisiert, weil sie die Gefühle religiöser Akteure verletze und deshalb gegen die freie Religionsausübung verstoße; Einschränkungen aus politischen Gründen werden als religiöse Verfolgung apostrophiert; Rechtsverletzungen seitens religiöser Akteure werden als freie Religionsausübung bezeichnet.

Diese kurze Skizze macht deutlich, dass Religionsfreiheit bei Weitem kein ausgewogenes Verhältnis zwischen Religionsausübung und der freien Gestaltung säkularer Lebens garantiert. Sie tritt vielmehr schnell in ein konfliktgeladenes Verhältnis zu Laizität und Säkularität.

9.1.2 Refeudalisierung: Säkularität und Resakralisierung

Da sich Religionsfreiheit in all ihrer Ambiguität als ein rechtliches Element in der historischen Herausbildung von Säkularität und Laizität verstehen lässt, ist es sinnvoll, sich einen Begriff von Säkularisierung zu machen; nicht zuletzt deshalb, weil die von

uns vertretene Fassung von Säkularisierung als Kampf einen überzeugenden Rahmen bildet, in dem der skizzierte Gebrauch von Religionsfreiheit verständlich wird.

Wir begreifen den Prozess der Säkularisierung, in den sich auch die Entwicklung des laizistischen Staates einzeichnet, nicht als notwendiges Schicksal im Zuge von Modernisierung. Wir setzen für unsere Überlegungen den Schwerpunkt anders. Der Begriff »Säkularisierung« bezeichnet zunächst eine Konjunktur des sozialen Wandels, die in Wechselwirkung mit anderen gesellschaftlichen Prozessen – beispielsweise der Veränderung der Produktivkräfte oder der Verteilung des Eigentums – stattfindet und in Wechselwirkung mit dem weiteren Verlauf dieser Prozesse auch reversibel ist. Damit erkennen wir eine gewisse Berechtigung der Modernisierungsthese an und fassen Desäkularisierung als eine gegenläufige Konjunktur gesellschaftlichen Wandels.⁴ Niklas Luhmann (1977, 225ff.; zu Luhmanns Religionstheorie Seibert 2004) hebt unseres Erachtens die funktionale Differenzierung der Gesellschaft als Bedingung von Säkularisierung zu Recht hervor. Interessanterweise gilt ihm das 16. Jahrhundert als entscheidendes Datum *post quem* – die Epoche des Thomas Hobbes also; und die treibenden Kräfte verortet er nicht in der religiösen Praxis, sondern in anderen gesellschaftlichen Bereichen, was die religiösen Experten zu Reaktionen zwingt. Privatisierung religiöser Praxis und ihre Marginalisierung im Verhältnis zu anderen Funktionssystemen verstehen sich aus der Dynamik der funktionalen Differenzierung von selbst. Für das »System« Religion folgt daraus, dass es seine nicht-religiöse Umwelt als säkular beschreibt (Luhmann 2000, 289).⁵ Dieser Prozess ist nun allerdings keine stille Evolution nach einem Naturgesetz. Gerade wenn man auf das lange 16. Jahrhundert zwischen 1492 und 1648 blickt, findet man vom Auftakt des Kolonialzeitalters mit der Eroberung des westlichen Kontinents, der wachsenden Abhängigkeit Kaiser Karls vom Großkapital, der Reformation mit den Bauernkriegen, Oliver Cromwell, dem organisierten *Dissent*, dem Dreißigjährigen Krieg und so weiter, eine immens konfliktive Gesellschaft vor, aus deren Konflikten heraus sich unter anderem religiöse Praxis als etwas Spezifisches, von anderen Praxisformen Getrenntes herauskristallisiert – und aus der Sicht anderer gesellschaftlicher Felder, etwa der Philosophie eines Hobbes, als ideologische Spiegelfechterei von gestern beschrieben wird. Konfliktivität kann im Zusammenhang mit der Ausdifferenzierung religiöser Praxis als funktionalem System in doppelter Weise gedacht werden. Erstens, wie skizziert, als breite gesellschaftliche Konflikte über die Verteilung verschiedenster Kapitalformen: politische Macht, Geld und Gut, kulturelle Freiheit, Wissensproduktion und so weiter; zweitens als Konkurrenz zwischen verschiedenen ausdifferenzierten Praxisformen.

9.1.2.1 Säkularisierung als Kampf

Zur genaueren Fokussierung der Säkularisierungsproblematik schließe ich mich hier Sebastian Schlerka (2017; 2020, 46ff.) an und beschreibe Säkularisierung als Kampf. Zunächst verweist Schlerka darauf, dass die Leistung von religiöser Praxis in der Gesellschaft im Lösen von Problemen mit sehr spezifischen Mitteln besteht; und zwar

4 Es bedarf also keiner »Desäkularisierungstheorie«, sondern einer Theorie des sozialen Wandels.

5 Im Folgenden werde ich den Systembegriff Luhmanns und den Feldbegriff Bourdieus nicht sauber differenzieren. Darauf kommt es hier nicht an. Für eine Abgrenzung siehe Schäfer 2020b, 656ff.

nicht nur durch Diakonie (Luhmann), sondern auch durch Soziodizeen. Diese sind Legitimationsweisen bestimmter gesellschaftlicher Praxisformen.

»Insgesamt bezeichnet der Soziodizeebegriff damit Vorstellungen von einer gerechten Ordnung der Sozialstruktur. Sind diese religiös begründet – wie etwa das Papstprimat –, so lässt sich von einer *religiösen Soziodizee* sprechen.« (Schlerka 2020, 48)

Schlerka hebt allerdings hervor, dass es sich nicht immer um die Legitimation herrschender Positionen handelt, sondern dass ebenso gut »Aufstiegsmythen« erzählt werden können; wir ergänzen noch Widerstandsmythen in subalternen Positionen und Ideologien über die Legitimität der Existenz von subalternen Lagen.⁶ Die Theodizee ist nach dieser Lesart oft – wenn auch nicht immer (s. Seibert 2020) – eine spezielle, religiöse Form der Soziodizee, die nie nur religiöse, sondern immer auch gesellschaftliche Zustände legitimiert; während umgekehrt die in anderen Feldern generierte Soziodizee in der Regel keine religiösen Zustände adressiert. Die Theo- und Soziodizeen adressieren bestimmte Probleme; die Heilungsevangelisation etwa Krankheiten. Die Auswahl der zu behandelnden Probleme und die Lösungsstrategien, die eine bestimmte Expertengruppe vornimmt, zielt darauf, den *Nomos* des religiösen Feldes festzulegen; das heißt dasjenige, was legitimerweise geglaubt und praktiziert werden soll, was also legitime Religion ist. In diesem Fall Heilung (gegen Spenden).⁷ Es ist also klar, dass der feldinterne Kampf um die Bestimmung des *Nomos* geführt wird und dass die siegreichen Inhalte mitsamt der entsprechenden Organisationen die Außenwahrnehmung des religiösen Feldes dominieren.

Schlerka fasst dementsprechend das religiöse Feld nach Bourdieu als Praxis religiöser Experten auf, die religiöse Angebote für Laien produzieren und damit in Konkurrenz zueinander stehen. Das entspricht exakt dem Fokus des vorliegenden Buches auf Experten und nicht auf Laien. Zudem fasst er die spezifische Produktionsdynamik des religiösen Feldes gemäß der Bourdieu weiterführenden Konzeption von Leif Seibert (2010; 2018) mit den Dimensionen der Glaubwürdigkeit (Autonomie des Experten) und Organisationsgrad religiöser Gruppen beziehungsweise Institutionen. Nach diesen Präliminarien kann er Säkularisierung als Kampf zwischen den Akteuren des religiösen Feldes und anderen Experten um die Autonomie des Feldes beschreiben. Für diese Beschreibung greift er auf die von José Casanova (1994) etablierten und mit Luhmann bestens kompatiblen drei Aspekte von Säkularisierung zurück: Differenzierung, Privatisierung und Marginalisierung religiöser Praxis. Das Besondere an Schlerkas Vorschlag ist die nähere Erklärung der Funktionsweisen von Säkularisierung unter den genannten Aspekten entsprechend der Felddimensionen (Autonomie und Organisiertheit) *als Konflikt* zwischen den Zielen feldinterner und feldexterner Akteure.

Der auch für uns wichtigste Aspekt ist die funktionale Differenzierung. Diese lässt sich unter zwei Hinsichten beschreiben. Die erste ist die Autonomie der religiösen Ex-

6 Legitimation von subalternen Positionen, wie etwa von extremer Armut oder Diskriminierung (wie die indische Dalit-Kaste), vertreten von Nicht-Subalternen kann im engeren Sinne als Ideologie bezeichnet werden; sofern sie von den Subalternen selbst für richtig erachtet wird, ist der Zustand symbolischer Gewalt erreicht. Vgl. Schäfer 2020b, 572ff.

7 Schlerka (2017, 88) exemplifiziert das an der IURD.

perten, aus der heraus sich ihre »Glaubwürdigkeit« (Seibert) ableitet: nämlich seitens der Laien wahrgenommen zu werden als Personen, die weitestgehend frei sind von feldexternen Interessen. Das wäre in unserem Zusammenhang der Fall bei monastisch lebenden Nachfolgern Jesu, die an einer Gegengesellschaft bauen, wie etwa Shane Claiborne und seinen Intentional Communities in Slumgebieten der USA. Es mag Beobachtern gefallen, was diese Communities tun, oder nicht; dass sie zu ihrer Praxis auf eine glaubwürdige Weise stehen, erlaubt keinen Zweifel. Dieser Handlungsrichtung entgegen steht eine feldexterne Orientierung, die Schlerka sehr instruktiv über das Konzept der Expansivität von Soziodizeen fasst. Die Expansivität einer religiösen Soziodizee ist gegeben, wenn sie solche Positionen legitimiert,

»die über das religiöse Feld hinausgehen – wie etwa das Kalifat, das Königstum (sic!) von Gottes Gnaden oder die klassisch von Max Weber [...] beschriebene calvinistische Prädestinationslehre [...].« (Schlerka 2020, 48)

In diesem Sinne haben wir es in unserer Untersuchung generell mit expansiven Soziodizeen zu tun, insofern als wir nur solche religiösen Experten in die Stichprobe aufgenommen haben, die in irgendeiner Weise in Politik und Gesellschaft aktiv geworden sind. (Die Formation JENSEITSHOFFNUNG haben wir gewissermaßen nur als religiöse Kontextvariable betrachtet.) Die Fragen, die wir nach einer kurzen Darstellung von Privatisierung und Marginalisierung wieder aufnehmen werden, lauten, unter welchen Bedingungen und mit welchen Mitteln die Expansion operiert.

Die Privatisierung von religiöser Praxis unterscheidet Schlerka in die Aspekte der Individualisierung und der Privatsphäre. Individualisierung vollzieht sich in der Spannung zwischen institutionalisierten Dogmen, die in der Regel mit hoher Organisiertheit verbunden sind, und der mehr oder weniger beliebigen Komposition von Glaubensinhalten. Für unseren Untersuchungsgegenstand lässt sich sagen, dass die Kombination von Dogmen und Organisiertheit sich ohne jede Überraschung im orthodoxen Katholizismus und in religiösen Großorganisationen wie dem National Council of Churches, der National Association of Evangelicals oder dem Lateinamerikanischen Kirchenrat findet. Bastelreligion begegnet uns in unserem Untersuchungszusammenhang indes nicht nur bei individuellen Suchern, sondern durchaus bei kapitalstarken Organisationen der Formation MANAGEMENT, die – wie etwa die IURD – sehr phantasievolle bis bizarre Vorstellungen und Praktiken entwickeln. Diese Organisationen beschränken ihre religiöse Praxis auch nicht auf die Privatsphäre, sondern inszenieren sie höchst öffentlich.

Den Grad von Marginalisierung religiöser Praxis im Kontext der Gesellschaft beleuchtet Schlerka aus der Perspektive der Leistungen von religiösen Akteuren für andere gesellschaftliche Felder. Diese bestehen nicht einfach in Sachleistungen (Diakonie, Wohlfahrt), sondern auch in andere Felder hinein kommunizierbaren Interpretationsleistungen. Je stärker Laien religiöse Akteure als glaubwürdig und organisiert genug zur Lösung ihrer Probleme empfinden, umso stärker sind die religiösen Experten in der Konkurrenz zu anderen Experten wie etwa Psychiatern oder Politikern. Wie diese Konkurrenz ausgeht, hängt allerdings davon ab, welche Probleme gesellschaftlich (also vor allem von Laien) als religiös adressierbar angesehen werden.

Dies hat wiederum Rückwirkungen auf das religiöse Feld, insofern als bestimmte Akteure eine bessere Problemlösungskapazität zeigen als andere – oder eine überzeugendere Ideologie verkünden. In diesem Sinne konnten wir durchweg eine starke Konkurrenz und immer wieder aufflammende Konflikte zwischen den Formationen MANAGEMENT und GESETZ auf der einen sowie WERTE auf der anderen Seite beobachten. Die Angebote zur Problemlösung unterscheiden sich sehr grundlegend; und sie richten sich keineswegs auf »die Gesellschaft« als Ganze. Vielmehr sind sie klassenspezifisch recht deutlich zu unterscheiden. Das heißt, dass selbst für die Erklärung der Dynamik *im* religiösen Feld eine stratifikatorisch differenzierte Nachfragestruktur nach religiösen Gütern nicht zu vernachlässigen ist. Generell kann auch gesagt werden, dass unser Untersuchungsfeld durch eine steigende Präsenz religiöser Akteure im gesellschaftlichen Kontext charakterisiert ist. Damit steigert sich auch der Konkurrenzdruck auf andere Akteure, beispielsweise auf Politiker, die Wert darauf legen, Politik nach politischen und nicht nach religiösen Regeln zu betreiben.

9.1.2.2 Refeudalisierung

Eine der neuen Bedingungen für die Operation expansiver Theodizeen beziehungsweise Soziodizeen ist die Tendenz zur Refeudalisierung in Lateinamerika und den USA, die wir oben (2.2.5 und 4.1.2.5 Refeudalisierung) im Anschluss an Kaltmeier (Kaltmeier 2019) skizziert haben. Es handelt sich um eine Polarisierung der gesellschaftlichen Stratifikation, die Effekte auf die funktionale gesellschaftliche Differenzierung zeitigt. Vor allem besteht sie darin, dass eine Klasse von sehr rasch Kapital akkumulierenden und konzentrierenden Superreichen entstanden ist. Die Kehrseite der Medaille ist die Stagnation der Einkommen in der Mittelschicht oder auch Verelendung (je nach geografischer und sozialer Lokalisierung). Was die Reichen betrifft, so bescheren eine quasi ständische Verfestigung von Besitzstand, praktisch risikofreies Einkommen und weitgehend von selbst laufende Kapitalakkumulation nicht nur freie Zeit – eine wichtige Ressource für Politik⁸ – sondern auch das Interesse, die Welt nach dem eigenen Bilde zu gestalten. Unter Einsatz ihres ökonomischen Kapitals macht sich diese ökonomische Klasse daran, das Funktionieren anderer Felder wie Wissenschaft, Recht, Politik und Religion kompromittieren. Das führt zu einer zunehmenden Entdifferenzierung der funktional unterschiedenen Felder moderner Gesellschaften. Es wird hier nicht behauptet, dass sich dieser Prozess bereits durchgesetzt hat; aber er ist im Gange, was sich auch an der Rückkehr der Religion in die Politik erkennen lässt. Im Vokabular Bourdieus gesprochen, hat dieser Prozess vorerst den Charakter einer starken Kompromittierung verschiedener Praxisfelder. In Lateinamerika und vor allem in den USA ist es spätestens seit den 1980er Jahren gang und gäbe, dass sich Wirtschaftsmagnaten mit ebenfalls sehr reichen Religionsexperten zusammengetan haben, um auf die offizielle Politik Einfluss zu nehmen – und zwar durch Übertragung religiöser Rationalität. Man denke nur an das vom evangelikalen Publizisten und Multimillionär Tim LaHaye und Wirtschaftsgrößen 1981 gegründete Council for National Policy (CNP),⁹ das National Prayer Breakfast oder die Full Gospel Business Men's Fellowship International

8 Vgl. Bourdieu 2001, 43f., und Schäfer 2020b, 235.

9 <https://cfnp.org/>(Zugegriffen 23.12.2020).

(FGBMFI), die eigens für diese Kollusion gegründet worden ist. Oder auch die Christian Coalition, die bereits 1995 in ihrem »Contract with the American Family« die gesetzliche Besserstellung privater *Charities* gefordert hatte; und zwar als ersten Schritt, um den bürokratischen Wohlfahrtsstaat in ein System von glaubensbasiertem privaten Mitgefühl zu verwandeln – also der feudalistischen Umwandlung öffentlicher Sozialsysteme in private Wohltätigkeit zu entsprechen (Schultz, West und Maclean 1999, 311).

Die Pumpe für den Fluss des Reichtums von unten nach oben ist, schlicht gesagt, die »Ausbeutung einer sozialen Klasse durch eine andere« (Habermas 2019b, 793). Der Klassengegensatz ist die ökonomische Grundlage für Besitzindividualismus. Gerade deswegen müssen die Ideologen des Wirtschaftsliberalismus den Klassengegensatz aus dem öffentlichen Bewusstsein drängen. Da der Neoliberalismus aber die gesellschaftlichen Bindungen der Bürger zerstört, ist es nötig, die Folgen dieser Zerstörung einzudämmen. Das geschieht zum einen durch den autoritären Staat und die Verfolgung von systemkritischem Protest. Zum anderen muss das zivilgesellschaftliche Gefühl von Unordnung und Ungerechtigkeit bekämpft werden. Als Antidot empfiehlt die Formation GESETZ – ebenso einfach wie oberflächlich plausibel – Gott und sein Gesetz. Immerhin wird durch die Anwendung der entsprechenden Anleitungen eine oberflächliche Ordnung in jene Bereiche des Lebens gebracht, die vom Individuum selbst diszipliniert und strukturiert werden können. Die anderen Bereiche, wie systemisch bedingte Unordnung und Ungerechtigkeit, die das private Chaos meist überhaupt erst hervorbringen, werden damit dem Aufmerksamkeitsfokus der Akteure entzogen. Gegen das Gefühl der ungerechten Verteilung der Güter stellt die Formation MANAGEMENT die Illusion einer individuellen Beteiligung am Kuchen durch materiellen göttlichen Segen. Die Logik der *Prosperity* fokussiert das Handeln der gläubigen Akteure auf individuellen Aufstieg, Vertragstheorie (do ut des) und das Ego. Das Management des Ich mithilfe der Empfehlungen der Experten sorgt für die Anpassung der Person an diese Logik durch ständiges Training. In der Kombination von GESETZ und MANAGEMENT ist die Ordnung durch das Gesetz Gottes die kausale Bedingung für gesellschaftliche Performance religiöser Akteure und der Reichtum durch Segen das Telos.

Beide Formationen setzen dabei die religiöse Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube an die Stelle der wirtschaftlichen Unterscheidung von Kapital und Arbeit. Die religiöse Unterscheidung erfüllt damit eine ähnliche Funktion wie der Rassenunterschied in der säkularen Rechten. Beide kulturellen Unterscheidungsmuster – Glaube und Unglaube, Weiß und Schwarz – sind aufgrund ihrer Homologie bestens geeignet, sich gegenseitig zu verstärken und damit die Verdrängung der sozio-ökonomischen Differenz aus dem öffentlichen Bewusstsein noch effektiver werden zu lassen. Man kann das an der rassistischen religiösen Rechten in den USA und Brasilien sehr schön beobachten. Während der öffentliche Diskurs religiös daherkommt, die interne Kommunikation und Organisation immer noch rassistische Züge aufweist (bei GESETZ stärker als bei MANAGEMENT), läuft die politische Praxis durchweg auf die Unterstützung des autoritären Neoliberalismus hinaus.

Man könnte hier von einem Ressourcenaustausch zwischen Feldern beziehungsweise Teilsystemen reden. Im Kontext der übergreifenden Refeudalisierung lässt die geschilderte Dynamik eher auf eine laufende Entdifferenzierung schließen.

9.1.2.3 Sakrale Entdifferenzierung

Mit welchen Mitteln erwirkt die Expansion der Theodizeen im Prozess der Refeudalisierung eine Entdifferenzierung zwischen Praxisfeldern? Es geht nicht um systemisch sozusagen funktionale Verbindungen zwischen Feldern beziehungsweise Systemen, wie Luhmann sie mit den Begriffen der Interpenetration, Kopplung, Interdependenz oder auch mit dem Konzept der Leistung eines Systems beschreibt. Es geht hier tatsächlich um Entdifferenzierung: Die für die Funktion eines gegebenen Feldes zentralen Operatoren werden auf andere Felder übertragen und als Kandidaten für den Nomos des adressierten Feldes aufgebaut.¹⁰

Bereits in *Funktion der Religion* (Luhmann 1977, 56-57) sieht Luhmann, im Unterschied zur »Leistung« diakonischen Arbeitens, die Funktion von Religion in »geistlicher Kommunikation«, zum Teil gestützt auf »Rituale«, so wie sie die Kirche im Dienste ihrer Erkennbarkeit und Identität als Kirche hervorbringt. Das Numinose, welches in dieser Kommunikation thematisiert wird, dient einer Chiffrierung, die Unbestimmbares in Bestimmbares transformiert (Luhmann 1977, 33, 38), was durch einen Transzendenzbezug geschieht, der für gewöhnlich mit konkreter Semantik besetzt ist, zum Beispiel der Kontingenzformel »Gott«. Später (Luhmann 2000, 77ff., 85, 58ff.) avanciert die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz zur Leitdifferenz des religiösen Systems. Durch Setzung von Transzendenz und deren konkrete »Ausmalung« entsteht eine »Realitätsverdopplung«, mittels derer »irgendwelchen Dingen oder Ereignissen [...] eine besondere Bedeutung verliehen« wird. Es werden also transzendent begründete immanente Relevanzstrukturen geschaffen. Da verschiedene Religionen mit verschiedenen Inhalten »ausmalen«, entsprechen die Differenzen in der Transzendenz tendenziell denen im religiösen Feld – ein von Durkheim (1981) her bekannter Gedanke. Für die Funktion und somit für die Differenzierung sind der Transzendenzbezug und seine Semantik von entscheidender Bedeutung.

Was geschieht also mit dem *God Talk*? Unter der Voraussetzung, dass der Transzendenzbezug für religiöse Praxis entscheidend ist, lassen sich die empirisch beobachteten Vorgänge mit dem Bourdieu'schen Feldmodell besser beschreiben.¹¹ Der oben beschriebene *God Talk* und die entsprechenden Praktiken oktroyieren anhand einer bestimmten Semantik die für das religiöse Feld bestimmende Grundunterscheidung Immanenz versus Transzendenz anderen Praxisfeldern und erheischen deren Etablierung als Interpretament der Leitunterscheidung, *Nomos*, des Zielfeldes. *God Talk* sucht, ein bestimmtes Bild von Gott und seinem Willen als Leitvorstellung für ein bestimmtes, nicht-religiöses Praxisfeld oder für die gesamte Gesellschaft zu etablieren. In umgekehrter Richtung erfolgt eine fast ebenso starke Kompromittierung der Religion durch die Logik der Wirtschaft – Geld als generalisiertes Medium, Zahlung als elementare Operation – in der *Prosperity*-Doktrin oder durch militärische Logik in der *Spiritual Warfare*-Doktrin.

Zurück zu Schlerka (2020, 49; 2017, 124): Wir können seine Definition von Säkularisierung entsprechend umkehren, da wir es beim *God Talk* mit dem Versuch einer

10 Vgl. 2.2.5. Wir greifen hier auf Luhmann zurück, weil dessen Theorie das Differenztheorem am härtesten vertritt und damit eigentlich gegen die These von der Refeudalisierung durch Entdifferenzierung hält.

11 Vgl. zur Bedeutung des Transzendenzbezuges aus unserer Sicht Schäfer 2020c.

Re-Sakralisierung gesellschaftlicher Praxis zu tun haben. Die entsprechende Strategie besteht dann darin, dass religiöse Akteure normative Vorstellungen, die sie sich von legitimer nicht-religiöser Praxis machen, auf verschiedensten anderen Feldern (hier: Politik) als deren *Nomos* durchzusetzen suchen. Empirisch liest sich das als »göttliche Politik« (*godly politics*) oder »göttliche Wirtschaft« (*godly economy*); man kann den *Seven Mountain Dominionism* als Blaupause nehmen. Wenn spezifische Praxisfelder so einer transzendenten Autorität unterworfen sind, ist es nur logisch, wenn dasselbe auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene greift – durch einen theokratischen Souverän – und auf individueller Ebene als Unterordnung unter den Souverän, unter Apostel und so weiter.

In Bourdieu'sches Vokabular übertragen, haben wir es mit der Kompromittierung von Feldern zu tun; das heißt mit Praktiken, die erstens im Kampf *zwischen* den Experten verschiedener Felder um die Dominanz des jeweils »eigenen« in der Gesamtgesellschaft operieren und, zweitens, in den Kämpfen um die Hegemonie *in* den verschiedenen Feldern. So richtig die Perspektive auf die Kämpfe ist, so wichtig ist es auch zu realisieren, dass insbesondere unter den Bedingungen der Refeudalisierung auch Pakte zwischen Akteuren unterschiedlicher Felder zur gegenseitigen Kompromittierung im Sinne gemeinsamer Interessen möglich sind; und nicht nur möglich, wie etwa an der Zusammenarbeit der Republikanischen Partei mit der religiösen Rechten, Trumps mit seinen *Court Evangelicals* oder Bolsonaros mit Pastor Everaldo und anderen Scharlatanen unschwer erkennbar ist. Voraussetzung ist natürlich, dass die Religiösen mit der Selbständigkeit (und Undankbarkeit) von Politikern leben und die Politiker gut genug heucheln können.

Zum Abschluss dieses Reflexionsganges sei noch einmal daran erinnert, dass die Kämpfe für oder gegen eine Re-Sakralisierung vormals säkularer beziehungsweise laizistischer Praxisfelder nur zum kleinen Teil um ihrer selbst willen geschehen. Es handelt sich nicht um akademische Grillen zwischen Experten der Religion und solchen des Rechts oder der Politik um die Reinheit der jeweiligen Lehre. Sie finden vielmehr statt im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungen, die wir als Refeudalisierung des neoliberalen Kapitalismus beschrieben haben. Das heißt, dass der von Hobbes seinerzeit favorisierte Besitzindividualismus es in Gestalt des Neoliberalismus derart auf die Spitze getrieben hat, dass er nicht nur seine ökologischen, sondern auch seine sozialen Funktionsbedingungen mehr und mehr in Frage stellt. Angesichts der weltweiten Kritik an »den Eliten« ist es für diese dringend nötig, eine Legitimation für die quasi-feudalen Zustände zu finden, die von den Ursachen dieser Zustände ablenkt und nach Möglichkeit deren Perpetuierung in Aussicht stellt. Im säkularen Europa ist dies die Kombination von Neoliberalismus und autoritärem Nationalkapitalismus in politischen Parteien wie der Alternative für Deutschland oder dem Front National (bzw. seit 2018 *Rassemblement National*) bis hin zu faschistischen Bewegungen wie den Identitären. Im religionsfreundlichen Ambiente der USA und Lateinamerikas spielt die Religion eine besondere Rolle für die Ideologieproduktion. In der Regel ist der *God Talk* das Instrument der Wahl für eine religiöse Legitimierung der sozialen Gegensätze »von oben«, das Ablenken durch sozialmoralische Strohleute (wie die stilisierte Abtreibungsproblematik) und offene Aggression gegen nicht Rechtgläubige. In den Formationen GESETZ und, vor allem, MANAGEMENT haben wir direkten Zugriff auf politische Machtpositionen, die Re-Sakralisierung des Nationalismus und die Verteufelung des humanistischer

Positionen und des internationalen Rechts als grundlegende Strategien beobachtet. Gerade der religiöse Partikularismus, der sich zu universalistischen Geltungsansprüchen aufschwingt und sich zugleich gegen Dialog immunisiert, erschafft in diesem Kontext eine besondere Form totalitärer Subjektivität. Diese ist der postmodern-konstruktivistischen darin ähnlich, dass sie keine Fakten und keine Wahrheit anerkennt als ihre eigenen Interessen; sie übertrifft den Postmodernismus allerdings darin, dass sie die Interessen durch einen magischen Rückgriff auf Transzendenz in einer scheinbaren Objektivität absichert: dem Willen Gottes. Die wirkliche Objektivität ist ihr allerdings der religiös legitimierte autoritäre Neoliberalismus, der getaufte Leviathan.

Die Formation WERTE betreibt die genannte Entdifferenzierung nicht – mit Ausnahmen allenfalls bei einigen *New Evangelicals* und Pfingstlern in den USA. Alternativen zum Neoliberalismus und zum besitzindividualistischen Menschenbild finden sich in der indigenen Tradition (*Buen Vivir*), in kommunitaristischen Philosophien oder in sozialistischem Humanismus – alles dies mit entsprechenden theologischen Ethiken (z.B. Cornel West, Stanley Hauerwas, aber auch viele Autoren der Befreiungstheologie und -philosophie wie Enrique Dussel, Franz Hinkelammert oder Elsa Támez) vermittelt. Die ethische Kommunikation und emanzipatorische Aktion der Formation WERTE zielt darauf, den Leviathan wenigstens an die Leine zu legen.

9.2 Religiöse Ethik und post-säkulare Kooperation

Ob der Leviathan frei läuft und getauft wird, hängt von verschiedenen Bedingungen ab. Erstens stellt sich die Frage, ob man überhaupt einen Leviathan will. Während die Gestalten autoritärer Souveräne einige Zeit aus der Politik ferngehalten werden konnten, schaffen sich in jüngerer Zeit politische Akteure als Garanten des Besitzindividualismus in der Krise wieder Raum: aus unseren Untersuchungen Trump und Bolsonaro, beispielsweise. Wenn man diese Möchtegern-Souveräne nicht will, muss man etwas gegen sie tun; dann können sie auch nicht getauft werden. Zweitens muss es religiöse Eiferer für den Besitzindividualismus geben, die durch Hilfsangebote an den Leviathan in der Legitimationskrise selbst in die Residenzen der Macht vordringen wollen: die falschen Propheten der *Court Evangelicals* etwa. Sie bieten ihm bisher nicht gekannte – nun aber religiöse – Modelle zum Beschreiben der Hirne seiner Untertanen wie »weißes Papier« mit neuen Mythen über die Notwendigkeit seiner Macht als Schutz gegen namenlosen – und doch zugleich konkret als Flüchtling, Homosexuellen oder Sozialisten benannten – Schrecken. Wenn man sie nicht will, muss man ihre Mythen lesen lernen und – wie beim Rumpelstilzchen – ihre wirklichen Namen bekanntmachen. Drittens müssen die säkularen Sympathisanten des Besitzindividualismus diesen als alternativlos hinstellen können – aber doch zugleich so verzweifelt sein über seinen Ruf, dass sie um eine Taufe nicht umhin zu können glauben: wieder Trump und Bolsonaro. Viertens müssen die Stimmen derer völlig verstummt sein, die aus politischen und religiösen Gründen weder den Leviathan mit seinem wirtschaftspolitischen Programm noch seine Taufe wollen. Hier wären wir – wenn wir auf unsere Analysen zurückschauen – beispielsweise beim mexikanischen Präsidenten López Obrador und den Christen der Formation WERTE.

9.2.1 Empirische Fokussierung

Wir haben zum Schluss des Kapitels über Mexiko bei López Obrador gewisse Ähnlichkeiten mit Jürgen Habermas' Programm eines post-säkularen Dialogs zwischen Akteuren, die säkulare Vernunft vertreten, und religiösen Akteuren gefunden. Ich möchte deshalb das Buch mit einigen Überlegungen schließen, die die vorausgegangenen Analysen mit diesem Programm in Beziehung zu setzen versuchen. Das ist auch aus Habermas' Perspektive nicht ganz beliebig, denn spätestens mit der Revitalisierung religiöser Geltungsansprüche im öffentlichen Raum sollte entsprechende Kompetenz zur kritischen Auseinandersetzung und zum Dialog mit religiösen Akteuren entwickelt werden (vgl. Habermas 2009c).¹²

Fast überflüssig zu sagen, dass es sich hier nicht einfach um »die Religion« und »die säkulare Vernunft« handelt. Die in Lateinamerika und den USA in den letzten Jahrhunderten aufgekommene individualistische Bekehrungsreligion hat mit dem Durkheim'schen Konzept der Integration durch Religion (z.B. durch Hochgötter, Durkheim 1981) nichts mehr zu tun. Die auf Bekehrung fokussierten Akteure zerreißen nicht nur traditionelle religiöse Bindungen (Pierucci 2006), sondern sie schaffen auch durch die voluntaristische Pluralität Konkurrenz zwischen religiösen Experten (religiöses Feld); und unterschiedliche Ausprägungen religiöser Praxis identifizieren sich mit unterschiedlichen, miteinander im Konflikt liegenden gesellschaftlichen Klassen, was allerdings nichts Neues ist. Es ist also keineswegs gleichgültig, mit welchen religiösen Akteuren man von der Position eines säkularen Vernunftmenschen aus ins Gespräch kommen möchte; und auch die säkularen Vernunftmenschen vertreten ja durchaus sehr unterschiedliche moralische und ethische Vorstellungen.

Da wir es in diesem Buch mit religiösen Akteuren zu tun haben, schlagen wir als vereinfachtes Resultat unserer empirischen Untersuchungen nur folgendes Raster zur Orientierung vor. Die Formationen *MANAGEMENT* und *GESETZ* sind tendenziell in den oberen gesellschaftlichen Schichten angesiedelt. Sie legitimieren die herrschende Ordnung (meist: Neoliberalismus) und schlagen allenfalls affirmative Veränderungen der politischen und gesamtgesellschaftlichen Praxis vor (mehr Autoritarismus durch *Dominion*, mehr besitzindividualistische Logik durch *Prosperity* usw.). Die Formationen *WERTE* und *JENSEITSHOFFNUNG* sind tendenziell in unteren gesellschaftlichen Positionen verortet. Erstere praktiziert sozial motivierten (Armut, fehlende Teilhabe), religiös transformierten (in Kognition und Wertung) und ethisch kommunizierten sozialen und politischen Protest. Letztere enthält sich sozialer und politischer Stellungnahmen und praktiziert allenfalls religiös-symbolischen Protest. Vom *God Talk* der Formationen *MA-*

12 Im Folgenden werde ich vor allem auf diesen sowie folgende weitere Publikationen zurückgreifen: Habermas 2009a; 2009b; 2004. Leider konnte sein umfangreiches neues Werk (Habermas 2019a; 2019b) nur noch am Rande zur Kenntnis genommen werden. Eine weitere Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen des post-säkularen Denkens im nachmetaphysischen würde einen ganz neuen Reflexionsgang und viele beschriebene Seiten bedeuten. Es ist schon schwierig genug, diese Schlussüberlegungen so eng wie möglich im Rahmen der Thematik des vorliegenden Buches zu halten. Wie immer war der Austausch mit Leif Seibert sehr nützlich.

NAGEMENT und GESETZ dürfte deutlich geworden sein, dass er sich für einen Dialog mit säkularen (und zugleich vernünftigen) Akteuren nicht eignet.¹³

Die virtuellen Dialogpartner für diese letzten Seiten des Buches werden also der Formation WERTE angehören. In die Position der post-säkularen Vernunft stellen wir eine einfache Version des Habermas'schen Vernunftkonzepts: nachmetaphysisches Denken, das seine Gründe in der Lebenswelt sucht und keinen privilegierten Zugang zur Wahrheit beansprucht, wohl aber die Bindung der Vernunft an universale Humanität festzuhalten weiß. Habermas widmet sich in seinen Arbeiten zur Religion und insbesondere in seinem jüngst erschienenen Opus Magnum *Auch eine Geschichte der Philosophie* religiösen Gehalten, die in die westliche Philosophie und das nachmetaphysische Denken »eingewandert« sind. Das gibt uns Hinweise, um Anschlussmöglichkeiten zu markieren zwischen der Religiosität und Theologie der Formation WERTE und dem Denken und Handeln nachmetaphysisch orientierter und ethisch motivierter säkularer Akteure. Mehr nicht! Deshalb sei zugleich betont, dass es sich hier nur um einige wenige Pinselstriche handeln kann. Komplexe Probleme im Zusammenhang mit dieser ethischen Thematik – wie unmetaphysisch der nachmetaphysische Ansatz überhaupt sein kann, ob oder, wenn ja, welche nicht-metaphysischen Potenziale die Theologie beisteuern kann oder eine relative Nützlichkeit konsequenzialistischer bzw. utilitaristischer Konzepte – können hier nicht einmal andiskutiert werden. Auch die einfache Gegenüberstellung von religiöser und säkularer Ethik ist nur eine sehr grobe Annäherung an die mit der Habermas'schen Programmatik verbundene Komplexität. Daher sollte es im Gedächtnis bleiben, dass säkulare Ethik sowohl nicht-metaphysisch als auch metaphysisch konzipiert sein kann und dass religiöse Ethik bei allem Hang zur Metaphysik auch Chancen für nicht-metaphysisches Denken bietet.

9.2.2 Defizite der Gerechtigkeit

Da wir uns für Hobbes interessieren, sei hier kurz erwähnt, dass Habermas Hobbes in den Anfängen des Paradigmenwechsels zur Subjektphilosophie lokalisiert, der er ein Problem mit der Begründung bindender Normen attestiert (Habermas 2019b, 137ff.). Bei Hobbes ist das Subjekt – was ja sonst häufig als reflektierendes aufgefasst wird – zu einem rationalen Egoisten geschrumpft, der aus seinem intuitiven »Recht auf Alles« heraus handelt. Aus dieser Voraussetzung lässt sich keine bindende Norm begründen. Im Gegenteil ist dies die Geburtsurkunde des unersättlichen, egoistischen Subjekts des (neo-)liberalen Kapitalismus. Dieses hat den Schwächeren nicht nur die Güter dieser Welt entrissen; die »reichsten 0,1 % der Erde [...] besitzen [...] einen Anteil von fast 20 %

13 Selbst zum Dialog mit WERTE-orientierten Christen und Theologen ist der *God Talk* per definitionem nicht geeignet, da er »deklariert« und dekretiert, nicht aber in Dialog eintritt. Genau betrachtet, ist der *God Talk* eine Immunisierungsstrategie gegen jeden Dialog. Von Seiten christlicher Theologie kann der *God Talk* allenfalls als moderne Häresie entlarvt werden. Für die Kommunikation mit unvernünftigen säkularen Akteuren eignet sich der *God Talk* hingegen schon, was man an den (pseudo-)religiösen Leihgaben religiöser Fundamentalisten an »Corona-Leugner«, Impfgegner, Qanon-Anhänger, rechte Milizionäre usw. unschwer erkennen kann. *God Talk* kommt nicht nur gänzlich ohne Fakten aus; er eliminiert sie sogar.

am Gesamtvermögen«, während die untere Hälfte der Weltbevölkerung mit gerade einmal 5 % darbt (Piketty 2020, 583).¹⁴ Es eignet sich auch mittels des subjektivistischen Konstruktivismus' der Postmoderne, gepaart mit Medienmacht,¹⁵ auch noch die Herrschaft über Lüge und Wahrheit an, indem es den Unterschied zwischen beidem zum Verschwinden bringt.¹⁶ Eine gefährliche Nachbarschaft für die säkulare Vernunft!

Angesichts dessen ist es bemerkenswert, dass die wenigen Notizen Habermas' zum Gerechtigkeitsproblem in den zu Rate gezogenen Texten Defizitanzeigen im Blick auf die säkulare Vernunft sind.

»Gleichwohl verfehlt die praktische Vernunft ihre eigene Bestimmung, wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewußtsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewußtsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten.« (Habermas 2009a, 412)

Der »Entschluß zum solidarischen Handeln im Anblick von Gefahren, die nur durch kollektive Anstrengungen gebannt werden können«, sei nicht nur eine Frage der Einsicht (Habermas 2009a, 411). Kulturalistische Identitätspolitik verdeckten die »globale Ungleichverteilung von Wohlstand und Macht sowie den interessegeleiteten Sozialdarwinismus« nur notdürftig (Habermas 2009a, 398). Wenn der Kulturalismus nichts auf distributive Gerechtigkeit gibt, wie verhält es sich in Habermas' Sicht mit der nachmetaphysischen Vernunft? Sie hat offenbar Kapazitäten zur Wahrnehmung ungerechter Zustände. Die kommunikative Vernunft fragt nach »einer Rettung der vernichteten Opfer« und produziert damit »von innen« her eine »ins Diesseits gerichtete Transzendenz« (Habermas 2009b, 435) – eine Frage, die über die Existenz der Kommunikationsgemeinschaft hinausgreift ins Offene, weil nicht Realisierbare. Was sie allerdings nicht leisten kann, ist, sich »einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits (zu) vergewissern« (Habermas 2009b, 435).

Es wäre zu billig, jetzt religiös aufzutrupfen und irgendwelche semantischen Besetzungen der Chiffre »Transzendenz« vorzunehmen. Das Leiden an den beschriebenen Zuständen ist zu real. Deshalb fragen wir auf den folgenden Seiten nach den sozialen und religiösen Erfahrungen der Formation WERTE von dem, »was zum Himmel schreit«. Wir tun dies mit dem Interesse, aus diesen Erfahrungen – aus diesem speziellen »Raum der Gründe«, könnte man nachmetaphysisch vielleicht sagen¹⁷ – vielleicht

14 »Die Ungleichverteilung von Vermögen auf globaler Ebene fällt zu Beginn der 2010er Jahre allem Anschein nach ähnlich stark aus wie in den europäischen Gesellschaften von 1900 bis 1910. Der Anteil des obersten Tausendstels scheint derzeit fast 20 % [...] des Gesamtvermögens auszumachen; die untere Hälfte der Weltbevölkerung besitzt zweifellos weniger als 5 % des Gesamtvermögens« (Piketty 2020, 583).

15 ...und völlig unbemerkt von einer symboltümelnden Sozialwissenschaft: »Narrative sind alles, alles geht auf in Narrativen!«

16 Nur ein Beispiel aus den USA: Kakutani 2018, 61ff.; selbstverständlich handelt es sich um ein globales Phänomen.

17 Eine der offenen Fragen wäre beispielsweise diese: Wenn die Lebenswelt der »Raum der Gründe« ist, könnte man sich fragen, ob eine nicht-metaphysische Lektüre des Aristoteles wie die von Martha Nussbaum (1999) nicht reichlich Orientierung geben kann, etwa die so genannte »Nussbaum-Liste«. Daran würde sich die Frage anschließen (müssen), ob solche Listen nicht kulturrelativ sind

Schlüsse ziehen zu können auf Überschneidungen oder Ähnlichkeiten zwischen säkularen und religiösen Fragen und Antworten. Nachdem wir in den obigen Analysen die Positionen der Formation WERTE zu verschiedenen Problemen ausführlich dargelegt haben, werde ich hier einige der von Habermas genannten Verbindungsglieder aufgreifen. Das alles kann freilich nur ein sehr begrenzter Versuch werden.

9.2.3 Ethische Kriterien?

Die säkular-vernünftigen Akteure sollten sich darauf einstellen, dass ihren Gesprächspartnern der Formation WERTE die religiösen Überzeugungen ernst sind – dass diese Tatsache aber von ihrer Seite her Verständigung nicht behindert. Ich habe bereits oben (8.5.2) darauf aufmerksam gemacht, dass entwicklungspolitische Organisationen gelegentlich an den religiösen Überzeugungen ihrer Partner Anstoß nehmen. Dazu kommt, dass sie vielfach die Überzeugungen kulturalistischer Protagonisten von Emanzipation in Bezug auf LGBT-Angelegenheiten oder den Schwangerschaftsabbruch nicht teilen – aber unter Angabe von ethisch kommunizierten Gründen darüber reden können und darüber hinaus engagierte Verfechterinnen und Verfechter der Frauenemanzipation sind. Säkulare Gesprächspartner dürften darüber hinaus die religiös begründeten Überzeugungen als Selbstfestlegungen schätzen lernen, die Erwartungssicherheit in der gemeinsamen Praxis erzeugen.

Eine weitere Prämisse ist die, dass Hobbes in der Formation WERTE kein offenes Ohr finden dürfte. Die »Werte des Reiches Gottes« wie Solidarität, Achtsamkeit, Nächstenliebe und so weiter können mit anderen Wertethiken, mit Kants Pflichtethik, mit kommunitaristischen oder mit diskursethischen¹⁸ Ansätzen vermittelt werden; nicht aber mit Egoismus-basierten Theorien wie etwa dem Handlungutilitarismus.¹⁹ Die harte Kritik der WERTE-Akteure am (Neo-)Liberalismus spricht Bände.

Im Folgenden werde ich mit Habermas zunächst einen Blick in die Theologiegeschichte werfen, dann die Rolle von Reflexivität sowie einige materialetische Fragen thematisieren, um abschließend die Herausforderungen und Chancen des interkulturellen Dialogs kurz zu beleuchten.

9.2.3.1 Religion, Recht und Vernunft

Das Verhältnis zwischen Religiosität bzw. Glaube, Wissen, Ethik und Recht ist zentral für unsere Fragestellung. Der Protestantismus calvinistischer Tradition in den USA ist

oder – wenn man sich gegen diese Position entscheidet – ob die hier beschriebenen Kapazitäten des Menschen nicht ein (verstecktes) Naturrecht beinhalten und also doch Metaphysik.

- 18 Vgl. hierzu die gegenseitige Kritik zwischen der Diskursethik und der Ethik der Befreiung in Gesprächen Anfang der 1990er Jahre. Siehe Apel und Dussel 1990; 1992; Fornet-Betancourt 1992; 1994; Sidekum 1994; Hinkelammert 1994b. Bei allen Differenzen zeigt allein die Tatsache, dass es zu diesen Gesprächen gekommen ist, eine gewisse Nähe der Ansätze. Kommunitaristische Ethiker wie Stanley Hauerwas werden in Kreisen protestantischer Befreiungstheologie ebenfalls rezipiert.
- 19 Möglicherweise gilt es, genau hier den Trennstrich zu ziehen. Utilitaristische Ethiken sind eher dezidiert säkular; religiöse Ethiken teilen diesen Standpunkt nicht und tendieren zu einer der anderen Begründungsvarianten. Wenn man allerdings »gelingendes Leben« als Telos formuliert, könnte man in Versuchung geraten, Theologie und (Regel-)Utilitarismus in Verbindung zu bringen.

seit den *Pilgrims* bis heute großflächig geprägt von unmittelbaren religiösen Geltungsansprüchen in der Politik. Dieser Anspruch ist in der Formation MANAGEMENT und in Teilen der Formation GESETZ in den USA und in Lateinamerika kultiviert und verstärkt worden; hier oft vermittelt über den Begriff des präsentischen Reiches Gottes im theokratischen Verständnis. Selbst bei den *New Evangelicals* kann ohne jede Scheu von »*God's politics*« oder »*Jesus-like government*« geredet werden; auch die Theologie der Revolution von Richard Shaull (in den frühen 1960er Jahren bei ISAL, Brasilien, entstanden) trägt ähnliche Züge. Habermas sagt in historischer Perspektive, es zeige sich schon in »Calvins Tendenz zur Verrechtlichung der Kirchendisziplin und zum Gesinnungsstrafrecht eher eine *Moralisierung des Rechts*«²⁰ – und das trotz Calvins Nähe zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Meines Erachtens betont Habermas die Nähe der calvinistischen Tradition zur Zwei-Reiche-Lehre zu stark. Der Calvinismus ist wesentlich profunder von der Idee einer »Königsherrschaft« des auferstandenen Christus über die gesamte Welt (nicht nur die christliche Gemeinde) geprägt, womit der Anspruch verbunden ist, religiöse Positionen in der Gesellschaft und der Politik geltend zu machen. Dieser Ansatz kann zu einer durchschlagend kritischen Praxis führen, wie etwa der der Bekennenden Kirche im Dritten Reich. Diese stellte dem Totalitarismus der Nationalsozialisten in der Barmer Erklärung (Frettlöh 2018) »Gottes kräftige(r)n Anspruch auf unser ganzes Leben« entgegen; und sie »verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären«. Kurz, »von unten«, aus der Position von Beherrschten kann diese theologische Lehre ein starkes kritisches und damit befreiendes Potenzial entwickeln. Die Kehrseite ist die Gefahr der Theokratie und der religiösen Einwirkung auf das Recht, die in Calvins Genf dem Trinitätsleugner Servet den Scheiterhaufen eingebracht hat. Dazu kommt das Vernunftkonzept im Calvinismus, das dem der Universalien-realistischen Strömung der Scholastik ähnelt und zudem in den USA im 19. Jahrhundert zu seinem Schaden noch stark trivialisiert wurde. Dieser intellektualistische Zugang zur religiösen Praxis bringt eine Schwerpunktsetzung auf den *Inhalten* der Dogmatik mit sich und verknüpft die Anerkennung »wahren Glaubens« an die Zustimmung zu bestimmten dogmatischen Topoi, Operatoren des religiösen Diskurses. Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers bringt dagegen das Problem mit sich, dass sie Interpretationen ermöglicht, die Recht beziehungsweise Politik und religiöse Überzeugungen derart voneinander trennen, dass religiöse Akteure aktionsunfähig zu werden drohen.²¹ Doch: *abusus non tollit substantiam!* Die Zwei-Reiche-Lehre hat den großen Vorteil einer klaren Differenzierung des religiösen Vernunftgebrauchs vom säkularen.

Im Zuge der nominalistischen Wende zur Sprache und zur Toleranz seit Ockham – auch von Habermas an zentraler Stelle berücksichtigt – vollzieht Luther eine »definitive Entkopplung des Glaubens vom Wissen« (Habermas 2019 b, 34), indem er dem Akt des Glaubens, der vertrauensvollen Zuwendung zu Gott, den Vorrang vor dem Inhalt

20 ...allerdings bei gleichzeitiger Demokratisierung innerkirchlicher Entscheidungsgremien. (Habermas 2019b, 76; zu Calvin ab 73).

21 Die Deutschen Christen während des Nazi-Regimes vertraten eine solche Interpretation; allerdings war der entscheidende diskursive Operator für ihre Einpassung in den Führerstaat die Ideologie der Schöpfungsordnung.

der Glaubensaussagen einräumt. Der Glaube sei »Sache des Vertrauens, nicht der Erkenntnis«, so Habermas (2019b, 34-35, kursiv nicht übertragen).²² Dennoch stellt sich die Frage, wie sich die Vernunft in Glaubenssachen und in weltlichen Sachen verhält und wie die beiden Gebiete miteinander verbunden sind. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, dass die wichtigste Unterscheidung nicht die zwischen einem *regnum mundi* und einem *regnum Christi* ist, sondern die zwischen der Gottes- und der Weltrelation des Menschen, die Existenz *coram Deo* und die *coram mundo*. In der Gottesrelation geht es um Glaube versus Unglaube; die Vernunft hat hier aus verschiedensten Gründen gar nichts verloren. Ihre Gebote werden *hier* (und nicht vor der Welt!) zu einem den Sünder überführenden Gesetz. In der Gesellschaft, der »Welt«, hat hingegen die Vernunft als säkulare Fähigkeit das Sagen, teils in Form eines relativ schwachen Naturrechts, teils in Form der Klugheit. Die vernunftgeleitete Autorität der weltlichen Obrigkeit erstreckt sich auf Wirtschaft, Politik, Recht sowie auf die Erhaltung sozialer Anerkennung (»Steuer, Zoll, Ehre und Respekt« sowie die öffentliche Ordnung mit der Maßgabe Friede und Gerechtigkeit). Allerdings ist die Vernunft der Glaubenden (die nicht per se erkennbar sind, etwa durch bloße Kirchenzugehörigkeit) durch eine Ausrichtung ihres Willens an Gottes Geboten in ethischer Hinsicht geläutert. Sie ist nicht egoistisch, sondern richtet sich am Gemeinwohl aus. Damit sind die Glaubenden aufgefordert, die »weltliche Obrigkeit« kritisch zu beraten. Habermas (Habermas 2019b, 62ff., 65) zitiert Luthers Schrift von der Obrigkeit mit folgender Feststellung:

»Ich kann deshalb einem Fürsten kein Recht vorschreiben, sondern will nur sein Herz unterrichten, wie es in allen Rechtssachen, Entscheidungen, Urteilen und Streitigkeiten gesinnt und beschaffen sein soll.«

Er kann Recht dem Fürsten nicht *vorschreiben*; aber er kann und soll ihn ethisch beraten und – so hat Luther das immer wieder gezeigt, gerade auch in der Obrigkeitsschrift und der Kriegsleuteschrift – ihn auch öffentlich zur Verantwortung ziehen. Die Aufgabe des Predigtamtes in der Weltrelation unter der Voraussetzung der Unterscheidung von Glaube und Vernunft, Gottes- und Weltrelation, ist die *ethische* Stellungnahme zur politischen Praxis, ohne dabei jedoch durch *God Talk* Urteile über Glaube und Unglaube der Person zu fällen. Beurteilt werden die Handlungen; und die Kriterien zur Beurteilung werden – dem nominalistischen Ansatz entsprechend – aus der fortwährend umstrittenen *Interpretation* der Schrift und der Analyse des Praxiskontexts gewonnen. So gebietet es die legitime weltliche Vernunft.

Auf diese und ähnliche Weise verfahren faktisch die meisten Akteure der Formation WERTE und lehren diesen Ansatz, freilich ohne dabei häufig auf Luther zurückzugehen. Gelegentlich wird ein utopisches Konzept des Reiches Gottes zur Begründung ethischer Werte ins Spiel gebracht. Die utopische Konstruktion mit ihrer strikten Trennung von profaner Gegenwart und Gottes Zukunft (theologisch: der eschatologische Vorbehalt)

22 Ob die Rechtfertigungslehre hier die zentrale Rolle spielt oder nicht, können wir dahingestellt sein lassen. Im Blick auf die Zwei-Reiche-Lehre setzen wir den Akzent etwas anders als Habermas. Statt den Zugang dazu über Gerhard Ebelings Interpretation zu nehmen, was bei Habermas der Fall zu sein scheint, halten wir uns eher an Ulrich Duchrow (1970).

unterscheidet ebenfalls zwischen Vernunft und Glaube, nur eben durch einen unterbrochenen Zeitstrahl. Im Dialog mit säkularen Gesprächspartnern zählt die Plausibilisierung verschiedenster ethischer und in zweiter Linie auch rechtlicher Argumente möglichst so, als gäbe es keine andere Begründung als die Dynamiken der Lebenswelt. Die Wertorientierung der Glaubenden ankert derweil in ihren religiösen Überzeugungen, die bei Bedarf dem Gesprächspartner kommuniziert werden können und diesen Erwartungssicherheit vermitteln. Auf dieser Basis kooperieren ökumenisch orientierte Organisationen²³ mit einer großen Zahl säkularer Partner, nicht zuletzt im Rahmen der Act Alliance.

9.2.3.2 Reflexivität, Gewissen und Praxis

Die reflexive Distanzierung der gesellschaftlichen Akteure von sich selbst mittels Vernunft ist eine wichtige Eigenschaft der Moderne – und sie ist der religiösen Praxis keineswegs fremd.

Die evidenteste Form religiöser Reflexivität wird geleistet durch die Einbeziehung der Wissenschaft in das religiöse Denken in Gestalt der Theologie. Auf der Ebene einer kritischen, hermeneutisch informierten Theologie ist der Dialog mit der säkularen Moderne nicht nur möglich, sondern wird auch häufig praktiziert. Das in Habermas' Aufsatz »Transzendenz von innen...« adressierte Gespräch mit Theologen dokumentiert das bestens.²⁴ Ein interdisziplinärer wissenschaftlicher Austausch zu Themen der Ethik – auch mit Theologie-kritischer Perspektive – ist in den Organisationen der Formation WERTE seit langem etabliert. Grundlage ist eine selbstkritische Hermeneutik, die wie das nachmetaphysische Denken auch von der Unabschließbarkeit der Wahrheitssuche ausgeht. Damit steht sie in diametraler Gegenposition zu den Schulen der Formation MANAGEMENT und (den meisten) der Formation GESETZ, die auf eine strategische Multiplikation und Durchsetzung der eigenen Praxisform zielen.

Die Reflexionsform »Gewissen« ist in der Existenz von Gläubigen tiefer verankert als die Theologie. Das Gewissen als Reflexionsmedium gewinnt mit der Konzentration auf das glaubende Subjekt seit der Reformation an Bedeutung. Die Reflexion im Angesicht seiner selbst (*coram se ipse*, Luther) ist indes nicht leer, sondern findet statt in Anwendung von Kriterien. Im Blick auf die Praxis der von uns untersuchten Akteure zeigt sich eine Ambivalenz des Gewissensbegriffs mit ähnlichen Folgen wie in der Theologie. Die Reflexion kann sich entweder an Inhalten ausrichten. Das entspräche in etwa der calvinistischen Schwerpunktsetzung. Dann kommt es entscheidend darauf an, welche Inhalte festgelegt werden. Der Weg zum katholischen Beichtspiegel (auch eine Erfindung der frühen Neuzeit) wäre beschritten. Die Sündenpropaganda mit ihrem Appell an die Gewissen, mit ihrer Veröffentlichung von Verfehlungen und mit der Drohung der Hölle ist ein Standard im puritanischen Protestantismus und heute in der religiösen Rechten. Die Inhalte sind dann von den dominanten Akteuren vorgegeben und

23 National Council of Churches in den USA und in Lateinamerika – oftmals mit theologischer Orientierung durch eine abgeschwächte Befreiungstheologie – Koinonia, Coordenadoria Ecuménica de Serviço, Instituto Paz y Esperanza, CIEETS, CEDEPCA und die Lehrinstitutionen UBL, ISEAT und vormalis ISEDET.

24 Vgl. auch die Rezeption von Habermas in der Theologie bei Peukert 1978; Ahrens 1989. Ähnliches kann man von Bourdieu (Kreutzer 2018; Schäfer 2004b) oder Luhmann sagen.

spiegeln in der Regel deren institutionelle Interessen. Das Gewissen soll dann abprüfen, ob der Akteur sich normgemäß verhält. Oder aber die Reflexion orientiert sich an den Welt- und Selbstrelationen des Akteurs, was eher an Luther anknüpfte (wenngleich in Luthers Schrifttum sich durchaus Gegenbeispiele häufen). Der springende Punkt hier ist die einfache Frage, ob der Akteur in der Weltrelation zum eigenen Vorteil oder zum Vorteil anderer handelt und ob er in der Selbstrelation ehrlich verfährt. Da wir diese Art von Praxis nicht empirisch untersucht haben,²⁵ können wir uns hier nur auf ein Indiz hinweisen. In der Formation WERTE stehen relationale Konzepte wie Solidarität, Gerechtigkeit und Frieden im Zentrum der Ethik und des Glaubens. Die Wahrheit bzw. Legitimität des Handelns entscheidet sich folglich an der Art der *Relation* zu anderen Akteuren.

In jedem Fall geht es bei der Funktion des Gewissens um die Qualität des Handelns und nicht um die richtige Gesinnung. Das wird in der christlichen Tradition durch die (in der Bibel sehr raren) Verweise auf ein Gericht nach den Werken repräsentiert (z.B. Matthäus 25: 31-46). Habermas sieht den Anknüpfungspunkt zwischen dieser religiösen Überzeugung und der säkularen Vernunft vor allem anderen im Beitrag der Gerichtsvorstellung zur Individualisierung des Menschen unter dem Auge Gottes (Habermas 2019b, 197). Man kann noch einen Schritt weitergehen. Zunächst einmal ist in dem biblischen Text von der Wiederkunft des »Menschensohnes« als Richter die Rede. Der apokalyptische Begriff »Sohn des Menschen« (*ben adam*, der im Danielbuch gegen die Imperien jener Zeit antritt) bedeutet nichts anderes als »der ideale Mensch, so wie er sein soll«. Diese anthropologische Idealvorstellung wird in den Evangelien vermittels der Person Jesu historisch identifiziert. Die Kriterien dieses Richters werden dann expliziert über Akte der Solidarität: Hungernde speisen, Kleidungslose kleiden, Gefangene besuchen... Vom richtigen Glauben ist hier nicht die Rede, sondern von Humanität; und zwar von einer Humanität, bei der den human Handelnden nicht einmal bewusst ist, dass sie so gehandelt haben.²⁶ Für die Akteure der Formation WERTE, die selbst in Lagen des Mangels oder der Repression leben und für die Solidarität lebensnotwendig ist, erinnert die Gerichtserzählung davon, dass die Solidarität dem Menschen, wie er sein sollte, entspricht; und – hier die religiöse Begründung in Differenz zur säkularen Vernunft – dass Gott diese Solidarität und die ihr zugrunde liegende Intuition der Gerechtigkeit nicht vergessen wird.

Darüber hinaus bindet der Operator »Gericht über die Werke«²⁷ die Frage nach Wahrheit und Legitimität in die Kontexte des Handelns ein: Armut, Obdachlosigkeit, Gefangenschaft im Gegensatz zu Gleichgültigkeit der Nicht-Betroffenen. Er leistet somit wie die marxistische Tradition des säkularen Denkens eine »Einbettung des Geistes in die Klassenverhältnisse« (Habermas 2019 b, 598) und stellt zugleich fest, dass die Praxis erkenntnistheoretischen (und ethischen) Vorrang vor dem Bewusstsein hat (Haber-

25 In Feldforschungen unter Laien (1980er Jahre und 2012 bis 2014) haben wir deren religiöse Dispositionen in den Fokus genommen. Mit der Publikation der Auswertungen werden wir in der Zukunft zu diesem Punkt auskunftsfähiger werden.

26 Vom richtigen Bekenntnis ist hier nicht die Rede; und mit der Höllenpropaganda der religiösen Rechten hat die Erzählung nichts zu tun.

27 Eines über den Glauben gibt es nicht; die Getreuen in der Apokalypse haben sich nicht dem Imperium angeschlossen, das heißt also auch in einer bestimmten Weise politisch gehandelt.

mas 2019b, 616ff., 620). Und schließlich setzt der Gedanke des Gerichts den des Reiches Gottes als künftiger »rettender Gerechtigkeit« (Habermas) voraus. Bekanntlich ist diese Utopie im marxistischen Konzept der klassenlosen Gesellschaft säkularisiert worden. Gemeinsam haben beide Utopien, dass sie die Idee der Gerechtigkeit als eine regulative Bestimmung menschlichen Handelns betrachten und dass sie sie durch die Haltung der Hoffnung auf Gerechtigkeit handlungsrelevant werden lassen. Im utopischen Denken säkularer und religiöser Prägung lassen sich Chancen erkennen, deontologische und konsequenzialistische Motive miteinander zu verbinden.

9.2.3.3 Materiale Ethik

Wenn es um religiöse Inhalte geht, die Anschlusspunkte zwischen religiösem und säkularerem Denken bilden, kommen für Habermas auch die Zehn Gebote, die Botschaft der klassischen Propheten und die Praxis Jesu in Betracht.

Die Zehn Gebote gehören in der Bundestheologie zu einem (Gesellschafts-)Vertrag zwischen Gott und dem Volk (Habermas 2019a, 336ff.). Zudem sind sie wirkungsgeschichtlich die Grundlage für die Entwicklung des christlichen Naturrechts und sind schon aus diesen beiden Gründen ein Anknüpfungspunkt für den Dialog (beispielsweise mit französischen Naturrechtsdenkern) (Habermas 2019b, 81).

Mit Beginn der Geldwirtschaft und der Differenz zwischen Land und Stadt sowie Handarbeit und Kopfarbeit muss die alttestamentliche Gesetzstradition unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Gegensätze zur Geltung gebracht werden. Das wird von den klassischen Propheten (Jesaja, Micha, Amos...) geleistet. Diese haben für Habermas, völlig zu Recht, die Praxis der Magie hinter sich gelassen und agieren als intellektuelle Gesellschaftskritiker, die durchaus auch heute noch dialogfähig sind (Habermas 2019a, 347). Dem ist hinzuzufügen, dass insbesondere Micha das israelitische Rechtsdenken verbunden hat mit einer Klassenanalyse und einer Kritik der Rolle von herrschaftslegitimierender Kultprophetie – den affirmativen Kulturalisten seiner Zeit. Die Verbindung zur kritischen Praxisorientierung der Formation WERTE liegt auf der Hand, ebenso wie zum Rückfall der MANAGEMENT-Akteure in die Magie.

Konsequent in der prophetischen Tradition verbleibend, findet Habermas auch in Jesus einen Anknüpfungspunkt, insbesondere durch dessen Aufhebung der Gesetzesethik im Liebesgebot (Habermas 2019a, 492ff., 500). Auch dieser Hinweis bestätigt, dass die anschlussfähigsten Motive religiösen Denkens die relationalen sind, wie eben Liebe.

Ein sehr viel schwierigeres Terrain dürfte die paulinische Deutung des Kreuzestodes Jesu als Opfertod sein, die Habermas aufgreift (Habermas 2019a, 503ff.). Ich werde die Problematik hier nicht diskutieren, sondern lasse es bei dem Hinweis bewenden, dass diese Interpretation in der Formation WERTE sehr selten vorkommt, während sie in der Formation GESETZ zum Standardrepertoire der religiösen Disziplinierung und der Enthistorisierung des christlichen Glaubens gehört.

Ein letzter Hinweis auf anschlussfähige Gehalte dürfte der Begriff des gerechten Friedens sein, der zwar von Habermas meines Wissens nicht diskutiert wird, aber in der Praxis der Formation WERTE eine zentrale Rolle spielt. In der theologischen Reflexion des Weltrates der Kirchen, Bezug nehmend auf den alttestamentlichen Begriff des *Shalom* und aus den tausenden von Praxisfällen ökumenisch orientierter Kir-

chen (bereits bei den brasilianischen Gründern des ISAL) herauskristallisiert, bringt das Konzept Arbeitsschwerpunkte von WERTE-Akteuren auf den Punkt. Zu entsprechenden Handlungszielen gehören die folgenden: die Abwesenheit nicht nur von physischer Gewalt, sondern auch kultureller, kommunikativer und sozialstruktureller Gewalt; ein rechtlich transparent geregeltes Leben in Freiheit; soziale Verteilungsgerechtigkeit und menschenwürdige Daseinsbedingungen; ökologisch nachhaltige Lebensumstände; und ein möglichst konfliktfreies Zusammenleben von Menschen mit vielfältig unterschiedlichen kulturellen und religiösen Lebensentwürfen.²⁸

9.2.3.4 Interkultureller Dialog

Die Beziehungen der westlichen zu anderen Kulturen und Religionen sind für den universalistischen Geltungsanspruch des nachmetaphysischen Denkens und des post-säkularen Dialogs ein wichtiger Prüfstein; und die Revitalisierung (Habermas 2009c) von religiösen Akteuren im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne sowie Säkularismus und Glaube ist einerseits eine verständliche kulturelle Antwort auf westliche Dominanz, verkompliziert andererseits allerdings die möglichen Wege diskursiver Verständigung. Das betrifft aus der Perspektive unserer Fragestellung keineswegs nur großregionale Einheiten wie Weltreligionen, sondern auch und gerade unterschiedliche Strömungen innerhalb der großen Einheiten.

Die Beobachtung dieser Art von Konflikt und Verwirrungspotenzial bilden den Ausgangspunkt für Habermas' *Opus Magnum* über die Entwicklungswege okzidentalen Denkens auf dem Weg zur Differenzierung von Vernunft und Glaube. Er problematisiert diese Fragestellung in zwei Schritten (Habermas 2019a, 110ff.). Zunächst zeichnet er die postkoloniale internationale Lage aus der Sicht strukturfunktionalistischer und kulturorientierter Theorie²⁹ nach, um den realen sozialen Kontext zu vergegenwärtigen. Eine zunehmende Bedeutung von international agierenden Akteuren, schließlich, setze »das Thema der Schaffung und der Legitimation von weltweit handlungsfähigen Institutionen auf die Tagesordnung der Weltpolitik« (Habermas 2019a, 124). Damit ist ein anspruchsvoller Rahmen gesetzt, in dem auch die international und interkulturell agierenden Organisationen unseres Samples eine bescheidene Verortung erfahren können.

28 Leif Seibert hat mich in einer Mail (03.10.2020) auf Ambivalenzen des Konzepts aufmerksam gemacht, die ich hier allerdings nicht mehr diskursiv einbinden kann. Stattdessen hier die Beobachtung im Wortlaut. Gegenüber dem alttestamentlichen Shalom-Begriff und der entsprechenden theologischen Rezeption »ist die neue Rede vom Gerechten Frieden, jedenfalls so wie ich sie wahrnehme, primär dadurch motiviert, einen Perspektivwechsel von der ultima ratio zur prima ratio vorzunehmen – und auf diese Weise die gehaltvolleren Teile der Theorie des Gerechten Kriegs (bzw. des modernen Kriegsvölkerrechts) neu zu formulieren. Gerade deshalb ist aber m.E. der Begriff des ›Gerechten Friedens‹ nicht nur, wie Du es hier betonst, anschlussfähig für im engeren Sinne friedentiftende Praxis, sondern weiterhin eben auch für Legitimierungsbemühungen im Zuge von ›den Rechtszustand wiederherstellender‹ Gewaltanwendung.«

29 Zum einen Luhmanns Weltgesellschaft und zum anderen vor allem Eisenstadt und Arnason, die er wegen der Vernachlässigung politischer und wirtschaftlicher Motive hinter Identitätspolitik kritisiert (Habermas 2019a, 121).

Habermas setzt so den Rahmen für ein dann folgendes Gedankenexperiment über die kognitiven Voraussetzungen für Dialoge zwischen unterschiedlich stark säkularen und religiösen Akteuren (Habermas 2019a, 125ff.). Der erste Teil des Experiments wird zwischen religiösen und schwach säkularen Akteuren in Szene gesetzt. Hier kann man von Übereinstimmungen von mundanem Wissen und funktional nötigen Einstellungsmustern moderner Gesellschaften ausgehen. Die Reflexion über die eigenen Einstellungen im Gegenüber zu säkular-modernen Gesprächspartnern könne religiöse Akteure zwar in den Sog reflexiver Selbstdistanzierung ziehen; das sei aber noch keine Garantie für eine produktive Verarbeitung des Gegensatzes. Diese könne durch die Unfähigkeit blockiert werden, von den eigenen Voraussetzungen hypothetisch Abstand zu nehmen. Hier könne es helfen, wenn religiösen Vorstellungen ein anderer Status zugeschrieben würde als säkularen. Für die Akteure der Formation WERTE ist dieses Szenario unproblematisch und gewissermaßen täglich Brot. Religiöse Geltungsansprüche können hinter praktischer Kooperation auch zurückgestellt werden. Die Akteure der religiösen Rechten hingegen – insbesondere MANAGEMENT – gehen ohnehin davon aus, dass ihre Überzeugungen einen anderen Status haben als die der Säkularen, und zwar nicht nur einen »höheren«, sondern einen absoluten. Dazu kommt, dass man die entsprechende Differenz zwischen diesen religiösen Akteuren und säkularen Akteuren nicht binär unter Tradition versus Moderne verbuchen kann. Die MANAGEMENT-Akteure sind sehr modern, wenn auch in einem einseitig ökonomischen und technokratischen Sinn, nicht aber im gesellschaftspolitischen. Sie ähneln in ihrer Kombination von neoliberaler Wirtschaftstheorie und Autoritarismus den modernen Fraktionen der neuen Rechten; salopp gesagt: die Identitären beim Gebet. Hier ist also nicht damit zu rechnen, dass sie »Grundsätzen politischer Gerechtigkeit« (Habermas 2019a, 131) zwanglos zustimmen. Dies aber weniger aus religiösen Gründen, sondern vielmehr aus Gründen einer utilitaristisch, also radikal-westlich kastrierten Moderne. Hinter vielen Identitätspolitikern, so vermerkt Habermas an anderer Stelle (121), stecken wirtschaftliche und politische Motive.

Der zweite Teil des Gedankenexperiments gibt die härtere Nuss zu knacken. Es geht um den Dialog zwischen religiösen Akteuren und harten Säkularisten, Agnostikern und Atheisten, mit dem universalen Geltungsanspruch der dezidiert nachmetaphysischen Vernunft. Für diese Akteure sei die Zustimmung zu Grundsätzen politischer Gerechtigkeit durch säkulare Gründe selbsttragend gerechtfertigt. Das wiederum sei für religiöse Akteure problematisch, weil es die Anerkennung einer Position impliziere, die offenkundig unabhängig von Religion und Metaphysik sei. Die Entkopplung (und nicht nur Unterscheidung) von Glaube und Vernunft mache es für religiöse Akteure im besten Falle nötig, die eigene Position theologisch zu »modernisieren«, um mit dieser Lage ohne kognitive Dissonanzen fertig zu werden. In den meisten Organisationen der Formation WERTE dürfte man mit den kognitiven Dissonanzen leben können, da es andere, sehr viel wichtigere praktische Probleme zu meistern gibt: von Protest für Menschenrechte über Gartenbauprojekte bis hin zum Katastrophenschutz.³⁰ Eine »Modernisierung«

30 Auch an dieser Stelle möchte ich eine differenzierende Anmerkung Leif Seiberts wiedergeben (Mail, 03.10.2020): »Gerade unter dem hier im Vordergrund stehenden Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Dialogs ist dieser Fokus auf praktische Probleme keineswegs immer freiwillig oder

des theologischen Denkens lässt sich vereinzelt in theologischen Instituten beobachten und funktioniert entlang einer Hermeneutik der Absolutheit Gottes. In lockerer Anlehnung an ockhamistische Tradition wird hier die uneinholbare Absolutheit Gottes als Bedingung für die legitime Relativität aller Menschen zueinander aufgefasst (vgl. Schäfer 2004b, 261ff.). Damit sind faktisch eventuelle Absolutheitsansprüche der säkularistischen Partner abgewehrt (die ohnehin in einen performativen Widerspruch laufen würden); auch eine religiöse Argumentation gegenüber nicht-religiösen Akteuren ist so als sinnlos markiert. Eigene religiöse Überzeugungen müssen folglich vom religiösen Akteur selbst in kommunizierbare ethische Kategorien übersetzt werden.³¹ Von Seiten der säkularistischen Akteure ist die Relation zusätzlich noch dadurch problematisch, dass religiöse Behauptungen unbeweisbar sind und somit »weder wahr noch falsch sein können«. In dieser Lage verweist Habermas auf nicht mehr und nicht weniger als auf den diskurspragmatisch gebotenen Respekt. Dieser äußere sich in der

»Offenheit für Themen, die nicht schon aufgrund ihrer religiösen Sprache und Herkunft als irrational von der weiteren Diskussion ausgeschlossen werden dürfen.« (Habermas 2019a, 132)

Die entsprechende Explikationsarbeit leisten Theologen und Philosophen. Allerdings – und dies ist ein wichtiger Punkt – stellt Habermas unter Rückgriff auf die Archäologie des Wissens der »Partei des Westens« die Frage nach dem Zusammenhang von Säkularismus und westlichem Imperialismus, der unverarbeitet bleibt und im universalistischen Geltungsanspruch des nachmetaphysischen Denkens hinterrücks sich wieder präsent macht.

»Bleibt das säkulare Denken nicht seiner Ursprungszivilisation und damit dem okzidental Entwicklungspfad verhaftet, auch wenn es aus seinem griechisch-jüdisch-christlichen Entstehungskontext gewissermaßen heraustritt, um Neutralität gegenüber präsumtiv befangenen Parteien zu beanspruchen? Und setzt es nicht die bekann-

Ausdruck einer Priorisierung nach Dringlichkeit bzw. Wichtigkeit seitens der Akteure. Da für die entsprechenden Initiativen Konsens vielmehr Bedingung als Resultat des Dialogs ist, *müssen* die Akteure zur Aufrechterhaltung der Kooperation Themen- und Aufgabenkomplexe wählen, zu denen sie einer Meinung sind. Du hast zwar völlig recht, dass das zeigt, dass die WERTE-Akteure »mit den kognitiven Dissonanzen leben können«, aber das funktioniert eben nur unter der Bedingung, dass diese Dissonanzen strategisch ignoriert werden; und das eben nicht, weil die Akteure sie als weniger wichtig erachten, sondern weil sie wissen, dass das Ansprechen der Dissonanzen zum Ende des Dialogs führen würde. So engagiert sich der Interreligiöse Rat in Bosnien und Herzegowina bspw. bei der Durchsetzung von Mülltrennung und Recyclingprogrammen, weil »Erhaltung der Schöpfung« konsensfähig und wenig konfliktträchtig ist; nicht aber, weil das nach Ansicht der Mitglieder des Rats wichtiger wäre als die Aufarbeitung von Kriegsschuld und dergleichen (und das sagen sie ausdrücklich!).«

31 Ähnlich funktioniert es auch mit unethischen Positionen. Die religiöse Rechte, so wie wir sie kennen gelernt haben, ist an dieser Stelle taktisch flexibel. Sie kann ohne Probleme mit säkularistischen Akteuren aus taktischen Gründen zusammenarbeiten, nicht zuletzt, weil sie ohnehin annimmt, selbst eine uneinholbar und absolut wahre Weltanschauung zu vertreten. Wir haben am Beispiel des Verhaltens der *Court Evangelicals* beim *Impeachment* Trumps gesehen, dass manipulative Interessen religiöse Überzeugungen überwiegen – wenn die Überzeugungen nur manipulativ genug sind.

te imperiale Machtpolitik des Westens nur mit anderen Mitteln fort, wenn es sich auf diese Weise mit einem Neutralitätsanspruch über die Diskursvoraussetzung symmetrischer Beziehungen zwischen gleichberechtigten Teilnehmern hinwegsetzt?« (Habermas 2019a, 133-134)

Damit endet das Gedankenexperiment mit der impliziten Aufforderung, den Raum des bloßen, technisch gleichberechtigten Diskurses zu verlassen. Vielleicht kann man in dieser Richtung noch einen weiteren Akzent setzen. Mit Blick auf die Erfahrungen zwischen Missionaren, nationalen Kirchenleuten, indigenen Protestanten und Praktikanten der Maya-Religion sowie mit Blick auf die Rolle agnostischer Entwicklungsingenieure in diesen Kontexten könnte man vielleicht noch etwas anders formulieren. Nicht der Versuch von Neutralität, sondern die Anerkennung der kolonialistischen Vergangenheit und neokolonialen Gegenwart sowie das solidarische Engagement überwinden solche Grenzen. Die Kooperation beim Niederreißen struktureller Grenzen eröffnet Räume der Anerkennung für klärenden Diskurs und post-säkularen Dialog.

9.2.4 Post-säkularer Dialog

Im letzten Abschnitt des Kapitels über Mexiko haben wir versucht, in der Praxis des Präsidenten Andrés Manuel López Obrador Spuren des post-säkularen Dialogs zu finden, ähnlich wie sie Jürgen Habermas in seiner Frankfurter Friedenspreisrede skizziert hat: eine Säkularität, die nicht vernichtet, sondern sich im Modus der Übersetzung aus der religiösen Sprache und in die religiöse Sprache vollzieht.

Dabei geht es »nicht um einen schwieligen Kompromiß zwischen Unvereinbarem« (Habermas 2009a, 409), wie Habermas andernorts schreibt. Vielmehr müssen die »anthropologische Blickrichtung« und der »Blick aus der Ferne des theo- und kosmozentrischen Weltbildes« jeweils in voller Berechtigung und aller Unterschiedlichkeit zur Geltung kommen (Habermas 2009a, 409). Und das ließe sich nicht bewerkstelligen, ohne zugleich die Verletzungen von Solidarität und Gerechtigkeit im Bewusstsein zu halten.

Im Postskriptum von *Auch eine Geschichte der Philosophie* widmet er sich ausführlich den gesellschaftlichen Bedingungen und Notwendigkeiten, bestimmte Standards von Gerechtigkeit universal zu verwirklichen. Das gesellschaftliche Leben sei geprägt von Unterdrückung und Ungerechtigkeit sowie dem Pochen auf Gerechtigkeit. Das mache die Übernahme der Perspektive der Anderen und den Entwurf eines gemeinsamen Interesses mit gemeinsamen Wertorientierungen jedenfalls vorübergehend nötig, ebenso wie die Einbeziehung der Unterprivilegierten und die Berücksichtigung der Diskriminierten, wozu miteinander geteilte, Vertrauen schaffende Lebensformen ihren Beitrag leisten (Habermas 2019b, 790, 792-793). Diese Forderungen sind nicht naiv. Es müssen auch die ehemaligen Herren der Sklaven ihre Gleichheit begreifen. Vor allem gelte es, »Unterdrückung und Ausbeutung einer Klasse durch eine andere« (Habermas 2019b, 793) abzuschaffen; der desintegrierenden Kraft der »krisenhaft selbstläufigen kapitalistischen Modernisierung« (Habermas 2019b, 797) etwas entgegenzusetzen; und den »entfesselten Finanzkapitalismus« (Habermas 2019b, 800, 799) zu kontrollieren. Durch all dies nähme »die Bedeutung des demokratischen Prozesses für die Bürger selbst zu«

(Habermas 2019b, 801). Die Überwindung der naturwüchsigen Klassengesellschaft wird zur Gestalt der »vernünftigen Freiheit« (Habermas 2019b, 803).

Soviel ist klar: dieses Programm der aufklärerischen Vernunft ist gut kompatibel mit den Zielen der meisten Akteure der Formation WERTE und mit deren utopischem Konzept des Reiches Gottes. Allein, das »nachmetaphysische Denken [hat] das Vertrauen in das Versprechen einer rettenden Gerechtigkeit erschüttert« (Habermas 2019b, 803). Was also bleibt? Wäre es der Machthaber vom Typ Leviathan,

»wenn man mit dem Empirismus die Bindungskraft von verpflichtenden Normen ganz allgemein auf die Autorität und letztlich die Durchsetzungs- und Sanktionskraft eines normsetzenden und normkontrollierenden Machthabers zurückführte«? (Habermas 2019 b, 804)

Ein solcher konservativ-revolutionärer Machthaber ist der Traum der religiösen Rechten. Nur sind die Habermas'schen Vorstellungen einer guten Gesellschaft die Folgenden: Abschaffung der Sklaverei und des Kolonialismus, Verurteilung von Folter und Todesstrafe, religiöse Toleranz für Andersgläubige, Meinungsfreiheit, sexuelle Freiheit und Gleichberechtigung, umfassende Sozialversicherung, Volkssouveränität und Rechtsstaatlichkeit, internationale Rüstungskontrolle, globale Strafgerichtsbarkeit, Klimaschutz, globale Friedenssicherung, faires Weltwirtschaftsregime und noch Einiges mehr (Habermas 2019 b, 791). Mit Hobbes und seinen heutigen Sympathisanten wäre das nicht zu machen. Und die religiöse Rechte agiert mit allen Mitteln, um all dies nicht Wirklichkeit werden zu lassen. Die rhetorische Frage beantwortet sich also mit einem klaren »Nein«, zumal mit Blick auf die religiöse Rechte.

Doch bevor der Dialog mit dialogoffenen religiösen Partnern aufgenommen werden kann, gilt es angesichts der religiösen Rechten eine weitere Aufgabe wahrzunehmen. Der Fundamentalismus dieser modernen Häresie operiert – neben all den Allianzen mit rechtsgerichteten politischen Bewegungen – vornehmlich über die diskursiven Figuren des *God Talk*. Wir haben gesehen, dass die entscheidende symbolische Operation die ist, sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen und wie selbstverständlich davon auszugehen, dass die liberalen und säkularen Hörer die Anmaßungen einfach stehen lassen, während die religiösen Anhänger und manipulativ gesinnte Rechtsradikale Behauptungen als Fakten anerkennen und dementsprechend *handeln*. Es gibt nicht nur in den USA und Lateinamerika, sondern auch bereits in Deutschland Menschen, die im Namen Gottes »dekretieren« (*Word of Faith*-Rhetorik!), dass die historische Schuld an der *Shoah* nun getilgt sei und man sich nicht mehr damit zu beschäftigen brauche; mit der Folge, dass man gemeinsam mit Neo-Nationalsozialisten den »Schuldskult« abschaffen und zu einem Faschismus neuartiger Prägung voranschreiten kann. Religiös fundamentalistische Praxis ist das Passstück des Faschismus für religiöse Häretiker. Das Urteil »Häresie« ist ein theologisches.³² Die Praxis dieser Häresie ist allerdings gesellschaftlich und politisch hoch relevant und geht säkulare und säkularistische Akteure genauso an wie offen gesinnte religiöse. Die entscheidenden Operatoren dieser Häresie sind die rhetorischen Tricks und Anmaßungen des *God Talk*. Da sie politisch

32 Begründet habe ich es oben, 8.3.1.1. Fakten und Lügen.

relevant sind, sollten auch säkulare Akteure sie erkennen und deuten lernen; Ideologiekritik wäre durchaus angebracht. Zudem ist es notwendig, die Akteure der religiösen Rechten aus den Foren des demokratischen Dialogs herauszuhalten, denn *God Talk* ist strukturell totalitär und somit antidemokratisch.

Der post-säkulare Dialog findet nicht nur angesichts eines Gerechtigkeitsdefizits statt, das ihn von Seiten der gesellschaftlichen Ungleichheit herausfordert. Er findet auch statt unter dem Druck von fundamentalistischen Akteuren, deren Interesse es ist, die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Säkularen einzureißen mit dem Interesse, dann in Gesellschaft und Politik »dekretieren« zu können. Die Dringlichkeit dieser Herausforderungen macht einen post-säkularen Dialog zwischen legitimen religiösen Akteuren und säkularen umso notwendiger. Angesichts dessen erspart es Habermas aber sich selbst und uns, von säkularer Seite nun doch mit einer religiösen Vision der rettenden und, in Bezug auf den Fundamentalismus, klärenden Gerechtigkeit aufzuwarten. Vielmehr erinnert er an eine Bemerkung Adornos über die langsame Einwanderung »theologischer Gehalte [...] ins Säkulare, Profane« (Habermas 2019b, 806). Habermas hat diesen Prozess mit seinem Opus Magnum nachgezeichnet. Nun macht er sich für den Dialog zwischen säkularer Vernunft und Glauben stark, wie er ihn in der Frankfurter Friedenspreisrede knapp skizziert hat. Nach der Erinnerung an Adorno schließt er *Auch eine Geschichte der Philosophie* mit der folgenden Reflexion.

»Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern.« (Habermas 2019b, 807)

Dieser Entwicklung könne seitens der religiösen Praxis durch den Ritus, die liturgische Praxis in den Gemeinden begegnet werden, die die Verbindung mit der Transzendenz praktisch behauptet. Damit werde auch für die säkulare Vernunft die Frage offen gehalten, ob es nicht doch »semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ins Profane harren.« (Habermas 2019b, 807)

Diese semantischen Gehalte werden kaum dem Ritus zu entnehmen sein. Rituelle Praxis ist in hohem Maße interpretationsoffen. Sie kann seitens der religiösen Akteure mit Semantik überhäuft oder aber fast bedeutungslos belassen werden. Meines Erachtens wird der Weg zur Quelle der semantischen Gehalte für den post-säkularen Dialog geöffnet durch Habermas' starke Verweise auf die Notwendigkeit einer gerechten Gesellschaft und auf die Verletzungen derer, die für sie kämpfen. Diese Wegweiser bringen uns zur Praxis der indigenen Protestanten, der Gläubigen der Maya-Religion, der religiösen Kämpfer für Bürger- und Menschenrechte in Brasilien, der Friedensaktivisten in Kolumbien, der Pentecostals for Peace und der Sanctuary-Bewegung in den USA und vieler anderer. Eine solche Praxis ist der Ort eines regen Austauschs mit säkularen Partnern, in dem die religiöse Transzendenz eines utopischen Reiches Gottes mitarbeitet an der konkreten Utopie³³ der Überwindung ungerechter Verhältnisse durch eine Gesellschaft, in der Güter und Chancen gerecht verteilt werden. Eine solche Praxis darf auch nicht mit Fairness von Seiten der Gegner rechnen. Wir erinnern uns: Der Leviathan »wird dir keine süßen Worte schenken; denn auf seinem Nacken wohnt

33 Ähnlich der Habermas'schen »Transzendenz von innen«, aber stärker aktionsorientiert.

die Stärke und vor ihm her tanzt die Angst« (Hiob). Mehr als in jedem Ritual kann sich der post-säkulare Dialog von selbst entfalten im Vollzug des Kampfes freier religiöser und nicht-religiöser Bürger gegen die »Unterdrückung und Ausbeutung einer sozialen Klasse durch eine andere« (Habermas 2019 b, 793) sowie für gleiche Rechte, Pflichten und Würde.

Durch einen solchen Einsatz im Namen universaler Humanität und im Horizont einer utopischen und einer konkreten gesellschaftlichen Transzendenz kann die Taufe des Leviathans durch die religiöse Rechte verhindert und das Ungeheuer zurück ins Meer getrieben werden.

Interviews

Es handelt sich hier lediglich um drei formelle Interviews zur aktuellen Lage in Mexiko. Die hunderte von Gesprächen und die Interviews aus Feldforschungen seit den 1980er Jahren können hier schlicht nicht aufgeführt werden.

Corpus, Ariel. 2018. Religión y política en México. Interviewt von Adrian Tovar Simoncic. México: 28.12.2018.

Hernández Hernández, Alberto. 2019. Religión y política en México. Interviewt von Adrian Tovar Simoncic. México: 15.04.2019.

Suárez, Hugo José. 2019. Religión y política en México. Interviewt von Heinrich Wilhelm Schäfer. 21.05.2019.

Literatur

- Aachener Stiftung Kathy Beys. 2015. »Buen Vivir«. Lexikon der Nachhaltigkeit. Aachener Stiftung Kathy Beys. 12. November 2015. https://www.nachhaltigkeit.info/artikel/buen_vivir_1852.htm.
- Abowd, Paul. 2020. »What Evangelical Leaders Told Their Congregations About Coronavirus«. *The Intercept* (blog). 20. März 2020. <https://theintercept.com/2020/03/20/what-evangelical-leaders-told-their-congregations-about-coronavirus/>.
- ACT Alianza. 2019. *Informe anual 2018*. Ginebra: actalliance. https://actalliance.org/wp-content/uploads/2019/08/00_SP_ACT_AR2018_web.pdf.
- Adam, Samuel. 2019. »Líderes evangélicos cobran como servidores de la nación en el gobierno«. *Animal Político* (blog). 16. August 2019. <https://www.animalpolitico.com/2019/08/lideres-evangelicos-cobran-servidores-nacion/>.
- Adamovsky, Ezequiel. 2020. »Clase media: mitos, usos y realidades«. *Nueva Sociedad*, Nr. 285 (Februar): 35-46.
- Adveniat. o.J. »Bischof Barreto: Der Friedensprozess wurde geschwächt«. Adveniat. Zugriffen 18. August 2019a. <https://www.adveniat.de/informieren/aktuelles/nachrichten-archiv/bischof-barreto-der-friedensprozess-wurde-geschwaecht/>.
- . o.J. »Ein Jahr Präsident Duque: Friedensprozess blutet aus«. Adveniat. Zugriffen 18. August 2019b. <https://www.adveniat.de/informieren/aktuelles/nachrichten-archiv/ein-jahr-praesident-duque-friedensprozess-blutet-aus/>.
- Agencia AFP. 2017. »En Río de Janeiro marchan contra el aumento de la intolerancia religiosa«. *El Telégrafo*. 17. September 2017. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/mundo/8/en-rio-de-janeiro-marchan-contr-a-el-aumento-de-la-intolerancia-religiosa>.
- . 2018. »Capturan a pastor evangélico acusado de liderar red de narcotráfico en Guatemala«. *La Nación*. 17. Dezember 2018. <https://www.nacion.com/el-mundo/interes-humano/capturan-a-pastor-evangelico-acusado-de-liderar/6WT53TYJHRD53C7E3KDWRSDS4E/story/>.
- . 2019. »Indígenas evangélicos contra el matrimonio igualitario en Ecuador«. *Tele 13*. 25. Juni 2019. <https://www.t13.cl/noticia/mundo/indigenas-evangelicos-marchan-matrimonio-igualitario-ecuador>.

- Aguiar, José Carlos G. 2019. »¿A quién le piden los narcos? Emancipación y justicia en la narcocultura en México«. *Encartes* 2 (4): 109-44. <https://encartesantropologicos.mx/justicia-narcocultura-mexico/>.
- Aguilar, Denis. 2018. »Concejo Ecueménico señala esfuerzos perversos por mantener la impunidad en Guatemala«. *Diario La Hora*. 22. März 2018. <https://lahora.gt/concejo-ecumenico-senala-esfuerzos-perversos-por-mantener-la-impunidad-en-guatemala/>.
- Aguilar de la Cruz, Hedilberto. 2019. »Contra la >ideología de género<: dirigentes de megaiglesias evangélicas en Perú y México«. In *Breviario multidisciplinario sobre el fenómeno religioso Homenaje a Francisco Javier Fernández Vallina*, herausgegeben von Boris Briones Soto, Stefanie Butendieck Hijerra, Cremildo António Cau, und Andrea Monsálvez Opazo, 202-18. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Aguilar-Støn, Mariel, und Benedicte Bull. 2016. »Protestas contra la minería en Guatemala ¿qué papel juegan las élites en los conflictos?« *Anuario de Estudios Centroamericanos* 42: 15-44.
- Ahrens, Edmund. 1989. *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos.
- Albright, Madeleine, und Bill Woodward. 2006. *Der Mächtige und der Allmächtige. Gott, Amerika und die Weltpolitik*. München: Droemer.
- Albuquerque, Marcelo. 2017. »Exclusivo! Pastor Kleber Lucas rompe o silêncio e fala pela primeira vez sobre polémica visita à Terreiro de Candomblé«. *Curta Mais News*. 28. November 2017. <https://www.curtamais.com.br/goiania/exclusivo-pastor-kleber-lucas-rompe-o-silencio-e-fala-pela-primeira-vez-sobre-polemica-visita-a-terreiro-de-candomble>.
- Alcindor, Yamiche. 2016. »Leaked Script Shows What Advisers Want Donald Trump to Say at Black Church«. *The New York Times*, 1. September 2016. <https://www.nytimes.com/2016/09/02/us/politics/donald-trump-black-voters-wayne-jackson.html>.
- Alencar, Gedeon Freire de. 2020. »Jair Messias Bolsonaro: o >eleito< de Deus?« *Revista Brasileira de História das Religiões* 13 (37): 161-75.
- Alianza Evangélica de Guatemala. 2015a. »Desafíos 2015«. Alianza Evangélica de Guatemala. <http://alianzaevangelicadeguatemala.blogspot.com/>.
- . 2015b. »Comunicado Alianza Evangélica de Guatemala (CICIG)«. Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala CICIG. 31. Juli 2015. <https://www.cicig.org/apoyo-y-resplado/comunicado-alianza-evangelica-de-guatemala/>.
- Alonso Gutiérrez, Rolando. 2008. »Proyecto: »Sistema Productivo Local del municipio de Almolonga, Departamento de Quetzaltenango«. Investigación. Programa Universitario de Investigación en Estudios para la Paz. Quetzaltenango: Universidad de San Carlos de Guatemala. <https://digi.usac.edu.gt/bvvirtual/informes/puiep/INF-2008-072.pdf>.
- Althoff, Andrea. 2014. *Divided by Faith and Ethnicity: Religious Pluralism and the Problem of Race in Guatemala*. Boston MA: de Gruyter.
- . 2017. »Divided by Faith and Ethnicity: Religious Pluralism and the Problem of Race in Guatemala«. *International Journal of Latin American Religions*, Nr. 1: 331-52.

- . 2018. »Right-Wing Populism and Religion in Germany: Conservative Christians and the Alternative for Germany (AfD)«. *Zeitschrift Für Religion, Gesellschaft Und Politik* 2 (2): 335-63. <https://doi.org/10.1007/s41682-018-0027-9>.
- . 2019. »Right-Wing Populism and Evangelicalism in Guatemala: The Presidency of Jimmy Morales«. *International Journal of Latin American Religions* 3 (2): 294-324. <https://doi.org/10.1007/s41603-019-00090-2>.
- Alvarez, Carlos. 2018. »Iniciativas opuestas causan polémica en el Congreso«. *Prensa Libre*, 29. August 2018. <https://www.prensalibre.com/guatemala/politica/iniciativa-s-opuestas-causan-polemica-en-el-congreso/>.
- Amat y León, Oscar, und José Luis Pérez Guadalupe. 2018. »Perú: los ›Evangélicos Políticos‹ y la Conquista del Poder«. In *Evangélicos y Poder en América Latina*, herausgegeben von José Luis Pérez Guadalupe und Sebastian Grundberger, 405-30. Lima: Konrad Adenauus Striftung/Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Andrade, Naiara. 2018. »Igreja no Rio reúne artistas, como Bruna Marquezine, e classifica frequentadores como ›Powers‹, ›Winners‹ e ›Seeds«. Época. 9. September 2018. <https://epoca.globo.com/igreja-no-rio-reune-artistas-como-bruna-marquezi-ne-classifica-frequentadores-como-powers-winners-seeds-23049459>.
- Andrade, Susana. 2005. »El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador«. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, Nr. 22: 49-60.
- . 2018a. »Protestantismo indígena en Ecuador«. In *Diccionario de religiones en América Latina*, herausgegeben von Roberto Blancarte Pimentel, 513-19. México CDMX: Fondo de Cultura Económica; Colegio de México.
- . 2018b. »Neo-evangélicos y empoderamiento indígena en el Ecuador«. In *Protestantismo y catolicismo indígena: Desde una perspectiva antropológica*, herausgegeben von Juan Illicachi Guzñay, Lenín Garcés, und Romulo Ramos. Riobamba: Universidad Nacional de Chimborazo (UNACH).
- . 2021. »Cisma católico: el surgimiento de una iglesia indígena anglicana en el Ecuador«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von René De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 603-35. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Andrés, Asier. 2020a. »El Hermano Jorge: exportador de melones, pastor y narco«. *Nómada, Guatemala*. (blog). 24. August 2020. <https://nomada.gt/pais/la-corrupcion-no-es-normal/el-hermano-jorge-exportador-de-melones-pastor-y-narco/>.
- . 2020b. »Pocho: alcalde, pastor y narco«. *No-ficción* (blog). 16. August 2020. <https://www.no-ficcion.com/project/erik-suniga-alcalde-pastor-narco>.
- Anna. 2010. »His Excellency Manuel Alfredo Espina Pinto«. *The Washington Diplomat*. 11. November 2010. <https://washdiplomat.com/his-excellency-manuel-alfredo-espina-pinto/>.
- Annis, Sheldon. 1987. *God and production in a Guatemalan town*. 1. ed. Austin: University of Texas Press.
- Antunes, Anderson. 2013. »The Richest Pastors In Brazil«. *Forbes*. 17. Januar 2013. <https://www.forbes.com/sites/andersonantunes/2013/01/17/the-richest-pastors-in-brazil/>.
- Apel, Karl-Otto, und Enrique Dussel, Hg. 1990. *Ethik und Befreiung*. Bd. 4. Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Monografien. Aachen: Augustinus.

- , Hg. 1992. *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Bd. 6. Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Monografien. Aachen.
- Arquidiocese de São Paulo, Hg. 1985. *Projeto Brasil Nunca Mais: Tomo I: O regime militar*. São Paulo: Arquidiocese de São Paulo. http://bnmdigital.mpf.mp.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=REL_BRASIL.
- , Hg. 1986. *Brasil nunca mais. Um relato para a história*. 12. Aufl. Petrópolis: Vozes.
- Arreaga, Stef. 2019. »La 5272: una propuesta de ley en defensa de valores conservadores«. Prensa Comunitaria. 7. Mai 2019. <https://www.prensacomunitaria.org/2019/05/la-5272-una-propuesta-de-ley-en-defensa-de-valores-conservadores/>.
- Arteaga, Víctor Hugo. 2019. »Niegen Adventistas Mexicanos que AMLO pertenezca a su Iglesia«. Acustik Noticias. 5. November 2019. <https://acustiknoticias.com/2018/03/niegen-adventistas-mexicanos-que-amlo-pertenezca-a-su-iglesia/>.
- Arteaga Ávila, Mariano. 2008. *Entre Dios y el César: líderes evangélicos y política en México (1992-2002)*. Grand Rapids, MI; México: Libros Desafío; Basilea.
- Arvizu Arrijoja, Juan, und Alejandra Canchola. 2019. »Debilitamiento del Estado laico sería una regresión de 150 años: Héctor Vasconcelos«. *El Universal* (blog). 18. Dezember 2019. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/debilitamiento-del-estado-laico-seria-una-regresion-de-150-anos-hector-vasconcelos>.
- Asamblea Legislativa Plurinacional Bolivia [Morales]. 2019. *Ley de libertad religiosa, organizaciones religiosas y de creencias espirituales*. <https://www.cancilleria.gob.bo/webmr/e/sites/default/files/LEY%201161.pdf>.
- Asamblea Nacional Constituyente. 2000. »Constitución«. Herausgegeben von República Bolivariana de Venezuela. *Gaceta Oficial Extraordinaria*, Nr. 5.453 (März).
- Baena López, Carlos Alberto. 2016. »Colombia: el plebiscito es una oportunidad histórica para iniciar la paz«. *telam*. 1. Oktober 2016. www.telam.com.ar/notas/201610/165296-opinion-colombia-paz-plebiscito-farc-baena-lopez.html.
- Bailey, Sarah Pulliam. 2017. »Their dream president: Trump just gave white evangelicals a big boost«. *Washington Post*. 4. Mai 2017. <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2017/05/04/their-dream-president-trump-just-gave-white-evangelicals-a-big-boost/>.
- . 2018a. »Dozens of evangelical leaders meet to discuss how Trump era has unleashed ›grotesque caricature‹ of their faith«. *Washington Post*, 16. April 2018. <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2018/04/12/when-you-google-evangelicals-you-get-trump-high-profile-evangelicals-will-meet-privately-to-discuss-their-future/>.
- . 2018b. »In an Age of Trump and Stormy Daniels, Evangelical Leaders Face Sex Scandals of Their Own«. *Washington Post*, 30. März 2018. <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2018/03/30/in-an-age-of-trump-and-stormy-daniels-evangelical-leaders-face-sex-scandals-of-their-own/>.
- . 2020. »Evangelical Leader Denounces Trump for Calling Coronavirus the ›Chinese Virus‹«. *Washington Post*, 17. März 2020. <https://www.washingtonpost.com/religion/2020/03/17/evangelical-leader-denounces-trump-calling-coronavirus-chinese-virus/>.
- Balmer, Randall. 2004. *Encyclopedia of evangelicalism*. Rev. and Expanded ed. Waco: Baylor University Press.

- Baltzell, E. Digby. 1958. *Philadelphia Gentlemen: The Making of a National Upper Class*. Glencoe: Free Press.
- Banks, Adelle. 2018. »Trump to Sign Executive Order Creating New White House Faith-Based Initiative«. Newspaper. National Catholic Reporter. 3. Mai 2018. <https://www.ncronline.org/news/politics/trump-sign-executive-order-creating-new-white-house-faith-based-initiative>.
- Bárceñas Barajas, Karina. 2021. »Antagonismos en el espacio público en torno a la ideología de género: expresiones del neoconservadurismo católico y evangélico en México«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 455-83. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Barranco Villafán, Bernardo. 2011. »Casa sobre la Roca, la nueva derecha neopentecostal«. La Jornada. 12. Oktober 2011. <https://www.jornada.com.mx/2011/10/12/opinion/021a1pol>.
- . 2014. »La Jornada: El nuevo partido neopentecostal«. La Jornada. 30. Juli 2014. <https://www.jornada.com.mx/2014/07/30/opinion/022a1pol>.
- , Hg. 2018. *AMLO y la tierra prometida: análisis del proceso electoral 2018 y lo que viene*. Mexico CDMX: Grijalbo.
- . 2019. »Embrolio político, legislativo y religioso«. *El Proceso*, 24. Dezember 2019. <https://www.proceso.com.mx/611947/embrollo-politico-legislativo-y-religioso>.
- Barranco Villafán, Bernardo, und Roberto Blancarte Pimentel. 2019. *AMLO y la religión: el Estado laico bajo amenaza*. Mexico CDMX: Grijalbo. Kindle.
- Barrera Rivera, Paulo. 2006. »Evangélicos y política electoral en América Latina. Un estudio comparativo entre Brasil y Perú«. *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos* 8 (1): 63-81.
- . 2017. »»Don't You Mess with My Children«—Conservative Inter-Religious Cooperation in Peru in the XXI Century«. *International Journal of Latin American Religions* 1 (2): 296-308.
- . 2018. »Pentecostalism in Peru«. In *Encyclopedia of Latin American Religions*, herausgegeben von Henri Gooren, 1-6. Cham: Springer International Publishing.
- Barret, David B., George Thomas Kurian, und Todd M. Johnson. 2001. *World Christian encyclopedia. A comparative study of churches and religions in the modern world*. 2. Aufl., Orig. 1982. World Christian Encyclopedia. Oxford: Oxford University Press.
- Barreto Jr, Raimundo. 2010. »O Movimento Ecumênico e o Surgimento da Responsabilidade Social no Protestantismo Brasileiro«. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião* 13 (1 & 2): 273-323.
- Barthes, Roland. 1983. *Elemente der Semiologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Basset, Yann. 2018. »Claves del rechazo del plebiscito para la paz en Colombia«. *Estudios Políticos*, Nr. 52: 241-65.
- Bastian, Jean Pierre. 1990. *Historia del protestantismo en América Latina*. Mexico D.F.: Ediciones CUPSA.
- . 1994. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, Jean Pierre, Ulrich Fanger, Ingrid Wehr, und Nikolaus Werz. 2000. *Religiöser Wandel in Costa Rica. Eine sozialwissenschaftliche Interpretation*. Forum Weltkirche 10. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

- Beauregard, Luis Pablo. 2019. »Polémica en México por un evento religioso en el Palacio de Bellas Artes«. *El País*, 17. Mai 2019, Abschn. Internacional. https://elpais.com/internacional/2019/05/17/mexico/1558044879_191889.html.
- Beck, Humberto, Patrick Iber, und Carlos Bravo Regidor. 2020. »El primer año del México de AMLO«. *Nueva Sociedad*, Nr. 287 (Juni): 80-97.
- Becker, Marc. 2009. »Ecuador, Indigenous and Popular Struggles«. In *International Encyclopedia of Revolution and Protest*, herausgegeben von Immanuel Ness, 3:1056-57. New York: John Wiley & Sons.
- . 2015. »Ecuador's New Indigenous Uprising«. *Upside Down World*. 12. August 2015. <http://upsidedownworld.org/archives/ecuador/ecuadors-new-indigenous-uprising/>.
- Bednarz, Liane. 2018. *Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern*. München: Droemer.
- . 2020. »Wie rechte Christen sich selbst die deutsche Schuld vergeben«. *Nachrichtenmagazin. Der Spiegel*. 4. Oktober 2020. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/afd-nahe-christen-und-vergeben-uns-unsere-schuld-a-88e1b23d-4473-45e2-9ec9-0a32c5574150>.
- Bellah, Robert N. 1986. »Zivilreligion in Amerika«. In *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, herausgegeben von Heinz Kleger und Alois Müller, 19-41. München: Kaiser.
- Beltrán, William Mauricio, und Sonia Patricia Larotta. 2021. »Religión y política en Colombia: aproximación cuantitativa«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 159-80. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Benza, Gabriela, und Gabriel Kessler. 2020. »Nuevas clases medias: acercar la lupa«. *Nueva Sociedad*, Nr. 285 (Februar): 60-71.
- Berganza, Ricardo. 2017. »Carta abierta a la Alianza Evangélica de Guatemala«. *Plaza Pública*. 27. Juni 2017. <https://www.plazapublica.com.gt/content/carta-abierta-la-alianza-evangelica-de-guatemala>.
- Berkley Center. 2017. *Faith and Development in Focus: Guatemala*. World Faiths Development Dialogue. Washington D.C.: Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs at Georgetown University.
- Bird, Warren. 2017. »World Megachurches«. *Leadership Network*. 2017. <https://leadnet.org/world/>.
- Bittar, Bernardo. 2018. »Bolsonaro recebe apoio de Robson Rodvalho, criador da Sara Nossa Terra«. *Correio Braziliense*. 24. September 2018. https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/politica/2018/09/24/interna_politica,707788/sara-nossa-terra-apoia-bolsonaro.shtml.
- Bjune, Maren Christensen. 2016. »Religious change and political continuity. The evangelical church in Guatemalan politics«. *Dissertation*, Bergen, Norway: University of Bergen.
- Blair, Jon. 2009. »Der Pastor, der Dealer und der Polizist«. Dokumentarfilm. Erstausstrahlung auf *Arte*, 17.10.2010. Großbritannien: Jon Blair Productions.
- Blancarte Pimentel, Roberto, Hg. 2018a. *Diccionario de religiones en América Latina*. México CDMX: Fondo de Cultura Económica; Colegio de México.

- . 2018b. »Laicidad en México«. In *Diccionario de religiones en América Latina*, herausgegeben von Roberto J. Blancarte Pimentel, 319-24. México CDMX: Fondo de Cultura Económica; Colegio de México.
- . 2019. *La república laica en México*. Mexico CDMX: Siglo Veintiuno.
- . 2021. »Dinámicas deslaicizantes y procesos secularizadores en contextos populistas«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von René De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 243-68. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Bohn, Simone R. 2004. »Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral«. *Opinião Pública* 10 (2): 288-338.
- Boorstein, Michelle, und Julie Zauzmer. 2018. »Why many white evangelicals are not protesting family separations on the U.S. border«. *Washington Post*, 18. Juni 2018. <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2018/06/18/why-many-white-evangelical-christians-are-not-protesting-family-separations-on-the-u-s-border/>.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . 2007. *Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . 2011. »Genese und Struktur des religiösen Feldes«. In *Religion*, von Pierre Bourdieu, herausgegeben von Franz Schultheis und Stephan Egger, 30-90. Berlin: Suhrkamp.
- . 2017. *Über den Staat. Vorlesungen am Collège de France 1989-1992*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2001. *Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft*. Konstanz: UVK.
- Boyd, Gregory A. 2005. *Myth of a Christian Nation. How the quest for political power is destroying the church*. Grand Rapids: Zondervan.
- Brasil Fonseca, Alexandre. 2008. »Religion and Democracy in Brazil: A Study of the Leading Evangelical Politicians«. In *Christianity and Democracy in Latin America*, herausgegeben von Paul Freston, 163-206. Oxford: Oxford University Press.
- Brenneman, Robert E. 2012. *Homies and Hermanos: God and Gangs in Central America*. New York: Oxford University Press.
- Brewster, Thomas. 2016. »Right-Wing Company Of Convicted Embezzler Turned Christian Linked To Huge Leaks Of US Voter Records«. *Forbes*. 4. Januar 2016. <https://www.forbes.com/sites/thomasbrewster/2016/01/04/191-million-leak-bill-dallas-christian-anti-abortion/>.
- Briggs, David. 2018. »The ›Prophets‹ and ›Apostles‹ Leading the Quiet Revolution in American Religion. Interview with Brad Christerson and Richard Flory«. *Christianity Today*. 3. Dezember 2018. <https://www.christianitytoday.com/ct/2017/august-web-only/bethel-church-international-house-prayer-prophets-apostles.html>.
- Brocker, Manfred. 2004. *Protest – Anpassung – Etablierung: die Christliche Rechte im politischen System der USA*. Frankfurt a.M.: Campus.
- , Hg. 2005. *God bless America: Politik und Religion in den USA*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Broder, Tanya, und Bernard D. Lambek. 1988. »Military Aid to Guatemala: The Failure of U.S. Human Rights Legislation«. *Yale Journal of International Law* 13: 111-45.
- Brunn, Stanley D., Hg. 2015. *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics*. 5 Bde. Dordrecht: Springer Science+Business Media.

- Brusco, Elizabeth E. 1995. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Columbia*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Buenrostro, Javier. 2019. »López Obrador: ¿un liberal con moral cristiana? Apuntes sobre la ›Cartilla moral«. *Nueva Sociedad*, Februar. <https://nuso.org/articulo/amlo-cartilla-moral-cristianismo-liberalismo/>.
- Buitrago Valencia, Clara. 2020. *Missionaries: Migrants or Expatriates? Guatemalan Pentecostal Leaders in Los Angeles*. Trier/Temple: Wissenschaftlicher Verlag Trier/Bilingual Press.
- Büker, Markus. 1999. *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis: die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika*. Fribourg: Universitätsverlag.
- Bull, Benedicte, und Mariel Aguilar-Støen. 2019. »Peace-building and business elites in Guatemala and El Salvador: explaining the discursive ›institutional turn«. *Conflict, Security & Development* 19 (1): 121-41.
- Burgess, Paul. 1957. *Historia de la obra evangélica presbiteriana en Guatemala*. Guatemala: Iglesia Presbiteriana de Guatemala.
- Burgess, Stanley, und Eduard Van der Maas, Hg. 2002. *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Rev. and Expanded ed. Grand Rapids: Zondervan.
- Caballeros, Harold. 1999. *De Victoria En Victoria: Conceptos, Experiencias y Tecnicas Sobre La Guerra Espiritual*. Nashville, TN: Caribe/Betania.
- Calfano, Brian Robert, und Paul A. Djupe. 2009. »God Talk: Religious Cues and Electoral Support«. *Political Research Quarterly* 62 (2): 329-39. <https://doi.org/10.1177/1065912908319605>.
- Calvani, Brandão. 2015. »Protestantismo liberal, ecumênico, revolucionário e pluralista no Brasil – um projeto que ainda não se extinguiu«. *HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* 13 (40): 1896-1929.
- Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. 2018. »Que reforma el artículo 82 de la Ley del Impuesto sobre la Renta, suscrita por los integrantes del Grupo Parlamentario del PES«. *Gaceta Parlamentaria Año XXI (número 5106-III)*. <http://gaceta.diputados.gob.mx/Gaceta/64/2018/sep/20180904-III.html#Iniciativa4>.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, Hg. 1917. »Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos«. *Diario Oficial de la Federación (DOF)*. www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf.
- Campos Machado, Maria das Dores. 2021. »El neoconservadurismo cristiano en el Brasil contemporáneo«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 435-54. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Camurça, Marcelo. 2018. »Laicidad a la brasileña«. In *Diccionario de religiones en América Latina*, herausgegeben von Roberto J. Blancarte, 293-303. México D.F.: Fondo de Cultura Económica; Colegio de México.
- Cannon, Katie G. 1988. *Black womanist ethics*. Atlanta: Scholars Press.
- Cannon, Katie G., und Anthony B. Pinn, Hg. 2014. *The Oxford Handbook of African American Theology*. Oxford: Oxford University Press.

- Cantón Delgado, Manuela. 1997. »Las expulsiones indígenas en los altos de Chiapas. Algo más que un problema de cambio religioso«. *Mesoamérica*, Número Especial: Aspectos étnicos y religiosos, 18 (33): 147-69.
- . 1998. *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Capelle, Wilhelm, Hg. 1973. *Die Vorsokratiker: die Fragmente und Quellenberichte*. 8. Aufl. Stuttgart: Kröner.
- Caram, Bernardo, und Talita Fernandes. 2018. »Radicalismo de Bolsonaro afasta parte dos evangélicos, afirmam líderes«. *Folha de Sao Paulo*. 7. August 2018. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/08/radicalismo-de-bolsonaro-afasta-parte-dos-evangelicos-afirmam-lideres.shtml>.
- Cardoso, Rodrigo. 2013. »À espera de um milagre«. No. 2293. *ISTOÉ Independente* (blog). 30. Oktober 2013. https://istoe.com.br/331588_AESPERADEUMMILAGRE/.
- Carey, David. 2004. »Maya Perspectives on the 1999 Referendum in Guatemala: Ethnic Equality Rejected?« *Latin American Perspectives* 31 (6): 69-95.
- . 2010. »Maya Nationalisms and Postcolonial Challenges in Guatemala: Coloniality, Modernity, and Identity Politics«. *Ethnohistory* 57 (4): 773-74.
- Carey, Galen. 2019. »The Peace Potential of Evangelical Churches in the United States«. Präsentation gehalten im Institut für Auslandsbeziehungen, Berlin, 26. Februar 2019.
- Carey, Galen, und Leith Anderson. 2018. »Christians in a Politically Divided Country«. Podcast, 15. Dezember 2018. Zugriffen 20. Dezember 2018. <https://www.nae.net/careypodcast/>.
- Cartagena, Malcolm. 2020. »Dios, Twitter y los militares El Salvador de Nayib Bukele«. *Nueva Sociedad*. 2020. <https://nuso.org/articulo/salvador-bukele-twitter-dios-militares-derecha/>.
- Carter, Jimmy. 2009. »Losing My Religion for Equality«. *The Age*. 15. Juli 2009. <https://www.theage.com.au/politics/federal/losing-my-religion-for-equality-20090714-dkov.html>.
- Carvalho, Joaquim. 2020. »Mangueira levou para a avenida o »Jesus da Gente«, não o do ódio fundamentalista.« *Diário do Centro do Mundo* (blog). 24. Februar 2020. <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/mangueira-levou-para-a-avenida-o-jesus-da-gente-nao-o-do-odio-fundamentalista-por-joaquim-de-carvalho/>.
- Casa Editorial El Tiempo. 2019. »Colombia, el país de la región donde más matan personas LGBTI«. *El Tiempo*. 14. August 2019. <https://www.eltiempo.com/mundo/latinoamerica/asesinatos-de-personas-lgbti-en-colombia-y-latinoamerica-400758>.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2019. »Global Religious and Secular Dynamics: The Modern System of Classification«. *Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs*. 4. Juli 2019. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/global-religious-and-secular-dynamics-the-modern-system-of-classification>.
- Casás Arzú, Marta Elena. 1992. *Análisis de contenido de algunos documentos de las iglesias neopentecostales o de la restauración*. Madrid: Instituto Ortega y Gasset.
- . 2007. *Guatemala: Linaje y racismo*. Guatemala: F&G Editores.

- . 2008. »Das Überleben der Machteliten in Zentralamerika vom 16. bis zum 20. Jahrhundert«. In *Zentralamerika heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, herausgegeben von Sabine Kurtenbach, Werner Mackenbach, Günther Maihold, und Volker Wunderlich, 147-66. Frankfurt a.M.: Vervuert.
- Castillo, Daniela. 2015. »Cómo descubrí que muchas somos lesbianas virtuales«. *Nómada*. 17. April 2015. <https://nomada.gt/cotidianidad/como-descubri-que-muchas-somos-lesbianas-virtuales/>.
- Castro, Jonathan. 2019. »La alianza internacional de conservadores«. *Transnacionales de la fe*, August. <https://transnacionalesdefe.com/la-alianza-internacional-de-conservadores-2019-08-12>.
- Castro, Gabriel, und Marcela Mattos. 2013. »Vinde a mim os eleitores: a força da bancada evangélica no Congresso«. *VEJA*. 23. März 2013. <https://veja.abril.com.br/politica/vinde-a-mim-os-eleitores-a-forca-da-bancada-evangelica-no-congresso/>.
- Center for Reproductive Rights.o.J. »The World's Abortion Laws«. Center for Reproductive Rights. Zugegriffen 24. August 2019. <https://reproductiverights.org/worldabortionlaws>.
- Cervantes Ortiz, Leopoldo. 2018a. »Reacomodos coyunturales de los evangélicos en México: Elecciones y políticas públicas. 25 años de observaciones y críticas«. *Protestante Digital*. 24. Mai 2018. <https://protestantedigital.com/ginebra-viva/44783/reacomodos-coyunturales-de-los-evangelicos-en-mexico-elecciones-y-politicas-publicas-25-anos-de-observaciones-y-criticas>.
- . 2018b. *La mirada heterodoxa. Política y religión en México: tres décadas de seguimiento y análisis*. México: Centro Basilea.
- Chagas, Tiago. 2012. »Mais da metade da bancada evangélica enfrenta processos na Justiça. Confira lista«. *Notícias Gospel+* (blog). 4. April 2012. <https://noticias.gospelmais.com.br/bancada-evangelica-processos-justica-32704.html>.
- . 2013. »[Vídeo] Pastor Lucinho: policiais devem »descarregar revólver« em bandidos«. *Notícias Gospel*. 29. Juli 2013. <https://noticias.gospelmais.com.br/video-pastor-lucinho-policiais-descarregar-revolver-bandidos-58846.html>.
- Chiaparrí, Christopher. 2015. »De ánimas al animismo: subjetividad y poder en la espiritualidad maya y la religión evangélica en Guatemala«. *Revista Sendas* 3: 113-52.
- Chiquete, Daniel, und Luis Orellana, Hg. 2003. *Voces del pentecostalismo Latinoamericano*. Concepción: RELEP.
- , Hg. 2009a. *Voces del pentecostalismo Latinoamericano II. Identidad, teología, historia*. Concepción: RELEP.
- , Hg. 2009b. *Voces del pentecostalismo Latinoamericano III. Identidad, teología, historia*. Concepción: RELEP.
- Chripim Marin, Denise. 2018. »Religioso e anti-marxista, Ernesto Araújo já espalha terror no Itamaraty«. *Veja: Maquiavel* (blog). 31. Dezember 2018. <https://veja.abril.com.br/blog/maquiavel/religioso-e-anti-marxista-ernesto-araujo-ja-espalha-terror-no-itamaraty/>.
- Christerson, Brad, und Richard Flory. 2017. *The Rise of Network Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Chumil, Katerin. 2019. »Cash Luna denuncia a Univisión por investigación que lo vincula a Marllory Chacón«. *elPeriodico* (blog). 6. Juni 2019. <https://elperiodico.com>.

- gt/nacion/2019/06/06/cash-luna-denuncia-a-univision-por-investigacion-que-lo-vincula-a-marllory-chacon/.
- CIA. 2017. »Director Pompeo Delivers Remarks at CSIS«. <https://www.cia.gov/news-information/speeches-testimony/2017-speeches-testimony/pompeo-delivers-remarks-at-csis.html>.
- CICIG. 2018. »CASO Fraude a Chicamán«. Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala (CICIG). 16. Juli 2018. <https://www.cicig.org/casos/caso-fraude-a-chicaman-2/>.
- . 2019. »Informe final de labores de la CICIG: El legado de justicia en Guatemala«. Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala. https://www.cicig.org/cicig/informes_cicig/informe-de-labores/informe-final-de-labores/.
- Claiborne, Shane. 2006. *The Irresistible Revolution: Living as an Ordinary Radical*. Grand Rapids: Zondervan.
- Claiborne, Shane, und Chris Haw. 2008. *Jesus for President: Politics for Ordinary Radicals*. Grand Rapids: Zondervan.
- Cleary, Edward L., und Timothy J Steigenga, Hg. 2004. *Resurgent Voices in Latin America Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*. New Brunswick N.J.: Rutgers University Press.
- Cleary, Edward L., und Hannah W. Stewart-Gambino, Hg. 1997. *Power, politics, and Pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview Press.
- Coffman, Elesha J. 2013. *The Christian Century and the Rise of Mainline Protestantism*. New York: Oxford University Press.
- Comision de Esclarecimiento Histórico. 1999. *Guatemala. Memoria del silencio*. Guatemala: CEH.
- Committee on Banking, Finance and Urban Affairs. 1982. »Inter-American Development Bank Loan to Guatemala.« Hearing before the Subcommittee on International Development Institutions and Finance, Series 97-80. Washington D.C.: House of Representatives.
- Cone, James H. 1969. *Black theology and Black Power*. New York: Seabury Press.
- . 1970. *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia/New York: J.B. Lippincott Co.
- Congreso de la República de Colombia. 1994. *Derecho de la Libertad Religiosa y de Cultos*. <https://bibliotecadigital.ccb.org.co/bitstream/handle/11520/14644/Ley%20133%20de%201994.pdf>.
- Connolly, William E. 2008. *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Conrado, Flávio. 2008. »Igreja e Sociedade em meio às rápidas transformações sociais«. *Revista Ultimato* 310 (1). <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/310/igreja-e-sociedade-em-meio-as-rapidas-transformacoes-sociais>.
- Consejo de Estado. 2016. *Nulidad Electoral – Auto que admite la demanda y resuelve sobre la solicitud de medidas cautelares. Sala de lo Contencioso Administrativo*. Bd. 11001-03-28-000-2016-00081-00. http://consejodeestado.gov.co/documentos/sentencias/19-12-2016_11001032800020160008100.pdf.
- Consejo Superior de la Judicatura. 2010. *Constitución política de Colombia. Actualizada con los Actos Legislativos hasta 2010*. Bogotá: Centro de Documentación Judi-

- cial (CENDOJ). <https://www.ramajudicial.gov.co/documents/10228/1547471/CONS-TITUCION-Interiores.pdf>.
- Convenção Batista Brasileira. 1964. *O Jornal Batista. Semanal*. 12.04.1964. Rio de Janeiro: CBB.
- Cornwall Alliance. 2000. »The Cornwall Declaration on Environmental Stewardship«. <https://cornwallalliance.org/wp-content/uploads/2014/04/the-cornwall-declaration-on-environmental-stewardship.pdf>.
- Corte de Constitucionalidad. 1985. »Constitución política de la República de Guatemala«. Gobierno de Guatemala. <https://pdba.georgetown.edu/Parties/Guate/Leyes/constitucion.pdf>.
- Cosoy, Natalio. 2016. »El rol de las iglesias cristianas evangélicas en la victoria del »No« en el plebiscito de Colombia«. *BBC News Mundo*. 5. Oktober 2016. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37560320>.
- Crespo, Eduardo. 2019. »Brasil en el desarmadero«. *Nueva Sociedad*, Nr. 5. <https://nuso.org/articulo/brasil-bolsonaro-derecha-militares-/imprimir/>.
- Cruz, Joel M. 2014. *The Histories of Latin American Church. A Handbook*. Minneapolis: Fortress Press.
- Cruz Esquivel, Juan. 2018. »Laicidad en el Cono Sur«. In *Diccionario de religiones en América Latina*, herausgegeben von Roberto Blancarte Pimentel, 312-18. México CDMX: Fondo de Cultura Económica; Colegio de México.
- Cuéllar Camarena, María Andrea. 2018. »Una lucha por la vida: Marichuy, como vocera del Concejo Indígena de Gobierno en México«. *Revista Bordes* (blog). 18. April 2018. <http://revistabordes.unpaz.edu.ar/una-lucha-por-la-vida-marichuy-como-vocera-del-concejo-indigena-de-gobierno-en-mexico/>.
- Cueto, José Carlos. 2020. »Traficantes de Jesús. Los pandilleros evangélicos que atemorizan a las religiones afrobrasileñas en Brasil«. *BBC News Mundo*, 29. Januar 2020, Abschn. América Latina. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51121528>.
- Cunha, Magali. 2019. »Evangélicos são de direita ou de esquerda?« *CartaCapital* (blog). 10. April 2019. <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/evangelicos-sao-de-direita-ou-de-esquerda/>.
- Da Silva, Elizete. 2017. »Protestantes no Brasil: entre a omissão e o engajamento político«. *Esboços: histórias em contextos globais* 24 (37): 126-48. <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2017v24n37p126>.
- Dary, Claudia. 2016. *Cristianos en un país violento: respuesta de las Iglesias frente a la violencia en dos colonias del área metropolitana de Guatemala*. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- . 2018a. »Guatemala: Entre la Biblia y la Constitución«. In *Evangélicos y Poder en América Latina*, herausgegeben von José Luis Pérez Guadalupe und Sebastian Grundberger, 317-54. Lima: Konrad Adenauer Stiftung/Instituto de Estudios Social Cristianos.
- . 2018b. »Los pentecostales y la participación cívica y política en Guatemala«. Conferencia gehalten auf der Iglesias pentecostales en Guatemala y América Central como desafío para la Iglesia Católica, Guatemala.

- . 2019. »Los pentecostales y la participación cívica y política en Guatemala«. In *Las iglesias pentecostales y los movimientos carismáticos en Guatemala y América Central como desafío para la Iglesia Católica*, herausgegeben von Margit Eckholt und Rodolfo Valenzuela, 67-83. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Dary, Claudia, und Álvaro Bermúdez. 2013. »Mayor compromiso con la transformación social: un desafío pendiente de los movimientos pentecostales y carismáticos en Guatemala«. In *Pentecostales y Carismáticos en Centroamérica: entre el compromiso y la indiferencia*, herausgegeben von Jeannette Aguilar und Karla Rodríguez, 16-109. San Salvador, El Salvador: Instituto Universitario de Opinión Pública, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Davie, Grace. 2010. *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton Longman & Todd.
- De Almeida, Ronaldo. 2009. *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo: Terceiro Nome.
- . 2019. »Bolsonaro presidente: Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira«. *Novos Estudos* 38 (1): 185-213.
- . 2021. »Dios por encima de todos: evangélicos y la elección de Bolsonaro«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 183-200. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- De Freitas, Silvana. 2000. »Determinação judicial: TSE proíbe propaganda em templos religiosos«. *Folha de Sao Paulo*, 30. März 2000. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc3003200016.htm>.
- De la Luz García, Deyssy Jael. 2010. *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*. México D.F.: Letra Ausente/Manda.
- De la Torre Castellanos, Renée. 2020. »Genealogía de los movimientos religiosos conservadores y la política en México«. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 22 (2): 1-30.
- . 2021. »Símbolos religiosos y erosiones de la laicidad en la videopolítica mexicana«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 69-104. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- De la Torre Castellanos, Renée, und Cristina Gutiérrez Zúñiga. 2007. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Zapopan, Jalisco: Colegio de Jalisco.
- . 2014. »Religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México«. *Cultura y Religión* 8 (2): 166-96.
- De la Torre Castellanos, Alberto Hernández Hernández, und Cristina Gutiérrez Zúñiga. 2017. »Religious diversity and its challenges for secularism in Mexico«. *International Journal of Latin American Religions* 1 (2): 180-99. <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0020-7>.
- De la Torre Castellanos, Renée, und Pablo Semán, Hg. 2021. *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- De Lima, Renato Sérgio. 2018. »Por que os evangélicos conservadores votam em Jair Bolsonaro?« *Folha de São Paulo* (blog). 16. Oktober 2018. <https://facesdaviolenca.blogfolha.uol.com.br/2018/10/16/por-que-os-evangelicos-conservadores-votam-em-jair-bolsonaro/>.

- De Sanctis, Fausto Martin. 2015. *Churches, Temples, and Financial Crimes: A Judicial Perspective of the Abuse of Faith*. Heidelberg [u.a.]: Springer.
- . 2017. *International Money Laundering Through Real Estate and Agribusiness. A Criminal Justice Perspective from the »Panama Papers«*. Cham: Springer.
- Delgado Molina, Cecilia A. 2019. »La »irrupción evangélica« en México. Entre las iglesias y la política«. *Nueva Sociedad* 280: 91-100.
- . 2020. *¿Y qué podemos hacer?: habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos*. Mexico CDMX: UNAM/CRIM.
- Diamond, Sara. 1989. *Spiritual Warfare. The Politics of the Christian Right*. Boston: South End Press.
- DIAP. 2018. »Eleições 2018: bancada evangélica cresce na Câmara e no Senado«. DIAP – Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar. 18. Oktober 2018. <https://www.diap.org.br/index.php/noticias/noticias/88900-eleicoes-2018-bancada-evangelica-cresce-na-camara-e-no-senado>.
- Djupe, Paul A., und Brian R. Calfano. 2014. *God Talk. Experimenting with the Religious Causes of Public Opinion*. Philadelphia: Temple University Press.
- Dodge, Nehemiah, Ephraim Robbins, und Stephen S. Nelson. 1801. »The address of the Danbury Baptists Association in the state of Connecticut, assembled October 7, 1801.« Bill of Rights Institute. <https://billofrightsinstitute.org/primary-sources/danburybaptists>.
- Dolce, Júlia. 2018. »Evangélicos criam movimentos contra Bolsonaro por todo o país«. Brasil de Fato. 22. Oktober 2018. <https://www.brasildefato.com.br/2018/10/22/evangelicos-criam-movimentos-contrabolsonaro-por-todo-o-pais>.
- Domenico Rinaldi, Alfred. 2014. »A Primeira Igreja Gay do Brasil Não Aprova Relacionamentos Abertos«. VICE. 17. März 2014. <https://www.vice.com/pt/article/78zkya/a-primeira-igreja-gay-do-brasil-nao-aprova-relacionamentos-abertos>.
- Domke, David. 2004. *God Willing? Political Fundamentalism in the White House, the »War on Terror,« and the Echoing Press*. London: Pluto Press.
- Domke, David, und Kevin Coe. 2008. *The God Strategy. How Religion Became a Political Weapon in America*. Oxford: Oxford University Press.
- Donato, Mauro. 2019. »Na festa da posse, Michelle Bolsonaro recebeu o famoso casal Hernandez, da Renascer.«. Diário do Centro do Mundo. 2. Januar 2019. <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/na-festa-da-posse-michelle-bolsonaro-recebeu-o-famoso-casal-hernandes-da-renascer-por-donato/>.
- Drayton, Tiffanie. 2018. »Black Church Leaders Betrayed the Community Long before They Cozied up to Trump«. The Daily Dot. 9. August 2018. <https://www.dailydot.com/m/irl/black-church-leaders-trump/>.
- Dreyfus, Hubert L., und Paul Rabinow. 1983. *Michel Foucault, beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Duarte, Carlos. 2011. »Reflexiones en torno a la problemática del aborto«. Junta Directiva de la Iglesia Evangélica del Río de La Plata. <http://alc-noticias.net/es/wp-content/uploads/sites/2/2018/04/IERP-Reflexiones-en-torno-a-la-problem%C3%A1tica-del-aborto.pdf>.
- Duchrow, Ulrich. 1970. *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematischer Struktur der Zweireichelehre*. Stuttgart: E. Klett.

- Durkheim, Emile. 1981. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eckholt, Margit. 2019. »Der Pentekostalismus und die katholische Kirche in Guatemala/Zentralamerika. Sozial- und politikwissenschaftliche Analysen, pastorale Herausforderungen und ökumenische Perspektiven. Eine Zusammenfassung und Reflexion der Fachtagung in Guatemala-Stadt, 07.–09.08.2018«. Forschungsergebnisse Nr. 13. Bonn: Bereich Weltkirche und Migration der Deutschen Bischofskonferenz.
- Eckholt, Margit, und Rodolfo Valenzuela, Hg. 2019. *Las iglesias pentecostales y los movimientos carismáticos: en Guatemala y América Central, como desafío para la Iglesia católica*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Editorial Desk EtInside. 2020. »Top 15 Richest and Most Successful Pastors In the World (We Promise That #1 Will Shock You)«. *ETInside. Online Magazine* (blog). 30. August 2020. <https://www.etinside.com/top-15-richest-pastors-america-promise-1-will-shock/>.
- Editorial Desk Voice of America. 2018. »Religious Persecution in Nicaragua«. *Voice of America*. 14. August 2018. <https://editorials.voa.gov/a/religious-persecution-in-nicaragua/4523423.html>.
- Ehrenreich, Barbara. 2010. *Smile or die. Wie die Ideologie des positiven Denkens die Welt verdummt*. München: Kunstmann.
- El Universal. 2018. »AMLO no vulneró separación Estado-Iglesia, determina el Tribunal Electoral«. *Vanguardia MX*. 20. März 2018. <https://vanguardia.com.mx/articulo/amlo-no-vulnero-separacion-estado-iglesia-determina-el-tribunal-electoral>.
- elnuevodiario. 2018. »Pastor Cash Luna rechaza acusaciones por narcotráfico«. *El Nuevo Diario*, 4. Dezember 2018. www.elnuevodiario.com.ni/internacionales/centroamerica/480814-pastor-cash-luna-rechaza-acusaciones-narcotrafico/.
- Estadão Conteúdo. 2018. »Bancada evangélica abre guerra contra Bolsonaro«. *Metrópoles*. 30. November 2018. <https://www.metropoles.com/brasil/politica-brasil/bancada-evangelica-abre-guerra-contrabolsonaro>.
- Fachin, Patricia, und João Vítor Santos. 2020. »Cristofascismo, uma teologia do poder autoritário: a união entre o bolsonarismo e o maquinário político sócio-religioso. Entrevista especial com Fábio Py«. Instituto Humanitas Unisinos. 1. Juli 2020. www.ihu.unisinos.br/600150-cristofascismo-a-uniao-entre-o-bolsonarismo-e-o-maquinario-politico-socio-religioso-entrevista-especial-com-fabio-py.
- Farella Gutiérrez, Arturo. 2014. »Iglesia evangelista en México: expansión y lucha social (1992-2014)«. *El Cotidiano*, Nr. 185: 103-10.
- Fea, John. 2018a. *Believe me. The evangelical road to Donald Trump*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- . 2018b. »Two Court Evangelicals Will Establish the »Congress of Christian Leaders.«. *The Way of Improvement Leads Home* (blog). 10. Mai 2018. <https://thewayofimprovement.com/2018/05/10/two-court-evangelicals-will-establish-the-congress-of-christian-leaders/>.
- Felton, Ryan, und Amber Jamieson. 2016. »Protest and Prayer: Donald Trump Visits Black Church in Detroit«. *The Guardian*, 4. September 2016, Abschn. US

- news. <https://www.theguardian.com/us-news/2016/sep/03/donald-trump-protest-black-detroit-church>.
- Fernández Maíllo, Guillermo, und Mónica Gómez. 2016. »Poverty and inequality in Latin America«. In *Latin American World Agenda 2016*, herausgegeben von José María Vigil und Pedro Casaldáliga, 20-22. Panama: Servicios Koinonia.
- Ferreira Vilela, Márcio Ananias. 2012. »Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro: a Conferência do Nordeste e a responsabilidade social da Igreja Presbiteriana do Brasil«. Vortrag gehalten bei XI Encontro Nacional de História Oral: »Memória, Democracia e Justiça«, 10.07.2012. Rio de Janeiro. https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1338502095_ARQUIVO_CristoeProcessoRevolucionarioBrasileiro-aConferenciadoNordesteearesponsabilidadedesocialdaIPB.pdf.
- Fishman, Andrew, Rafael Moro Martins, Leandro Demori, Alexandre de Santi, und Glenn Greenwald. 2019. »Breach of Ethics: Exclusive: Leaked Chats Between Brazilian Judge and Prosecutor Who Imprisoned Lula Reveal Prohibited Collaboration and Doubts Over Evidence«. *The Intercept* (blog). 9. Juni 2019. <https://theintercept.com/2019/06/09/brazil-lula-operation-car-wash-sergio-moro/>.
- Fitzgerald, Frances. 2017. *The Evangelicals: The Struggle to Shape America*. New York u.a.: Simon & Schuster.
- Florentin, Claudia. 2017. »Nace La Coalición Religiones, Creencias y Espiritualidades En Diálogo Con La Sociedad Civil«. ALC Noticias – Español. 10. November 2017. <https://alc-noticias.net/es/2017/11/10/nace-la-coalicion-religiones-creencias-y-espiritualidades-en-dialogo-con-la-sociedad-civil/>.
- . 2018a. »Presidência Da IECLB Emite Carta Pastoral Sobre as Eleições«. Agencia Ecuémica de Comunicación. 21. August 2018. <https://alc-noticias.net/bp/2018/08/21/presidencia-da-ieclb-emite-carta-pastoral-sobre-as-eleicoes/>.
- . 2018b. »Proclama de líderes religiosos y religiosas por la vida y la paz en Colombia«. ALC Noticias – Español. 21. Februar 2018. <https://alc-noticias.net/es/2018/02/21/proclama-de-lideres-religiosos-y-religiosas-por-la-vida-y-la-paz-en-colombia/>.
- . 2018c. »Despenalización Del Aborto: Dossier de Recursos de Iglesias Protestantes Cono Sur«. ALC Noticias – Español. 12. April 2018. <https://alc-noticias.net/es/2018/04/12/despenalizacion-del-aborto-dossier-de-recursos-de-iglesias-protestantes-cono-sur/>.
- . 2019. »Los Pueblos Indígenas No Somos El Problema Sino La Solución«, Pueblo Maya Chorti En Audiencia Por Las Granadillas«. *ALC Noticias* (blog). 28. März 2019. <https://alc-noticias.net/es/2019/03/28/los-pueblos-indigenas-no-somos-el-problema-sino-la-solucion-pueblo-maya-chorti-en-audiencia-por-las-granadillas/>.
- Flores, Antonio. 2017a. »How the U.S. Hispanic Population Is Changing«. *Pew Research Center* (blog). 18. September 2017. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/09/18/how-the-u-s-hispanic-population-is-changing/>.
- . 2017b. »Facts on U.S. Latinos, 2015. Statistical Portrait of Hispanics in the United States«. *Pew Research Center* (blog). 18. September 2017. www.pewhispanic.org/2017/09/18/facts-on-u-s-latinos/#growth-sources.
- Flynn, Meagan. 2020. »A Disgraced Televangelist Promoted an Alleged Cure to Coronavirus. Missouri Is Now Suing Him«. *The Washington Post*, 11. März 2020. <https://www.washingtonpost.com/nation/2020/03/11/jim-bakker-coronavirus-cure/>.

- Folha Online, plus55. 2016. »Nuevo escándalo sacude la IURD«. *Protestante Digital* (blog). 17. August 2016. http://protestantedigital.com/sociedad/40084/Nuevo_escandalo_sacude_la_IURD.
- Fornet-Betancourt, Raúl, Hg. 1992. *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Aachen: Augustinus.
- , Hg. 1994. *Konvergenz oder Divergenz?: Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Aachen: Augustinus.
- Forster, Joel, und Paul Freston. 2016. »La 'bancada evangélica' y su influencia en la política brasileña. Entrevista a Paul Freston«. *Protestante Digital*. 27. Oktober 2016. http://protestantedigital.com/internacional/40605/Las_'bancadas_evangelicas'_y_su_influencia_en_la_politica_brasilena.
- Foucault, Michel. 1978. *Dispositive der Macht*. Berlin: Merve.
- Franco, Simone, und Iara Guimarães Altafin. 2016. »Lei Geral das Religiões é aprovada na Comissão de Justiça e vai a Plenário«. *Senadonotícias*. Senado Federal. 16. März 2016. <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/03/16/lei-geral-da-s-religoes-e-aprovada-na-comissao-de-justica-e-vai-a-plenario>.
- Frej, Willa. 2018. »Franklin Graham Blasts Trump's Immigrant Family Separations At Border«. *Huffington Post*. 14. Juni 2018. https://www.huffpost.com/entry/franklin-graham-blasts-trump-border_n_5b223db7e4b09d7a3d7a7c16.
- Freston, Paul. 1994. »Breve história do pentecostalismo brasileiro«. In *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*, herausgegeben von Alberto Antoniazzi, Cecília Loreto Mariz, Ingrid Sarti, und Avelino Grassi, 67-162. Petrópolis: Vozes.
- . 2001. *Evangelicals and politics in Asia, Africa, and Latin America*. 1st paperback ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- , Hg. 2008. *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. Oxford; New York: Oxford Univ. Press.
- . 2012. »Las dos transiciones futuras: Católicos, Protestantes y Sociedad en América Latina«. In *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas.*, herausgegeben von Cristian Parker Gumucio, 77-95. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.
- Frettlöh, Magdalene L, Hg. 2018. »Gottes kräftiger Anspruch«: *Die Barmer Theologische Erklärung als reformierter Schlüsseltext*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich.
- Frighetto, Mauricio. 2018. »O que move os eleitores de Bolsonaro?«. *CartaCapital* (blog). 23. Oktober 2018. <https://www.cartacapital.com.br/politica/o-que-move-os-eleitores-de-bolsonaro/>.
- Fuentes Belgrave, Laura. 2019. »Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda »provida«: ¿Obra y gracia del Espíritu Santo?«. *Revista Rupturas* 9 (1): 85-106.
- . 2021. »Costa Rica: ¿Apertura de un umbral de laicización impulsado por el pluralismo religioso?«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 53-68. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Fujita, Gabriela. 2018. »Bolsonaro atraiu evangélicos com batismo e conservadorismo, diz antropólogo«. *UOL*. 10. Dezember 2018. <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2018/12/10/bolsonaro-voto-evangelico.htm>.

- Fundación Hora de Obrar. 2019. »Situación de DDHH y violencia que afecta a mujeres, niñas y comunidad LGBTI+ en América Latina y Caribe«. <https://www.horadeobrar.org.ar/single-post/2019/06/28/Situaci%C3%B3n-de-DDHH-y-violencia-que-afecta-a-mujeres-ni%C3%B1as-y-comunidad-LGBTI-en-Am%C3%A9rica-Latina-y-Caribe>.
- G1 Redacção. 2018. »Pesquisa Datafolha: veja perfil dos eleitores de cada candidato a presidente por sexo, idade, escolaridade, renda e região«. G1. 3. Oktober 2018. <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/eleicao-em-numeros/noticia/2018/10/03/pesquisa-datafolha-veja-perfil-dos-eleitores-de-cada-candidato-a-presidente-por-sexo-idade-escolaridade-renda-e-regiao.ghtml>.
- Galvão Lopes, Guilherme Esteves. 2015. »Por que os evangélicos não mudaram o Brasil? Análise histórica da atuação evangélica no Congresso Nacional (1982-2006)«. In *Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios*. Florianópolis. www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434399809_ARQUIVO_Porqueos-evangelicosnaomudaramoBrasil.pdf.
- . 2016. »Eduardo Cunha, a Bancada Evangélica e o impeachment de Dilma Rousseff«. In *Anais: XI Semana de História Política. Relações de Poder: Crise, Democracia e Possibilidades.*, 898-914. Rio de Janeiro: UERJ.
- García, Carina. 2018. »Encuentro Social y Nueva Alianza pierden registro y entran en proceso de liquidación«. El Universal. 12. September 2018. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/pierden-registro-y-entran-en-proceso-de-liquidacion-pes-y-panal>.
- García, Janaina. 2017. »Evangélicos da Marcha rejeitam lideranças religiosas na política e apoiam »respeito a gays«, diz pesquisa«. UOL. 16. Juni 2017. <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/06/16/evangelicos-rejeitam-liderancas-religiosas-e-apoiam-respeito-a-gays-na-escola-diz-pesquisa.htm>.
- García, Jody. 2018. »Jimmy, Baldizon and These Business Executives Organized the Lobby against Todd and the CICIG (Part 1)«. Übersetzt von Michelle Jennings. Nómada. 20. Oktober 2018. <https://nomada.gt/pais/entender-la-politica/jimmy-baldizon-and-these-business-executives-organized-the-lobby-against-todd-and-the-cicig-part-1/>.
- García Pacheco, Jessica. 2013. »Distorsión comunicativa: Compromisos y contradicciones en el discurso político de Rosy Orozco«. Mexico D.F.: UNAM. <http://132.248.9.195/ptd2013/agosto/0700354/Index.html>.
- García Pinzón, Viviana. 2020. »Kolumbien: Zwischen Friedensdividende und dem Schatten der Gewalt«. *GIGA Focus Lateinamerika*, Nr. 02. https://www.giga-hamburg.de/de/system/files/publications/gf_lateinamerika_en_2002.pdf.
- García Vetortorazzi, María Victoria. 2015. »Presentación«. *Sendas. Revista del Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso, Guatemala* 3 (3): 9-24.
- Garma Navarro, Carlos. 2002. »Religious Affiliation and Conflict in the Indian Municipalities of Chiapas«. *Social Compass* 49 (1): 29-42. <https://doi.org/10.1177/0037768602049001004>.
- . 2018. »México: los Nuevos Caminos de los Creyentes.« In *Evangélicos y Poder en América Latina*, herausgegeben von José Luis Pérez Guadalupe und Sebastian Grund-

- berger, 355-76. Lima: Konrad Adenauer Stiftung/Instituto de Estudios Social Cristianos.
- . 2019. »Religión y Política En Las Elecciones Del 2018. Evangélicos Mexicanos y El Partido Encuentro Social«. *Alteridades* 29 (57): 35-46.
- Garrard-Burnett, Virginia. 2004. »God was already here when Columbus arrived. Inculturation Theology and the Mayan Movement in Guatemala«. In *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*, herausgegeben von Edward L. Cleary und Timothy J. Steigenga, 125-53. New Brunswick: Rutgers University Press.
- . 2010. *Terror in the Land of the Holy Spirit. Guatemala under General Efraín Ríos Montt, 1982-1983*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Garrard-Burnett, Virginia, Paul Freston, und Stephen C. Dove, Hg. 2016. *The Cambridge History of Religions in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gasaway, Brantley W. 2014. *Progressive Evangelicals and the Pursuit of Social Justice*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Cascante Gómez, Rebeca. 2015. »La cara femenina de la lucha por la vida«. 2. temas. Guatemala: Centro Evangélico de Estudios Pastorales en Centro América (CEDEPCA). https://cedepca.org/wp-content/uploads/2019/06/temas_no_2.pdf.
- Gauthier, François, und Tuomas Martikainen, Hg. 2016. *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*. New York: Routledge.
- Gaxiola, Adoniram. o.J. »El Papel de la Iglesia Evangélica en los Procesos de Transformación Social«. Nuestra Historia – Centro para el Estudio de la Religión en Latinoamérica, AC. Zugegriffen 19. Juli 2019. <https://esnuestrahistoria.wordpress.com/analisis-de-coyuntura/el-papel-de-la-iglesia-evangelica-en-los-procesos-de-transformacion-social/>.
- Gaytán Alcalá, Felipe. 2016. *Manual de redentores: laicidad y derechos, entre populismo y neojacobinismo*. Mexico: UNAM.
- Gehring, Hubert, und María Francisca Cepeda. 2019. »Der Konflikt in Kolumbien ist noch nicht beendet«. Länderbüro Kolumbien: Konrad-Adenauer-Stiftung e. V. <https://www.kas.de/de/laenderberichte/detail/-/content/der-konflikt-in-kolumbien-ist-noch-nicht-beendet>.
- Gellein Viken, Katharina, und Charles Kriel. 2020. »US-Wahl 2020: Dunkle Machenschaften«. ZDF. <https://www.zdf.de/uri/58b9e4aa-79fa-4426-834c-793920d52b5e>.
- Gerhards, Jürgen. 1991. »Funktionale Differenzierung der Gesellschaft und Prozesse der Entdifferenzierung«. In *Autopoiesis*, herausgegeben von Hans Fischer, 263-80. Heidelberg: Auer.
- Giménez Béliveau, Verónica. 2021. »Marchar con ›el pueblo‹, honrar la memoria de los mártires: los católicos ›a la izquierda‹ y el espacio público en Argentina«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 271-96. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Giovanaz, Daniel. 2018. »58 milhões de eleitores votaram em Bolsonaro; 89 milhões, não«. Brasil de Fato. 29. Oktober 2018. <https://www.brasildefato.com.br/2018/10/29/58-milhoes-votaram-em-bolsonaro-89-milhoes-nao-brasil-quebra-recorde-de-votos-nulos>.

- Gobierno Nacional de Colombia und Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC-EP. 2016a. »Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera (Primer Acuerdo, 24.8.2016)«. La Habana. <https://www.eltiempo.com/contenido/politica/proceso-de-paz/ARCHIVO/ARCHIVO-16682558-o.pdf>.
- . 2016b. »Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera (Segundo Acuerdo, 24.11.2016)«. Bogotá. www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos/20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf.
- Godoy, Denise. 2019. »Cien iglesias latinoamericanas respaldan diálogo sobre Venezuela impulsado por Uruguay y México«. NODAL. 5. Februar 2019. <https://www.nodal.am/2019/02/cien-iglesias-latinoamericanas-respaldan-dialogo-sobre-venezuela-impulsado-por-uruguay-y-mexico/>.
- Goldschmidt, Henry, und Elizabeth McAlister, Hg. 2004. *Race, Nation, and Religion in the Americas*. Oxford: Oxford University Press.
- Gomes, Rodrigo. 2018. »Pastor Ariovaldo Ramos: ›Estamos assistindo a uma tempestade de notícias falsas««. Viomundo. 19. Oktober 2018. <https://www.viomundo.com.br/denuncias/pastor-ariovaldo-ramos-estamos-assistindo-a-uma-tempestade-de-noticias-falsas.html>.
- Gómez, Janet. 2019. »Rosi Orozco, la panista que abusó del activismo para succionar 31 millones«. *Breaking*, 27. Mai 2019. <https://breaking.com.mx/2019/05/rosi-orozco-la-panista-que-abuso-del-activismo-para-succionar-31-millones/>.
- Gómez Mena, Carolina. 2011. »Respaldan iglesias el pacto ciudadano«. *La Jornada*, 11. Juni 2011.
- Gonçalves, Alonso. 2018. »Movimiento ecuménico e pluralismo religioso: um desafio à teologia protestante latino-americana«. *Reflexus* 12 (20): 567-89.
- Gonçalves Dusilek, Sérgio Ricardo, Clemir Fernandes da Silva, und Alexandre de Carvalho Castro. 2017. »A igreja de farda: Batistas e a ditadura civil-militar«. *Estudos Teológicos (São Leopoldo)* 57 (1): 192-212.
- González, María Fernanda. 2017. »La ›posverdad‹ en el plebiscito por la paz en Colombia«. *Nueva Sociedad* 269: 114-26.
- González, Ondina E., und Justo L. González, Hg. 2008. *Christianity in Latin America: a history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodstein, Laurie. 2009. »Without a Pastor of His Own, Obama Turns to Five«. *The New York Times*, 14. März 2009, Abschn. U.S. <https://www.nytimes.com/2009/03/15/us/politics/15pastor.html>.
- Gooren, Henri, Hg. 2019. *Encyclopedia of Latin American Religions*. Religions of the World. Cham: Springer International Publishing.
- Goytizolo, Melissa, und Fabiola Torres. 2019. »Las terapias de la tortura«. *Transnacionales de la fe* (blog). 12. August 2019. <https://transnacionalesdelafe.com/las-terapias-de-la-tortura-2019-08-12>.
- Granberg-Michaelson, Wes. 2017. »El pentecostalismo en una cultura posmoderna«. *Pensamiento Pentecostal* (blog). 10. Oktober 2017. <https://pensamientopentecostal.wordpress.com/2017/10/10/el-pentecostalismo-en-una-cultura-posmoderna-por-wes-granberg-michaelson/>.

- Grandin, Greg, Deborah Levenson-Estrada, und Elizabeth Oglesby, Hg. 2011. *The Guatemala Reader: History, Culture, Politics*. The Latin America readers. Durham: Duke University Press.
- Grenholm, Micael. 2020a. »The Five Worst Christian Responses to the Coronavirus Pandemic«. PCPJ (blog). 8. März 2020. <https://pcpj.org/2020/03/18/the-five-worst-christian-responses-to-the-coronavirus-pandemic/>.
- . 2020b. »How Nationalism and Inequality Makes the Coronavirus Crisis Even Worse«. PCPJ (blog). 3. Juni 2020. <https://pcpj.org/2020/03/06/how-nationalism-and-inequality-makes-the-coronavirus-crisis-even-worse/>.
- Griswold, Eliza. 2018. »Evangelicals of Color Fight Back Against the Religious Right«. *The New Yorker*. 26. Dezember 2018. <https://www.newyorker.com/news/on-religion/evangelicals-of-color-fight-back-against-the-religious-right>.
- Guimarães, Adriana, und Ana Cernov. 2019. »Las verdaderas opositoras a Bolsonaro«. *Nueva Sociedad*. 2. Mai 2019. <https://nuso.org/articulo/feminismo-bolsonaro-brasil/>.
- Gushee, David R. 2010. »What the Torture Debate Reveals about American Evangelical Christianity«. *Journal of the Society of Christian Ethics* 30 (1): 79-97.
- Gutiérrez, Gustavo. 1987. *On Job. God-Talk and the Suffering of the Innocent*. New York: Orbis Books.
- Gutiérrez Valdizán, Alejandra. 2016. »La iglesia offshore de Harold Caballeros«. *Plaza Pública*. 9. Mai 2016. <https://www.plazapublica.com.gt/content/la-iglesia-offshore-de-harold-caballeros>.
- Gutiérrez Zuñiga, Cristina. 2021. »Modelos de convivencia en transición: la escuela pública y la diversidad religiosa en México«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 133-58. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Habermas, Jürgen. 2004. »Glauben und Wissen. Dankesrede. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001«. Gehalten auf der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, Frankfurt a.M., Oktober 14. https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf.
- . 2009a. »Ein Bewußtsein von dem, was fehlt«. In *Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden*, herausgegeben von Jürgen Habermas, 5:408-16. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . 2009b. »Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits«. In *Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden*, herausgegeben von Jürgen Habermas, 5:417-50. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . 2009c. »Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?«. In *Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden*, herausgegeben von Jürgen Habermas, 5:387-407. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . 2019a. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. Bd. Band 1. Berlin: Suhrkamp.
- . 2019b. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Bd. Band 2. Berlin: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen, und Niklas Luhmann. 1971. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Theorie-Diskussion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hamilton, Clive. 2009. »Bush, God, Iraq and Gog«. CounterPunch.Org. 22. Mai 2009. <https://www.counterpunch.org/2009/05/22/bush-god-iraq-and-gog/>.
- Harris, Frederick C. 1999. *Something Within. Religion in African-American Political Activism*. New York und Oxford: Oxford University Press.
- Hartford Institute for Religion Research. 2010. »Database of Megachurches in the US«. Hartford Institute for Religion Research. 2010. www.hartfordinstitute.org/megachurch/database.html.
- Hawkins, Larycia A. 2006. »Religion, Race, and Rhetoric: The Black Church, Religious Interest Groups, and Charitable Choice«. In *Religion, Politics, and American Identity*, herausgegeben von David S. Gutterman und Andrew R. Murphy, 221-146. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Hernández Estrada, Rafael. 2019. »Acoso al Estado laico«. *Nexos*, 1. April 2019. <https://www.nexos.com.mx/?p=41841>.
- Hernández Hernández, Alberto. 1996. »Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas«. *Frontera Norte* 8 (15): 107-32.
- . 2013. *Frontera norte de México: Escenarios de diversidad religiosa*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Hernández Hernández, Alberto, Reneé De la Torre Castellanos, und Cristina Gutiérrez Zuñiga, Hg. 2016. *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (EN-CREER/RIFREM)*. Mexico D.F.: Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). <http://rifrem.mx/encreer/resultados/>.
- Hernandez-Pico, Juan. 1999. »Why Was the Referendum Defeated?« *Revista Envío*, 1. Juli 1999. <https://www.envio.org.ni/articulo/2256>.
- Herrmann, Boris. 2019. »Brasilien: Bolsonaro und der Auftragskiller«. *Süddeutsche.de*. 4. Februar 2019. <https://www.sueddeutsche.de/politik/bolsonaro-kriminalitaet-auftragskiller-rio-1.4314541>.
- Higonnet, Etelle. 2009. *Quiet Genocide: Guatemala 1981-1983*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Hinkelammert, Franz. 1994a. *Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie*. Luzern/Mainz: Exodus/Grünwald.
- . 1994b. »Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme.« In *Konvergenz oder Divergenz?: Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, herausgegeben von Raul (Hg.) Fornet-Betancourt, 111-149. Aachen: Augustinus.
- . 2020. *Die Dialektik und der Humanismus der Praxis. Mit Marx gegen neoliberalen kollektiven Selbstmord*. Hamburg: VSA.
- Hinn, Costi W. 2019. *God, Greed, and the (Prosperity) Gospel: How Truth Overwhelms a Life Built on Lies*. Grand Rapids: Zondervan.
- Hobbes, Thomas. (1651) 1996. *Leviathan*. Philosophische Bibliothek 491. Hamburg: Meiner.
- Hochgeschwender, Michael. 2007. *Amerikanische Religion*. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.
- Hofkamp, Daniel. 2017. »Los evangélicos no hemos enfrentado este caso con imparcialidad«. *Protestante Digital*. 11. September 2017. <http://protestantedigital.com/i>

- nternacional/42982/“Los_evangelicos_no_hemos_enfrentado_este_caso_con_impacialidad”_.
- Hölbling, Walter. 2007. »Americans and Their Enemies: Political Rhetoric and Real Politics«. *REAL. Yearbook of Research in English and American Literature* 23 (1): 211-24.
- Holland, Clifton L., Hg. 1981. *Central America and the Caribbean*. Bd. 4. World Christianity. Monrovia: MARC.
- . 2009. »Encyclopedia of Religious Groups in Latin America and the Caribbean: Religion in Mexico«. PROLADES.
- . 2017. »A Chronology of Protestant Beginnings: Brazil«. PROLADES. www.prolades.com/historical/bra-chron.pdf.
- Holland, Clifton L., und Linda J. Holland, Hg. 2017. *Encyclopedia of Religious Groups in Latin America and the Caribbean: Religion in Brazil*. Liberia, Costa Rica: PROLADES.
- Hollinger, David A. 2013. *After Cloven Tongues of Fire: Protestant Liberalism in Modern American History*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2018. *Protestants Abroad: How Missionaries Tried to Change the World but Changed America*. Princeton: Princeton University Press.
- Holvast, René. 2009. *Spiritual Mapping in the United States and Argentina, 1989-2005: A Geography of Fear*. Religion in the Americas Series 8. Leiden/Boston: Brill.
- Hoover, Herbert. 1928. »October 22, 1928: Principles and Ideals of the United States Government«. Presidential Speeches. Miller Center. University of Virginia. 1928. <https://millercenter.org/the-presidency/presidential-speeches/october-22-1928-principles-and-ideals-united-states-government>.
- Horkheimer, Max, und Theodor W. Adorno. (1944) 1977. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Huaco, Marco. 2018. »Laicidad en Ecuador, Bolivia y Perú«. In *Diccionario de religiones en América Latina*, herausgegeben von Roberto Blancarte Pimentel, 304-11. México CDMX: Fondo de Cultura Económica; Colegio de México.
- Huber, Wolfgang, und Richard Land. 2003. »Der eine setzt auf den gerechten Frieden. Für den anderen ist der gerechte Krieg die Lösung. Briefwechsel.« *Crismon* März: 24-27.
- Hunter, Harold D. 2002. »International Pentecostal-Charismatic Scholarly Associations«. In *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements.*, herausgegeben von Stanley Burgess und Eduard Van der Maas, Rev. and expanded ed./, 797-98. Grand Rapids Mich.: Zondervan.
- Huntington, Samuel P. 1982. *American Politics: The Promise of Disharmony*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Illicachi Guzñay, Juan, Lenín Garcés, und Romulo Ramos, Hg. 2018. *Protestantismo y catolicismo indígena: Desde una perspectiva antropológica*. Riobamba: Universidad Nacional de Chimborazo (UNACH).
- ILUGUA. 2019. »Guatemala: El Gobierno vulnera independencia judicial y pone en riesgo integridad de jueces anti corrupción«. Iglesia Luterana Guatemalteca ILUGUA. <http://ierp.org.ar/wp-content/uploads/2019/01/Pronunciamiento-ILUGUA-10-enero-2019.pdf>.
- Infobae. 2019. »La visión de Dios: el grupo evangélico al que el IFT otorgó una concesión de radio y TV«. *Infobae*, 11. Juni 2019. <https://www.infobae.com/america/>

mexico/2019/06/11/la-vision-de-dios-el-grupo-evangelico-al-que-el-ift-otorgo-una-concesion-de-radio-y-tv/.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2010. »Censo demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência«. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Instituto Federal Electoral, Consejo General. 2012. »Resolución del Consejo General del Instituto Federal Electoral respecto del procedimiento especial sancionador incoado con motivo de la denuncia presentada por el Partido Revolucionario Institucional, en contra del C. Andrés Manuel López Obrador [...] y el C. Arturo Fabela Gutiérrez, por hechos que considera constituyen infracciones al Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales. Expediente scg/pe/pri/cg/153/pef/230/2012 (CG491/2012)«. <http://repositoriodocumental.ine.mx:80/xmlui/handle/123456789/83061>.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 2011. *Panorama de las religiones en México 2010 Observatorio de Libertad Religiosa*. México D.F.: Secretaría de Gobernación.

Jacob, César Romero, Dora Hees, Philippe Waniez, und Violette Brustlein. 2003. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Loyola.

Jefferson, Thomas. 1802. »Thomas Jefferson's Letter to the Danbury Baptist Association (1.1.1802)«. Bill of Rights Institute. <https://billofrightsinstitute.org/primary-source/s/danburybaptists>.

———. (1776) 2005. »The Declaration of Independence of the United States of America (4.7.1776)«. Project Gutenberg EBook. <https://www.gutenberg.org/files/16780/16780-pdf.pdf>.

Jiménez Cáliz, Maru, und Luis Guillermo Hernández. 2019. »Gobierno de AMLO abre las puertas a iglesias: las utilizará para impulsar objetivos de la #4T (Reportaje Especial)«. *Aristegui Noticias* (blog). 18. Juni 2019. <https://aristeguinoticias.com/1806/mexico/gobierno-de-amlo-utilizara-iglesias-para-impulsar-objetivos-de-la-4t/>.

Johnson, Andrew. 2017. *If I Give My Soul: Faith Behind Bars in Rio de Janeiro*. Global Pentecostalism and Charismatic Christianity. Oxford, New York: Oxford University Press.

Johnson, Miles E. 2016. »Ted Cruz Trumpets Endorsement from a Man Who Thinks God Sent Hitler to Hunt the Jews«. *Mother Jones* (blog). 26. Januar 2016. <https://www.motherjones.com/politics/2016/01/ted-cruz-welcomes-endorsement-guy-who-thinks-god-sent-hitler-hunt-jews/>.

Jonas, Susanne. 2000. *Of Centaurs and Doves: Guatemala's Peace Process*. Boulder: Westview Press.

Jones, Robert P. 2017. *The End of White Christian America*. New York: Simon & Schuster.

Jones, Robert P., und Daniel Cox. 2017. *America's changing religious identity. Findings from the 2016 American Values Atlas*. Washington D.C.: Public Religion Research Institute (PRRI).

Jones, Robert P., Daniel Cox, E.J. Dionne Jr., William A. Galston, Betsy Cooper, und Rachel Lienesch. 2016. »How immigration and concerns about cultural changes are shaping the 2016 election. Findings from the 2016 PRRI/Brookings Immigration Survey.« Washington D.C.: Public Religion Research Institute/Brookings.

- Juárez, Magali. 2019. »El PES pierde su registro como partido, confirma el Tribunal«. Nación321. 20. März 2019. <https://www.nacion321.com/partidos/el-pes-pierde-su-registro-como-partido-nacional-confirma-el-tribunal-electoral>.
- Justo, Marcelo. 2016. »La iglesia cristiana ›offshore‹ del excancelier de Guatemala Harold Caballeros, vinculada a los escándalos de Panama Papers y Bahama Leaks«. *BBC News Mundo*, 19. Oktober 2016, Abschn. América Latina. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37607257>.
- Kakutani, Michiko. 2018. *The Death of Truth*. London: Collins.
- Kaltmeier, Olaf. 2016a. *Konjunkturen der (De-)Kolonalisierung: Indigene Gemeinschaften, Hacienda und Staat In den ecuadorianischen Anden von der Kolonialzeit bis heute*. Bielefeld: transcript.
- . 2016b. »Urban Landscapes of Mall-ticulturality. (Retro-)Coloniality and Identity Politics in Quito: The Case of the San Luis Shopping Center.« In *Selling Ethnicity. Urban Cultural Politics in the Americas*, herausgegeben von Olaf Kaltmeier, 93-114. Farnham: Taylor & Francis.
- . 2019. *Refeudalisierung und Rechtsruck. Soziale Ungleichheit und politische Kultur in Lateinamerika*. Bielefeld: transcript.
- Kant, Immanuel. (1797) 1978. *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (RL, AA 06)*. Bd. VIII. Werkausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kennedy, Helen. 2009. »George Bush got memos from Rumsfeld that used Scripture to push Iraq war«. Daily News. 18. Mai 2009. <https://www.nydailynews.com/news/world/george-bush-memos-rumsfeld-scripture-push-iraq-war-article-1.411419>.
- Kilimann, Udo. 2003. »Glaubenssachen: Ein gerechter Krieg?« Skript. *Deutsche Welle*, gesendet am 2. März 2003.
- Kinsler, Ross. 1973. »Extension: An alternative model for theological education.« In *Learning in context: The search for innovative patterns in theological education*, herausgegeben von Theological Education Fund (World Council of Churches), 27-49. Bromley: New Life Press.
- . 1981. *The extension movement in theological education: a call to the renewal of the ministry*. Pasadena, CA: William Carey Library.
- . 2008. *Diversified theological education: equipping all God's people*. Pasadena, CA: William Carey International University Press.
- Klenner, Hermann. 1996. »Einführung. Hobbes – Der Rechtsphilosoph und seine Rechtsphilosophie«. In *Leviathan*, von Thomas Hobbes, XIII–XLI. Hamburg: Meiner.
- König, Helmut. 2020. *Lüge und Täuschung in den Zeiten von Putin, Trump und Co*. Bielefeld: Transkript.
- Konrad-Adenauer-Stiftung. 2018. »Wahlssystem und Hintergrundinformationen«. [www.kas.de](https://www.kas.de/de/statische-inhalte-detail/-/content/wahlssystem-und-hintergrundinformationen). 3. April 2018. <https://www.kas.de/de/statische-inhalte-detail/-/content/wahlssystem-und-hintergrundinformationen>.
- Kopper, Moisés. 2020. »Brasil: ¿cómo se ›inventó‹ la nueva clase media?« *Nueva Sociedad*, Nr. 285 (Februar): 72-83.
- Kreutzer, Ansgar. 2018. *Religion und soziale Distinktion. Resonanzen der Soziologie Pierre Bourdieu in der Theologie*. Quaestiones Disputatae 295. Freiburg: Herder.

- Krumwiede, Heinrich-W. 2018. *Soziale Ungleichheit und Sozialstruktur in Lateinamerika*. Baden-Baden: Nomos.
- Kurbjuweit, Dirk. 2020. »Das Jahrzehnt des Wutbürgers«. *Der Spiegel* 42, Oktober 2020.
- La Nación. 2015. »Iglesias cristianas lavaban dinero del narco en Colombia«. La Nación. 11. Mai 2015. <https://www.nacion.com/el-mundo/conflictos/iglesias-cristianas-lavan-dinero-del-narco-en-colombia/3QITUSN7ANB4FEIFAEGKUPDKFI/story/>.
- La Prensa. 2018. »Pastor Cash Luna es involucrado con la narcotraficante »La Reina del Sur«. *Diario La Prensa – Honduras*, 3. Dezember 2018. <https://www.laprensa.hn/mundo/1239023-410/pastor-cash-luna-es-vinculado-con-la-reina-del-sur-y-el-narcotrafico>.
- Lacerda, Fabio. 2016. »Pentecostais, Clientelismo e Política: uma Avaliação da Literatura Sobre América Latina e Brasil«. *Leviathan (São Paulo)*, Nr. 12: 1-44.
- Lacerda, Fabio, und José Mario Brasilense. 2018. »Brasil: la Incursión de los Pentecostales en el Poder Legislativo Brasileño«. In *Evangélicos y Poder en América Latina*, herausgegeben von José Luis Pérez Guadalupe und Sebastian Grundberger, 141-79. Lima: Konrad Adenauer Stiftung/Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Laclau, Ernesto. 1996. »Why do Empty Signifiers Matter to Politics?« In *Emancipation(s)*, von Ernesto Laclau, 36-46. London: Verso.
- Lainez Carrasco, Zaira. 2016. »Evangélicos: religión, política, negocios y poder«. Plaza Pública. 11. Mai 2016. <https://www.plazapublica.com.gt/content/evangelicos-religion-politica-negocios-y-poder>.
- Lalander, Rickard. 2012. »The intersecting identity politics of the ecuadorian evangelical indians«. *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean studies* XLII (1-2): 135-58.
- Lalive d'Epinau, Christian. 1969. *Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile*; London: Lutterworth.
- . 1975. *Religion, dynamique sociale et dependance. Les mouvements protestants en argentine et au Chili*. Paris: Mouton.
- Lantzer, Jason S. 2012. *Mainline Christianity: The Past and Future of America's Majority Faith*. New York and London: New York University Press.
- Lara Bravo, Alonso. 2015. *Libertad religiosa en México*. Colección sobre la protección constitucional de los derechos humanos, Fascículo 13. Mexico D.F.
- Largier, Niklaus, Hg. 1993. *Meister Eckhart. Werke* I. Bd. 20. Bibliothek des Mittelalters. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Latin America Bureau, Catholic Institute for International Relations, und Proyecto Interdiocesano Recuperación de la Memoria Histórica, Hg. 1999. *Guatemala, never again*. Guatemala, nunca mas. Maryknoll und London: Orbis Books/CIIR/Latin America Bureau.
- Latinobarómetro. 2014. »Las religiones en tiempos del Papa Francisco«. Santiago de Chile: Latinobarómetro. https://www.latinobarometro.org/LATDocs/DC_EVE_135_16-LAS_RELIGIONES_EN_TIEMPOS_DEL_PAPA_FRANCISCO.pdf.
- Leal Méndez, María del Mar. 2018. »Los usos poéticos del discurso religioso en Guatemala durante las elecciones generales 2015«. Dissertation, Guatemala, Guatemala: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Rafael Landívar.

- Lelles, Fernanda. 2015. »Evangélicos progressistas, graças a Deus«. *Socialista Morena*. 28. April 2015. <https://www.socialistamorena.com.br/evangelicos-progressistas-gracas-a-deus/>.
- Lévi-Strauss, Claude. 1989. »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«. In *Soziologie und Anthropologie I*, herausgegeben von Marcel Mauss, 7-41. Frankfurt: Fischer.
- Levy, Irene. 2019. »AMLO, medios y religión«. *El Universal*, 17. Juni 2019. <https://www.eluniversal.com.mx/columna/irene-levy/cartera/amlo-medios-y-religion>.
- Lienemann-Perrin, Christine, und Wolfgang Lienemann, Hg. 2006. *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Liga ProPatria, proReforma, ISN, und Guatemala Inmortal. 2018. »CICIG y el imperio de la ley«. Ciudad de Guatemala: Liga ProPatria. <https://ligapropatria.com/wp-content/uploads/2018/05/CICIG-y-el-imperio-de-la-ley.pdf>.
- Lima, Diana, und Vinicius Werneck. 2012. »A notícia política na mídia evangélica: o Mensageiro da Paz e a Folha Universal em perspectiva comparada«. *Dados – Revista de Ciências Sociais* 55 (1): 221-50.
- Lindsay, D. Michael. 2007. *Faith in the halls of power. How evangelicals joined the American elite*. Oxford: Oxford University Press.
- Lopes, Mauro. 2018. »Líderes religiosos reagem a apoio de pastores evangélicos a Bolsonaro«. *Brasil 247*. 22. September 2018. <https://www.brasil247.com/brasil/lideres-religiosos-reagem-a-apoio-de-pastores-evangelicos-a-bolsonaro>.
- Lopes, Paulo Roberto. 2012. »Maioria dos deputados evangélicos responde a processos judiciais«. *Paulopes*. 3. April 2012. <https://www.paulopes.com.br/2012/04/maioria-dos-deputados-evangelicos.html>.
- López, Jorge H. 2007. »La familia bajo ataque«. *Fraternidad Cristiana de Guatemala*. 1. Januar 2007. <http://frater.org/recursos/2007/01/01/la-familia-bajo-ataque/>.
- . 2012. *Alas para tu economía: Conceptos básicos sobre deudas y libertad financiera*. Guatemala: Peniel.
- . 2015. »¿Por quién deberíamos votar?« *La Verdad*, 5. Mai 2015. https://issuu.com/periodicolaverdadgt/docs/mayo_2015.
- . 2017. »La oración que nos llena del fruto de justicia (código 2017-101)«. <http://radiosfrater.com/recursos/2017/03/22/la-oracion-que-nos-llena-del-fruto-de-justicia-codigo/#lea>.
- López Obrador, Andrés Manuel. 2018. »Discurso completo de AMLO en el Estadio Azteca (VIDEO y TEXTO)«. *Regeneración*. 28. Juni 2018. <https://regeneracion.mx/discurso-completo-de-amlo-en-el-estadio-azteca-video/>.
- . 2019. »Presidente se pronuncia a favor del Estado laico«. *AMLO (blog)*. 18. Dezember 2019. <https://lopezobrador.org.mx/2019/12/18/presidente-se-pronuncia-a-favor-del-estado-laico/>.
- López Torres, Samuel. 1999. *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*. Tijuana: Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.
- López Trujillo, Alfonso, und Francisco Gil Hellin. 2000. »Päpstlicher Rat für die Familie: Ehe, Familie und »faktische Lebensgemeinschaften««. www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html#.

- Lucas, Nicolás. 2019. »Amedi cuestiona concesión de radio para La Visión de Dios, pero IFT niega haber entregado espectro a religiosos | El Economista«. *El Economista*, 18. Juni 2019. <https://www.economista.com.mx/empresas/Amedi-cuestiona-concesion-de-radio-para-La-Vision-de-Dios-pero-IFT-niega-haber-entregado-espectro-a-religiosos-20190618-0047.html>.
- Lucero, José Antonio. 2006. »Representing ›real indians‹. The Challenges of Indigenous Authenticity and Strategic Constructivism in Ecuador and Bolivia«. *Latin American Research Review*, 2006.
- Luhmann, Niklas. 1977. *Funktion Der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Herausgegeben von André Kieserling. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lütjen, Torben. 2020. *Partei der Extreme: Die Republikaner. Über die Implosion des amerikanischen Konservatismus*. Bielefeld: transcript.
- Lynch, Colum. 2019. »Corrupt Guatemalans' GOP Lifeline«. *Foreign Policy Magazine*. 5. Februar 2019. <https://foreignpolicy.com/2019/02/05/trump-republican-lawmakers-weaken-u-n-anti-corruption-commission-guatemala-jimmy-morales-white-house-putin/>.
- Macedo, Edir. 1984. *Nos passos de Jesus*. Rio de Janeiro: Universal.
- . 2004. *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro: Universal Produções.
- Macedo, Isabella. 2018. »Igreja que defendeu reforma da Previdência recebeu quase R\$ 1 milhão em publicidade do governo Temer«. *Congresso em Foco* (blog). 25. April 2018. <https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/igreja-que-defendeu-reforma-da-previdencia-recebeu-quase-r-1-milhao-em-publicidade-do-governo-temer/>.
- Macpherson, Crawford B. 2016. *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Macquarrie, John. 1970. *God Talk: Examination of the Language and Logic of Theology*. Canterbury: SCM Press.
- Maffesoli, Michel. 1996. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage Publications.
- Mallimaci, Fortunato, Verónica Giménez Béliveau, Juan Cruz Esquivel, und Gabriela Irrazábal. 2019. »Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina«. Informe de Investigación 25. Buenos Aires: CEIL-CONICET.
- Mansilla, Miguel Angel. 2021. »Lo pentecostal y el pentecostalismo. El tránsito de la afinidad electiva con la centro-izquierda a la centro-derecha«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos, Pablo Semán, und Luis Orellana, 297-330. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Mansilla, Miguel Ángel, und Luis Orellana Urtubia. 2019. »Itinerarios del pentecostalismo chileno (1909-2017)«. *Nueva Sociedad* 280: 101-15.
- Marcos, Ana. 2016. »Las modificaciones del nuevo acuerdo de paz en Colombia«. *El País*, 24. November 2016, Abschn. Colombia. https://elpais.com/internacional/2016/11/23/colombia/1479937276_654100.html.

- Mariano, Ricardo. 2012. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- Marsden, George M. 1980. *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Marsh, Charles. 2018. »The NRA's Assault on Christian Faith and Practice«. Religion & Politics. 3. Januar 2018. <https://religionandpolitics.org/print/?pid=13471>.
- Martikainen, Tuomas, und François Gauthier, Hg. 2013. *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*. Farnham: Ashgate.
- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Martins, Dan. 2013a. »Pastor Silas Malafaia critica atuação de Confederação de Conselhos de Pastores e questiona: «Vão trabalhar para o diabo?«. *Notícias Gospel+* (blog). 3. März 2013. <https://noticias.gospelmais.com.br/malafaia-critica-confederacao-pastores-vao-trabalhar-para-diabo-50606.html>.
- . 2013b. »OAB: pastor Lucinho pode ser enquadrado por apologia à violência«. *Notícias Gospel+* (blog). 20. Oktober 2013. <https://noticias.gospelmais.com.br/oab-pastor-lucinho-enquadrado-apologia-violencia-61605.html>.
- Marx, Karl. 1962. *Das Kapital. Erster Band*. Herausgegeben von Institut für Marxismus-Leninismus. Marx Engels Werke Bd. 23. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl, und Friedrich Engels. 1969. »Deutsche Ideologie«. In *Marx Engels Werke Bd. 3*, herausgegeben von Institut für Marxismus-Leninismus, 9-530. Berlin: Dietz.
- Masferrer Kan, Elio. 2014. »El campo político religioso mexicano a inicios de 2014«. *El Cotidiano* 185 (mayo-junio): 7-13.
- Mattingly, Terry. 2018. »New York Times Learns That, Yes, Leaders in Liberal Black Churches Are Mad at Donald Trump«. Get Religion. 16. Januar 2018. <https://www.getreligion.org/getreligion/2018/1/16/the-new-york-times-learn-s-that-yes-liberal-black-church-leaders-are-mad-at-donald-trump>.
- Mauss, Marcel. (1923) 1989. »Die Gabe«. In *Soziologie und Anthropologie 2*, von Marcel Mauss, 11-144. Frankfurt: Fischer.
- Mazui, Guilherme, und Lucas Salomão. 2018. »Futura ministra dos Direitos Humanos defende aprovação do Estatuto do Nascituro«. Política. G1. 11. Dezember 2018. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2018/12/11/futura-ministra-dos-direitos-humanos-defende-aprovacao-do-estatuto-do-nascituro.ghhtml>.
- McRoberts, Omar M. 1999. »Understanding The »New« Black Pentecostal Activism. Lessons From Ecumenical Urban Ministries in Boston«. *Sociology of Religion* 60 (1): 47-70.
- Mearsheimer, John J., und Stephen M. Walt. 2006. »The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy«. *Middle East Policy* 13 (3): 29-87.
- Melander, Veronica. 1999. *The Hour of God. People in Guatemala Confronting Political Evangelicalism and Counterinsurgency (1976-1990)*. Studia Missionalia Upsaliensia 71. Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research.
- Míguez, Néstor O., und Ana María Velilla. 2018. »Sobre la interrupción voluntaria del embarazo«. Federación Argentina de las Iglesias Evangélicas. <http://alc-noticias.net/es/wp-content/uploads/sites/2/2018/04/FAIE-Sobre-la-interrupci%C3%B3n-voluntaria-del-embarazo.pdf>.

- Milz, Thomas. 2019. »Bolsonaro: Messias mit Selbstzweifeln«. Focus Online. 10. April 2019. https://www.focus.de/politik/ausland/bolsonaro-messias-mit-selbstzweifeln_id_10571473.html.
- MINUGUA/URL. 1997. *Acuerdos de Paz. Firmados por el Gobierno de la República de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar/Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala. https://www.undp.org/content/dam/guatemala/docs/publications/undp_gt_Acuerdos-de-Paz-O.pdf.
- Modonesi, Massimo. 2019. »México: las izquierdas negadas por la ›cuarta transformación‹«. *Nueva Sociedad* (blog). 30. Mai 2019. <https://nuso.org/articulo/mexico-izquierdas-amlo>.
- Monsiváis, Carlos. 2006. »Este país y el imaginario político«. *Este País* 181: 5-9.
- Montejo, Victor D. 2005. *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation, and Leadership*. United States of America: University of Texas Press.
- . 2008. *Voices from Exile. Violence and Survival in Modern Maya History*. Norman, OK: Univ. of Oklahoma Press.
- Montenegro, Maximiliano F. 2011. »Alertan que poderoso narco negocia en el país«. *Diario Popular*. 23. Mai 2011. <https://www.diariopopular.com.ar/policiales/alertan-que-poderoso-narco-negocia-el-pais-n88456>.
- Montero, Paula. 2006. »Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil«. *Novos estudos*, Nr. 74: 47-65.
- Montes, Rodolfo. 2011. *La cruzada de Calderón: su herencia católica, Casa Sobre la Roca y el nuevo mapa religioso de México*. México, D.F.: Grijalbo/Random House Mondadori.
- Montgomery, Peter. 2020. »Trump's ›Prophets‹ Say Ginsburg's Death Just First ›Blast of God's Wrath, Suggest Biden or Pelosi Could Be Next«. Right Wing Watch. 23. September 2020. <https://www.rightwingwatch.org/post/trumps-prophets-say-ginsburgs-death-just-first-blast-of-gods-wrath-suggest-biden-or-pelosi-could-be-next/>.
- Morales, Alberto, und Alexis Ortiz. 2019. »Yo no impulso la iniciativa de la laicidad, dice AMLO«. *El Universal* (blog). 19. Dezember 2019. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/yo-no-impulso-la-iniciativa-de-la-laicidad-dice-amlo>.
- Morales Rodas, Sergio. 2019. »Conferencia Episcopal: Confrontación pone en riesgo estado de Derecho«. *Prensa Libre*, 10. Januar 2019. <https://www.prensalibre.com/guatemala/politica/conferencia-episcopal-confrontacion-pone-en-riesgo-estado-de-derecho/>.
- Moreno, Pablo, Sandra Liliana Palacios, und Edgar Castaño. 2016. »Propuesta de ajuste de los Acuerdos de Paz entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP por parte de la Iglesia Evangélica de Colombia.« Confederación Evangélica de Colombia (CEDECOL).
- Mörschel, Tobias, Hg. 2006. *Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Moysés, Adriana. 2018. »Eleitor típico de Bolsonaro é homem branco, de classe média e superior completo«. *Carta Capital* (blog). 19. September 2018. <https://www.cartacapital.com.br/politica/eleitor-tipico-de-bolsonaro-e-homem-branco-de-classe-media-e-superior-completo/>.

- Mudejarillo. 2018. »El Congreso de Guatemala podría prohibir el matrimonio igualitario y la »propaganda gay«. *Cristianos Gays* (blog). 15. Oktober 2018. <https://www.cristianosgays.com/2018/10/15/el-congreso-de-guatemala-podria-a-prohibir-el-matrimonio-igualitario-y-la-propaganda-gay/>.
- Muggah, Robert. 2018. »Narcotraficantes evangélicos llevan la »guerra santa« a Brasil«. *OpenDemocracy*. 8. Januar 2018. <https://www.opendemocracy.net/es/la-guerra-santa-de-los-narcotraficantes-evangelicos-en-brasil/>.
- Muñoz, Alma E., und Alonso Urrutia. 2019. »Líderes evangélicos contribuirán en distribución de la Cartilla Moral«. *La Jornada*, 21. Februar 2019. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/02/21/se-reune-amlo-con-lideres-evangelicos-en-palacio-nacional-1015.html>.
- National Association of Evangelicals. 1991. »Racism (Resolution)«. National Association of Evangelicals. 1. Januar 1991. <https://www.nae.net/racism/>.
- . 2004. *For the Health of the Nation: An Evangelical Call to Civic Responsibility*. Washington, D.C.: NAE National Association of Evangelicals.
- . 2007. »An Evangelical Declaration Against Torture«. National Association of Evangelicals. 2007. <https://www.nae.net/an-evangelical-declaration-against-torture/>.
- . 2019. »Affirming the Dignity of All Races and Ethnicities«. National Association of Evangelicals. 24. Juli 2019. <https://www.nae.net/affirming-the-dignity-of-all-races-and-ethnicities/>.
- Natividade, Marcelo. 2010. »Uma homossexualidade santificada?: Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal«. *Religião & Sociedade* 30 (2): 90-121.
- Naveda, Enrique. 2018. »El origen de la crisis en Guatemala y lo que podría suceder«. *The New York Times*. 10. September 2018. <https://www.nytimes.com/es/2018/09/10/espanol/el-origen-de-la-crisis-en-guatemala-y-lo-que-podria-suceder.html>.
- Neckel, Sighard. 2010. »Refeudalisierung der Ökonomie. Zum Strukturwandel kapitalistischer Wirtschaft. MPIfG Working Paper 10/6«. Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Köln.
- Noll, Mark. 2008. *God and race in American politics: a short history*. Princeton: Princeton University Press.
- NoticiasUnoColombia. 2017. *Pastor Arrázola amenaza de muerte al periodista que publicó las cuentas de su iglesia Ríos de Vida*. <https://www.youtube.com/watch?v=Tk21y6MF6s>.
- Nozaki, William, und Jessé de Souza. 2017. »O Brasil não conhece o Brasil«. Fundação Perseu Abramo. 20. April 2017. <https://fpabramo.org.br/2017/04/20/o-brasil-nao-conhece-o-brasil/>.
- Núñez, Betania. 2018. »Uruguay – Los evangélicos, su crecimiento y su relevancia social«. *Correspondencia de Prensa*. 9. November 2018. <https://correspondenciadeprensa.com/2018/11/09/uruguay-los-evangelicos-su-crecimiento-y-su-relevancia-social-betania-nunez-dossier/>.
- Nussbaum, Martha. 1999. *Gerechtigkeit oder: Das gute Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- O Globo. 2013. »Revista americana »Forbes« revela a fortuna dos pastores brasileiros«. *O Globo*. 18. Januar 2013.
- Oettler, Annika. 2016. »Gender Trouble im Friedensprozess«. *an.schläge – Das feministische Magazin*, Nr. 8. <https://anschlaege.at/gender-trouble-im-friedensprozess/>.

- Oliveira, David Mesquiati. 2020. »Igrejas pentecostais e sua atuação política recente no Brasil«. *Revista Brasileira de História das Religiões* 13 (37): 9-25.
- Oliveira, Regiane. 2018. »Batismo no rio Jordão, empresários e promessas vazias: como Bolsonaro construiu a imagem de »amigo de Israel««. EL PAÍS. 28. Oktober 2018. h [ttps://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/23/politica/1540319360_061442.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/23/politica/1540319360_061442.html).
- Oliveira de Azevedo, Walmor. 2018. »Do Arcebispo Metropolitano e Bispos Auxiliares da Arquidiocese de Belo Horizonte«. Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. Zugegriffen 02.06.2019. www.cnb.org.br/wp-content/uploads/sites/32/2018/10/eleicoes-2018-mensagem-do-arcebispo-e-bispos-auxiliares.pdf.
- Olsen, Ted. 2018. »Who Counts? How to Rightly Divide American Christianity«. *ChristianityToday.Com* (blog). 18. Dezember 2018. <https://www.christianitytoday.com/ct/2019/january-february/differences-between-black-christians-white-evangelicals.html>.
- Olson, Madeleine. 2020. »Blurring the Division between Church and State in AMLO's Mexico«. *NACLA* (blog). 10. Februar 2020. <https://nacla.org/news/2020/02/10/Church-and-State-AMLO-Mexico>.
- O'Neill, Kevin Lewis. 2015. *Secure the Soul: Christian Piety and Gang Prevention in Guatemala*. Oakland: University of California Press.
- Open Society Justice Initiative, Eric Witte, und David Berry. 2016. »Contra todos los pronósticos: la CICIG en Guatemala«. New York: Open Society Foundations. <https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/cicig-report-spanish-20160408.pdf>.
- Orellana Urtubia, Luis. 2008. *El fuego y la nieve: historia del movimiento pentecostal en Chile, 1909-1932*. Concepción, Chile: Ceep Ediciones.
- Orique, David Thomas, Susan Fitzpatrick-Behrens, und Virginia Garrard. 2020. *The Oxford Handbook of Latin American Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Oro, Ari Pedro, und Marcelo Tadvald. 2019. »Consideraciones sobre el campo evangélico brasileño«. *Nueva Sociedad* 280: 55-67.
- Otis, George. 1999. *Informed Intercession: Transforming Your Community Through Spiritual Mapping and Strategic Prayer*. Ventura CA: Gospel Light.
- Oualalou, Lamia. 2019. »Los evangélicos y el hermano Bolsonaro«. *Nueva Sociedad* 280: 68-67.
- Pains, Clarissa, und Raphael Kapa. 2019. »Crescem as igrejas evangélicas que incluem população LGBTI«. O Globo. 10. Februar 2019. <https://oglobo.globo.com/sociedade/religiao/crescem-as-igrejas-evangelicas-que-incluem-populacao-lgbti-23440408>.
- Palacios, Claudia. 2018. »Los medios evangélicos al servicio de Dios (y del presidente)«. Nómada, Guatemala. 1. Oktober 2018. <https://nomada.gt/pais/entender-la-politica/poder-y-finanzas-el-monopolio-de-los-medios-de-comunicacion-evangelicos/>.
- Pally, Marcia. 2010. *Die neuen Evangelikalen: Freiheitsgewinne durch fromme Politik*. Berlin: Berlin University Press.
- Panotto, Nicolás. 2018. »La revolución del Espíritu: cosmovisión pentecostal, construcción de identidades y crítica política. Un estudio de caso en Argentina«. Vortrag gehalten bei XIX Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, 14.-17.11.2018. Santiago de Chile.

- . 2019a. »La libertad religiosa como ›excusa«. GEMRIP. 28. Mai 2019. www.gemrip.org/la-libertad-religiosa-como-excusa/.
- . 2019b. *Religiones, política y Estado laico*. 3. Aufl. Argentina: Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia. <http://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/92544>.
- . 2020. »Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de redes políticas evangélicas en las asambleas de la OEA«. *Revista Cultura & Religión* 14 (1): 100-120.
- Pardo, José Luis, und Alejandra S. Inzunza. 2012. »San Marcos: el único departamento de Guatemala que resiste a Los Zetas«. *Cosecha Roja*. 21. August 2012. <http://cosecharoja.org/san-marcos-el-unico-departamento-de-guatemala-a-l-que-no-han-podido-entrar-los-zetas/>.
- Parker Gumucio, Cristian, Hg. 2012. *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.
- Partido do Trabalhadores. 2019. »1º Encontro de Evangélicos e Evangélicas do PT acontece sexta e sábado«. Partido do Trabalhadores. 5. April 2019. <https://pt.org.br/10-e-ncontro-de-evangelicos-e-evangelicas-do-pt-acontece-nesta-sexta/>.
- Passos, Ursula, und Gustavo Fioratti. 2018. »Entre LGBTs, Haddad lidera com 57 % e Bolsonaro tem 29 %«. *Folha de São Paulo*. 26. Oktober 2018. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/entre-lgbts-haddad-lidera-com-57-e-bolsonaro-tem-29.sh-tml>.
- Patiño Reséndiz, Angélica Eliú. 2016. »Religión y Poder. Un estudio sobre el poder político-religioso en la comunidad evangélica. El caso de ›Casa Sobre la Roca«. Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, Mexico D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. <http://148.206.53.84/tesiuami/UAMI17255.pdf>.
- Pereira da Rosa, Wanderley. 2020. »Pentecostais na Política Brasileira na era da Constituinte de 1988 e alguns de seus desdobramentos«. *Revista Brasileira de História das Religiões* 13 (37): 25-41.
- Pérez, Luis Alonso. 2019. »Asociaciones de Rosi Orozco triangularon recursos provenientes de donativos«. *Aristegui Noticias*. 27. Mai 2019. <https://aristeguinoticias.com/2705/mexico/asociaciones-de-rosi-orozco-triangularon-recursos-provenientes-de-donativos/>.
- Pérez, Rolando. 2021. »La protesta religiosa contestataria. Apropiaciones de lo público desde el (neo) progresismo religioso«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 351-80. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Pérez Guadalupe, José Luis, und Sebastian Grundberger, Hg. 2018. *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung/Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Petersen Farah, Diego. 2019. »López Obrador, La Luz del Mundo y la agenda evangélica«. *El País*, 28. Mai 2019, Abschn. Internacional. https://elpais.com/internacional/2019/05/28/actualidad/1559049635_234724.html.
- Peukert, Helmut. 1978. *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt: Suhrkamp.; Suhrkamp.
- Pew Research Center. 2006. *Spirit and power. A 10-country survey of Pentecostals*. Washington, DC: The PEW Forum on Religion & Public Life.

- . 2014a. »The Shifting Religious Identity of Latinos in the United States. Nearly One-in-Four Latinos Are Former Catholics«. Washington, D.C.: Pew Research Center.
- . 2014b. »Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica«. Washington D.C.: Pew Research Center.
- . 2015. »America's Changing Religious Landscape«. Washington D.C.: Pew Research Center. <https://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/>.
- . 2016. »Many Americans Hear About Politics at Church«. *Pew Research Center's Religion & Public Life Project* (blog). 8. August 2016. <https://www.pewforum.org/2016/08/08/many-americans-hear-politics-from-the-pulpit/>.
- . 2018. »Where Americans Find Meaning in Life«. *Pew Research Center's Religion & Public Life Project* (blog). 20. November 2018. <https://www.pewforum.org/2018/11/20/where-americans-find-meaning-in-life/>.
- . 2020. »White Evangelicals See Trump as Fighting for Their Beliefs, Though Many Have Mixed Feelings About His Personal Conduct«. *Pew Research Center's Religion & Public Life Project: Americans' Views on Trump, Religion and Politics* (blog). 12. März 2020. <https://www.pewforum.org/2020/03/12/white-evangelicals-see-trump-as-fighting-for-their-beliefs-though-many-have-mixed-feelings-about-his-personal-conduct/>.
- . o.J. »Religion in America: U.S. Religious Data, Demographics and Statistics«. *Pew Research Center's Religion & Public Life Project* (blog). Zugriffen 15. Januar 2019. <https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/>.
- Philips, Tom. 2020. »Satan, Be Gone!«: Bolivian Christians Claim Credit for Ousting Evo Morales«. *The Guardian*, 27. Januar 2020. www.theguardian.com/world/2020/jan/27/bolivian-christians-evo-morales-indigenous-catholic-protestant.
- Phillips, Dom, und Sam Cowie. 2020. »Hitman Linked to Marielle Franco's Murder Killed by Police«. *The Guardian*. 9. Februar 2020. www.theguardian.com/world/2020/feb/09/hitman-with-links-to-marielle-francos-killed-by-police.
- Pickel, Gerd. 2013. *Religionsmonitor. Verstehen, was verbindet*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Pierucci, Antonio Flávio. 2006. »Religião como solvente – uma aula«. *Novos Estudos* 75 (julho): 111-27.
- Piketty, Thomas. 2020. *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. München: Beck.
- Pimentel Lopes, Orivaldo, und Dannyel Brunno Herculano. 2012. »Igrejas evangélicas como agentes de transformação social em Natal-Rio Grande Do Norte (RN), Brasil«. In *Religião, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas.*, herausgegeben von Cristián Parker, 99-124. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.
- Pinheiro Teixeira, César. 2011. »De ›Corações de Pedra‹ a ›Corações de Carne‹: Algumas Considerações sobre a Conversão de ›Bandidos‹ a Igrejas Evangélicas Pentecostais«. *Dados – Revista de Ciências Sociais* 54 (3): 449-78.
- Pinn, Anthony B. 2012. *The End of God-Talk: An African American Humanist Theology*. Oxford: Oxford University Press.

- Pirotta, Ignacio. 2019. »Los militares, Bolsonaro y la democracia brasileña«. Nueva Sociedad. April 2019. <https://www.nuso.org/articulo/los-militares-bolsonaro-y-la-democracia-brasilena/>.
- Pitán, Edwin. 2019. »El mensaje que transmite EE. UU. al suspender la ayuda militar y los efectos que esto podría causar«. Prensa Libre. 15.03.2019. <https://www.prensalibre.com/guatemala/politica/que-mensaje-transmite-ee-uu-a-guatemala-al-suspender-la-ayuda-militar/>.
- Ponce, German. 2017. »Alteración Global«. Ministerio Ebenezer. www.ebenezer.org.gt.
- Portes, Alejandro, und Kelly Hoffman. 2003. »Latin American Class Structures: Their Composition and Change during the Neoliberal Era«. *Latin American Research Review* 38 (1): 41-82.
- Portinari, Natália. 2018. »A costura política que uniu Bolsonaro aos evangélicos«. EPOCA. 6. November 2018. <https://epoca.globo.com/a-costura-politica-que-uniu-bolsonaro-aos-evangelicos-23211834>.
- Prado, Thiago. 2018. »O que está por trás do apoio de líderes evangélicos a Bolsonaro«. Época. 14. Oktober 2018. <https://epoca.globo.com/thiago-prado/o-que-esta-por-tras-do-apoio-de-lideres-evangelicos-bolsonaro-23154590>.
- Prandi, Reginaldo. 2008. »Religions and Cultures. Religious Dynamics in Latin America«. *Social Compass* 55 (3): 264-74.
- Prandi, Reginaldo, und Renan William Dos Santos. 2017. »Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica«. *Tempo Social* 29 (2): 187-214.
- Prätorius, Rainer. 2003. *In God we Trust: Religion und Politik in den U.S.A.* München: C.H. Beck.
- Presidência da República, Hg. 1988. »Constituição da República Federativa do Brasil de 1988«. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília. www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm.
- [Lula]. 2003. »Lei N^o 10.825«. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília. www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.825.htm.
- [Lula]. 2010. »Decreto N^o 7107«. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília. www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm.
- [Rousseff]. 2015. »Lei N^o 13.204«. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília. www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13204.htm.
- Presidencia de la República [Salinas]. 1992. »Ley de asociaciones religiosas y culto público. Nueva Ley publicada en el el 15 de julio de 1992. Texto vigente: Última reforma, publicada en DOF 17-12-2015«. Diario Oficial de la Federación (DOF). www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf.
- [Peña]. 2014. »Ley federal de telecomunicaciones y radiodifusión. Texto vigente: Última reforma, publicada en DOF 15-6-2018«. Diario Oficial de la Federación (DOF). www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFTR_240120.pdf.
- [López Obrador]. 2019. »Reglamento Interior de la Secretaría de Gobernación«. Diario Oficial de la Federación. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5561631&fecha=31/05/2019.

- Priani Saisó, Ernesto. 2019. »La religión en el discurso obradorista«. *Confabulario/El Universal* (blog). 6. Juli 2019. <https://confabulario.eluniversal.com.mx/politica-religion-amlo-lopez-obrador/>.
- Prien, Hans-Jürgen. 1978. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- PROLADES. 2011. »A Study of Protestant Mega-Churches in Central America, 2011-2015/Estudio de Mega-Iglesias Protestantes en América Central, 2011-2015«. PROLADES. 2011. www.prolades.com/cra/regions/cam/megachurches_cam_ranking.htm.
- Puff, Jefferson. 2016. »Por que as religiões de matriz africana são o principal alvo de intolerância no Brasil?« BBC News Brasil. 21. Januar 2016. https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160120_intolerancia_religioes_africanas_jp_rm.
- Quebedeaux, Richard. 1983. *The new charismatics: the origins, development, and significance of neo-pentecostalism*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Quintela Babio, Carmen. 2018. »La ley ›anti-derechos‹ abre la puerta a la violación de normas y tratados internacionales«. Plaza Pública. 29. August 2018. <https://www.plazapublica.com.gt/content/la-ley-anti-derechos-abre-la-puerta-la-violacion-de-normas-y-tratados-internacionales>.
- Quintero, Manuel, Hg. 1999. *Jubileo – fiesta del Espíritu*. Quito: CLAI.
- Quintero Contreras, Ivonne Maritza. 2018. »Participación de las iglesias evangélicas en el proceso de paz en Colombia«. Masterarbeit, Bielefeld: Universität Bielefeld.
- Quiroz González, Esteban. 2019. »Raiz de todos los males. La mercantilización del crecimiento pentecostal«. *Gemrip* (blog). 20. Februar 2019. www.gemrip.org/raiz-de-todos-los-males-la-mercantilizacion-del-crecimiento-pentecostal/.
- Raboteau, Albert J. 1999. *African-American Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramírez, Daniel. 2015. *Migrating Faith: Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Recamier, Mariana. 2018. »Voto evangélico dividido«. Reporte Indigo. 8. Juni 2018. <https://www.reporteindigo.com/reportes/voto-evangelico-dividido-iglesiaevangelica-pes-representatividad-valores/>.
- Redação Brasil 247. 2020. »Em desfile engajado, Mangueira critica fundamentalismo bolsonarista«. Brasil 247. 24. Februar 2020. <https://www.brasil247.com/cultura/em-desfile-engajado-mangueira-critica-fundamentalismo-bolsonarista>.
- Redação Folha de São Paulo. 2015. »Parlamentares são mais liberais do que o eleitorado«. Folha de São Paulo. 13. Oktober 2015. <https://m.folha.uol.com.br/poder/2015/10/1693217-parlamentares-sao-mais-liberais-do-que-o-eleitorado.shtml>.
- Redação Folha Gospel. 2019. »Kleber Lucas recebe líder do candomblé em sua igreja e faz revelação surpreendente«. Folha Gospel. 14. Januar 2019. <https://folhagospel.com/kleber-lucas-recebe-lider-do-candomble-em-sua-igreja-e-faz-revelacao-surpreendente/>.
- Redação Gospel+. 2010. »Líder da Assembléia de Deus divulga carta aberta pró-Dilma e reúne importantes líderes evangélicos para pedir votos«. Notícias Gospel+. 31. September 2010. <https://noticias.gospelmais.com.br/lider-da-assem>

bleia-de-deus-divulga-carta-aberta-pro-dilma-e-reune-importantes-lideres-evangelicos-para-pedir-votos.html.

- Redação Hora do Povo. 2018. »2.300 líderes evangélicos condenam »manipulação do nome de Deus« por campanha de Bolsonaro«. *Hora do Povo* (blog). 24. September 2018. <https://horadopovo.com.br/400-lideres-evangelicos-condenam-manipulacao-do-nome-de-deus-por-campanha-de-bolsonaro/>.
- Redação JM Notícia. 2018. »Confederação de Pastores do Brasil deve apoiar candidatos com políticas economicas liberais«. JM Notícia. 30. April 2018. <https://www.jmnoticia.com.br/noticia/confederacao-de-pastores-do-brasil-deve-apoiar-candidatos-com-politicas-economicas-liberais/9416>.
- Redação Notimérica. 2015. »Los Gladiadores del Altar, la última polémica de la Iglesia Universal en Brasil«. Notimérica. 5. April 2015. <https://www.notimerica.com/sociedad/noticia-gladiadores-altar-ultima-polemica-iglesia-universal-brasil-20150405125933.html>.
- Redação Pragmatismo. 2013. »Conheça os evangélicos progressistas«. Pragmatismo Político. 23. Mai 2013. <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/05/evangelicos-contr-o-preconceito.html>.
- Redação Seudinheiro. 2019. »Evangélicos expõem críticas ao governo Bolsonaro«. Seu Dinheiro. 9. März 2019. <https://www.seudinheiro.com/2019/jair-bolsonaro/evangelicos-criticas-bolsonaro/>.
- Redação Ultimato, und Waldo César. 2007. »Sociólogo relembra a abertura dos evangélicos para a realidade social brasileira nos anos 60«. *Revista Ultimato*, 2007. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/305/sociologo-relembra-a-abertura-dos-evangelicos-para-a-realidade-social-brasileira-nos-anos-60#extras>.
- Redação Unisinos. 2017. »Igrejas Evangélicas Históricas e Aliança Evangélica assinam manifesto contra a Reforma da Previdência«. Instituto Humanitas Unisinos. 26. April 2017. www.ihu.unisinos.br/78-noticias/566941-igrejas-evangelicas-historicas-e-alianca-evangelica-assinam-manifesto-contr-a-reforma-da-previdencia.
- Redacción Animal Político. 2019. »Si es para moralizar, las iglesias pueden tener facilidades para acceder a la televisión, dice AMLO«. *Animal Político* (blog). 27. September 2019. <https://www.animalpolitico.com/2019/09/moralizar-iglesias-evangelicos-televisión-amlo/>.
- Redacción BBC News Mundo. 2020. »Soldados en el Parlamento de El Salvador: cuáles son los motivos de la fuerte tensión entre el presidente Nayib Bukele y el Congreso«. *BBC News Mundo*, 10. Februar 2020. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51440009>.
- Redacción El Proceso. 2018. »Cristianos exigen a AMLO retirar iniciativas contra terapias de reorientación sexual«. *El Proceso* (blog). 12. November 2018. <https://www.proceso.com.mx/559335/cristianos-exigen-a-amlo-retirar-iniciativas-contr-terapias-de-reorientacion-sexual>.
- Redacción El Universal. 2019. »Estado Laico: Rechaza AMLO iniciativa de Morena«. *El Universal*. 18. Dezember 2019. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/estado-laico-rechaza-amlo-iniciativa-de-morena>.
- Redacción Gestión. 2017. »Igualdad de género: Concilio Nacional Evangélico respalda enfoque de igualdad en la educación«. *Gestión*. 3. März 2017. <https://gestion.pe/pe>

- ru/politica/igualdad-genero-concilio-nacional-evangelico-respalda-enfoque-igualdad-educacion-130009-noticia/.
- Redacción Mano Alzada. 2019. »Creyentes se pronuncian a favor de la igualdad de género«. Mano Alzada. 26. Februar 2019. <https://manoalzada.pe/actualidad/creyentes-se-pronuncian-a-favor-de-la-igualdad-de-genero>.
- Redacción Mensaje Político. 2019. »AMLO aclara que es Creyente de Jesús y respeta la libertad de culto«. Mensaje Político. 25. Juni 2019. <https://mensajepolitico.com/2019/06/25/amlo-aclara-que-es-creyente-de-jesus-y-respeta-la-libertad-de-culto/>.
- Redacción PD. 2018. »Jair Bolsonaro ve »un milagro de Dios« no haber muerto en el atentado«. Protestante Digital. 11. September 2018. http://protestantedigital.com/internacional/45488/Jair_Bolsonaro_ve_un_milagro_de_Dios_no_haber_muerto_en_el_atentado.
- Redacción Semana. 2016. »Consejo de Estado dice que hubo »engaño generalizado« en campaña del No en el Plebiscito«. Semana.com Últimas Noticias de Colombia y el Mundo. 19. Dezember 2016. <https://www.semana.com/nacion/articulo/consejo-de-estado-reconoce-que-hubo-engano-generalizado-en-campana-del-no-al-plebiscito/510010/>.
- . 2017. »Los cristianos que siempre apoyaron los acuerdos de paz entre las Farc y el Gobierno«. *Semana*, 28. Dezember 2017. <https://www.semana.com/nacion/articulo/los-cristianos-que-siempre-apoyaron-la-paz/551957/>.
- Redacción Wayka. 2019. »Iglesias evangélicas y cristianas a favor del enfoque de género en el currículo escolar«. Wayka.pe. 26. Februar 2019. <https://wayka.pe/iglesias-evangelicas-a-favor-enfoque-de-genero-curriculo-escolar/>.
- Reyes, Alfonso. (1952) 2018. *Cartilla Moral*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Ribeiro, Bianca. 2017. »Imunidade tributária: por que entidades religiosas não pagam impostos no Brasil?« *Politize/Jusbrasil*. 4. Januar 2017. <https://politize.jusbrasil.com.br/artigos/417447268/imunidade-tributaria-por-que-entidades-religiosas-nao-pagam-impostos-no-brasil>.
- Ribeiro, Darcy. 1980. *Unterentwicklung, Kultur und Zivilisation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . 1983. *Der zivilisatorische Prozeß*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ribeiro, Lidice Meyer Pinto. 2007. »O protestantismo brasileiro: objeto em estudo«. *Revista USP*, Nr. 73: 117-29.
- Riva Palacio, Raymundo. 2018. »Andrés el cristiano«. *El Financiero*. 20. März 2018. <https://elfinanciero.com.mx/opinion/raymundo-riva-palacio/andres-el-cristiano>.
- Rivera, Guillermo. 2015. »La idea del nuevo partido cristiano nació en Los Pinos«. *EME-EQUIS*. 2. Februar 2015. www.m-x.com.mx/2015-02-01/la-idea-del-nuevo-partido-cristiano-nacio-en-los-pinos/.
- Rivera Farfán, Carolina. 2007. »Acción política de organizaciones evangélicas en los Altos de Chiapas«. *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 28 (62-63): 15-27.
- Rivera Farfán, Carolina, und Elizabeth Juárez Cerdí. 2007. *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*. Publicaciones de la Casa Chata Antropología. México, D.F: CIESAS.
- Roberts, W. Dayton, und John A. Siewert. 1989. *Mission Handbook*. Monrovia: MARC.

- Rodríguez, Mayra. 2011. »Por primera vez musulmanes, budistas, mayas y cristianos se unen en oración clamando por la Paz«. Concejo Ecuménico Cristiano de Guatemala. https://www.ini-ecumenica.org/fileadmin/mediapool/einrichtungen/E_oekumen_initiative_mittelamerika/Guatemala/CECG/Musulmanes__budistas__mayas_y_cristianos_oran_por_la_PazF.pdf.
- Rodríguez, Rubén. 2008. *Racism and God-talk: A Latino perspective*. New York: New York University Press.
- Rodríguez García, Arturo. 2011a. »Con la bendición de Los Pinos«. *El Proceso*, 17. Dezember 2011. <https://www.proceso.com.mx/291748/con-la-bendicion-de-los-pinos>.
- . 2011b. »La Cruzada de Calderón y sus ligas con la secta Casa sobre la Roca«. *El Proceso*. 28. September 2011. <https://www.proceso.com.mx/282611/la-cruzada-de-calderon-y-sus-ligas-con-la-secta-casa-sobre-la-roca>.
- . 2011c. »Sustituto de El Yunque«. *El Proceso*. 23. Juli 2011. <https://www.proceso.com.mx/276783/sustituto-de-el-yunque>.
- . 2019a. »Casa Sobre la Roca en la mira presidencial«. *Notas sin Pauta*. 22. Mai 2019. <https://notassinpauta.com/2019/05/22/casa-sobre-la-roca-en-la-mira-presidencial/>.
- . 2019b. »Retener el salario es un pecado social, »está en la Biblia«: López Obrador (Video)«. *Proceso*. 31. Januar 2019. <https://www.proceso.com.mx/569869/retener-el-salario-es-un-pecado-social-esta-en-la-biblia-lopez-obrador-video>.
- Rodríguez Pellecer, Martín. 2015. »Así echaron del país a financistas de la CICIG y de actores de cambio«. *Nómada*. 10. Dezember 2015. <https://nomada.gt/pais/asi-echaron-del-pais-a-financistas-de-la-cicig-y-de-actores-de-cambio/>.
- Rojas, Ana Gabriela. 2019. »AMLO da demasiada entrada a los principios religiosos en política y muchos nos preguntamos si es la mejor solución para México. Entrevista a Bernardo Barranco«. *BBC News Mundo*. 28. Mai 2019. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48196305>.
- Rojas, Betty. 2018. »Argentina dijo: ¡No al aborto!« *Iglesia MCI (blog)*. 8. August 2018. <https://mci12.com/blog/2018/08/08/argentina-dijo-no-al-aborto/>.
- Roozen, David A. 2004. »Oldline Protestantism: Pockets of Vitality Within a Continuing Stream of Decline«. *Hartford Institute for Religion Research Working Paper 1104.1*. Hartford: Hartford Seminary. http://hrr.hartsem.edu/bookshelf/roozen_article5.html.
- Rosales Ortega, Mario, und Rafael Urriola Urbina. 2012. *Hacia un modelo integrado de desarrollo económico local y cohesión social*. Bd. 04. Colección de Estudios sobre políticas públicas locales y regionales de cohesión social. Barcelona: Urb-al III. <https://www1.diba.cat/uliep/pdf/52258.pdf>.
- Ryser, Daniel. 2020. »Ein möderisches System«: Konstruierte Vergewaltigung, manipulierte Beweise. Interview mit Nils Melzer«. *Republik*, 31. Januar 2020. <https://www.republik.ch/2020/01/31/nils-melzer-spricht-ueber-wikileaks-gruender-julian-as-sange>.
- Salazar Argueta, Pilar. 2018. »2018: Guatemala en alerta y en deuda con los derechos LGBTI+«. *Agencia Presentes (blog)*. 29. Dezember 2018. <https://agenciapresentes.org/2018/12/29/2018-guatemala-en-alerta-y-en-deuda-con-los-derechos-lgbti/>.

- Sampaio, Cristiane. 2018. »Discurso de Bolsonaro é anticristão«, afirmam evangélicos«. *Brasil de Fato*. 3. Oktober 2018. <https://www.brasildefato.com.br/2018/10/03/discorso-de-bolsonaro-e-anticristao-afirmam-evangelicos-progressistas>.
- Samson, C. Mathews. 2006. »From War to Reconciliation. Guatemalan Evangelicals and the Transition to Democracy, 1982-2001«. In *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*, herausgegeben von Paul Freston, 63-96. Oxford: Oxford University Press.
- . 2007. *Re-enchanting the World: Maya Protestantism in the Guatemalan Highlands*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- San José, Diego Aitor. 2019. »Lucha de símbolos en el golpe de Estado de Bolivia: Biblias contra wiphalas«. *El Diario*. 13. November 2019. https://www.eldiario.es/internacional/lucha-simbolos-bolivia-biblias-wiphalas_1_1253869.html.
- Sandoval, Guillermo. 2018. »Chile: Avance Evangélico desde la Marginalidad al Protagonismo«. In *Evangélicos y Poder en América Latina*, herausgegeben von José Luis Pérez Guadalupe und Sebastian Grundberger, 181-220. Lima: Konrad Adenauer Stiftung/Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Santa Cruz, Daniel. 2018. »Gladiadores del altar: el adoctrinamiento de jóvenes en la iglesia evangélica porteña«. *La Nación*, 17. November 2018, Abschn. Sociedad. <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/gladiadores-del-altar-adoctrinamiento-jovenes-iglesia-evangelica-nid2192762>.
- Santos, Marcelo. 2018. »Frente de Evangélicos publica manifiesto contra a candidatura de Bolsonaro«. *Rede Brasil Atual*. 29. September 2018. <https://www.redebrasilatual.com.br/politica/2018/09/frente-de-evangelicos-publica-manifiesto-contra-a-candidatura-de-bolsonaro/>.
- Saraví, Gonzalo A. 2019. »La desigualdad social en América Latina. Explicaciones estructurales y experiencias cotidianas«. *Encartes 2* (4): 70-87.
- Savage, Charlie. 2007. *Takeover. The Return of the Imperial Presidency and the Subversion of American Democracy*. Boston und London: Little, Brown and Company.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm. 1988. *Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas*. Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung 5. Münster: Edition Liberación.
- . 1989. »Das Reich der Freiheit. Überlegungen zur Funktion millenaristischer Eschatologie in den gesellschaftlichen Konflikten Mittelamerikas«. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 73 (2): 138-45.
- . 1992a. *Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung »indianischer« Kultur*. Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 84. Frankfurt a.M.: Lang.
- . 1992b. *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- . 2004a. »Priests, Prophets or Sorcerers? On Intellectual Elites and Politics in Modernizing Latin America«. In *The Role of the Educated Class in Africa*, herausgegeben von Lawford Imunde, 193-219. Loccum Protokolle 12/03. Loccum: Evangelische Akademie Loccum.

- . 2004b. *Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu*. Frankfurt a.M.: Lembeck.
- . 2005. »Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas«. *Berliner Journal für Soziologie* 15 (2): 259-82.
- . 2008. *Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas zweite Moderne*. Frankfurt a.M.: Verlag der Weltreligionen (Suhrkamp).
- . 2009a. »Pfingstbewegung – sozialer Wandel und religiöser Habitus«. In *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, herausgegeben von Bertelsmann Stiftung, 553-608. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- . 2009b. »Lateinamerika – Dynamik des religiösen Feldes«. In *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, herausgegeben von Bertelsmann Stiftung, 481-505. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- . 2013a. »Pombagira y el obispo: Sobre identidades religiosas transnacionales: La Igreja Universal do Reino de Deus en Brasil y Mozambique«. *Forum for inter-american research (fiar)* 6 (1). <http://interamerica.de/current-issue/schaefer/>.
- . 2013b. »Notizen zu religiöser Transnationalisierung – Lateinamerika«. In *Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt a.M. 2010*, herausgegeben von Hans-Georg Soeffner, 1-13, auf CD. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- . 2015a. *HabitusAnalysis 1: Epistemology and Language*. Wiesbaden: Springer VS.
- . 2015b. *Identität als Netzwerk. Habitus, Sozialstruktur und religiöse Mobilisierung*. Wiesbaden: Springer VS.
- . 2016a. »Religiöse Identität – ein Netzwerk von Dispositionen«. In *Religiöse Identitäten in politischen Konflikten*, herausgegeben von Ines-Jacqueline Werkner und Oliver Hidalgo, 15-46. Wiesbaden: Springer VS.
- . 2016b. »Teufliche Konflikte. Religiöse Akteure und Transzendenz«. Herausgegeben von Ines-Jacqueline Werkner. *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* Sonderheft: Religion in der Friedens- und Konfliktforschung: 294-333.
- . 2019. *Friedenspotenzial von Freikirchen in den USA und Lateinamerika: Potenziale und Hindernisse für die internationale Zusammenarbeit*. ifa-Edition Kultur und Außenpolitik. Stuttgart: ifa – Institut für Auslandsbeziehungen.
- . 2020a. *Die protestantischen »Sekten« und der Geist des (Anti-)Imperialismus – Religiöse Verflechtungen in den Amerikas*. Bielefeld: transcript.
- . 2020b. *HabitusAnalysis 2: Praxeology and meaning*. Wiesbaden: Springer VS.
- . 2020c. »Meaningful Strategies: Transcendence in Conditions of Conflict«. *Revista Cultura & Religión* 14 (1): 121-41.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Tobias Reu, und Adrian Tovar Simoncic. 2015. »Religiöse Identitätspolitiken der Pfingstbewegung in Guatemala und Nicaragua«. CIRRuS Research Report No. 5. Bielefeld: Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society, Universität Bielefeld.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Leif Seibert, und Zrinka Štimac. 2011. »Das Ethos religiöser Friedenstifter in Bosnien-Herzegowina«. CIRRuS Research Report No. 4. Bielefeld: Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society, Universität Bielefeld.

- Schäfer, Heinrich Wilhelm, Leif Hagen Seibert, Adrián Tovar Simoncic, und Jens Köhrsen. 2015a. »Towards a Praxeology of Religious Life 1: Modes of Observation«. In *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, herausgegeben von Frans Wijsen und Kocku von Stuckrad, 147-71. Leiden: Brill.
- . 2015b. »Towards a Praxeology of Religious Life 2: Tools of Observation«. In *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, herausgegeben von Frans Wijsen und Kocku von Stuckrad, 175-202. Leiden: Brill.
- Schilling, Annegreth. 2016. *Revolution, Exil und Befreiung: Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Schlerka, Sebastian Matthias. 2017. *Säkularisierung als Kampf. Entwurf eines feldtheoretischen Zugangs zu Säkularisierungsphänomenen*. Wiesbaden: Springer VS.
- . 2020. »Sprechen über den Islam: Die Objektivierung von Islam und MuslimInnen im Deutschen Bundestag«. Dissertation, Bielefeld: Universität Bielefeld.
- Schlesinger, Arthur M. 1973. *The Imperial Presidency*. Boston: Houghton Mifflin.
- Schmitt, Gustavo. 2019. »Igrejas evangélicas vão ajudar na coleta de assinaturas para partido de Bolsonaro«. *O Globo*, 18. Dezember 2019. <https://oglobo.globo.com/brasil/igrejas-evangelicas-vao-ajudar-na-coleta-de-assinaturas-para-partido-de-bolsonaro-1-24144827>.
- Schmitt, Uwe. 2012. »Wahlen 2012: Wie die Republikaner die US-Geschichte fälschen«. *DIE WELT*, 16. April 2012. <https://www.welt.de/kultur/history/article106139157/Wie-die-Republikaner-die-US-Geschichte-faelschen.html>.
- Schneider, Aaron. 2012. *State-Building and Tax Regimes in Central America*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Schreiber, Mariana. 2019. »PT e bancada evangélica negociam acordo para aumentar pena de homicídios de LGBTs«. *BBC News Brasil*, 23. Mai 2019. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-48391891>.
- Schultz, Jeffrey D., John G. West, Jr., und Lain Maclean. 1999. *Encyclopedia of Religion in American Politics*. The American Political Landscape Series. Phoenix: The Oryx Press.
- Scott, Eugene. 2018. »Black pastors not likely to change black Americans' low approval of Trump«. *Washington Post*, 3. August 2018. https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2018/08/03/black-pastors-not-likely-to-change-black-americans-low-approval-of-trump/?noredirect=on&utm_term=.099b4be97562.
- Scuro, Juan. 2018. »Religión, política, espacio público y laicidad en el Uruguay progresista. Religion, politics, public space and secularism in the progressist Uruguay«. *Horizontes Antropológicos* 24 (52): 41-73.
- . 2021. »Nueva era política en Uruguay«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 483-512. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Segnini, Giannina, und Mónica Cordero. 2019. »Líderes evangélicos amparados por la Casa Blanca exportan agenda fundamentalista a América Latina«. *El Clip (Centro Latinoamericano de Investigación Periodística)* (blog). 31. August 2019. <https://www.elclip.org/lideres-evangelicos-amparados-por-la-casa-blanca-exportan-agenda-fundamentalista-a-america-latina/>.

- Seibert, Leif H. 2004. *Niklas Luhmanns Theorie der Religion: ein interdisziplinärer Beitrag zum Verstehen kultureller Systeme*. Nordhausen: Bautz.
- . 2010. »Glaubwürdigkeit als religiöses Vermögen: Grundlagen eines Feldmodells nach Bourdieu am Beispiel Bosnien-Herzegowinas«. *Berliner Journal für Soziologie* 20 (1): 89-117.
- . 2018. *Religious credibility under fire. Determinants of religious legitimacy in postwar Bosnia and Herzegovina*. Wiesbaden: Springer VS.
- . 2020. »The Methadone of the People: Not All Theodicies Are Sociodicies«. In *Does Religion Make a Difference? Religious NGOs in International Development Collaboration*, herausgegeben von Andreas Heuser und Jens Köhrsen, 20:171-90. Baden-Baden: Nomos.
- Semán, Pablo. 2019. »Pentecostalismo y desigualdades sociales en América Latina«. *Encartes* 2 (4): 58-69.
- . 2021. »Evangélicos y política en Argentina y Brasil: de la contingencia a la rigidez. Evangélicos, política y poder en la Argentina reciente«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 227-42. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Senado Federal, Brasil. 2018. »PLC 160/2009: Archivado«. *Atividade Legislativa*. Senado Federal. 21. Dezember 2018. <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/92959>.
- Sepúlveda González, Juan. 2015. »El pentecostalismo en Chile: ¿vendiendo su primogenitura por un plato de lentejas?« *GEMRIP – Otros Cruces* (blog). 2015. <https://www.otroscruces.org/el-pentecostalismo-en-chile-vendiendo-su-primogenitura-por-un-plato-de-lentejas/>.
- Serrano Zabala, Alfredo. 2016. »El fenómeno cristiano detrás del No«. *El Espectador*, 23. Oktober 2016, Abschn. Política. <https://www.elespectador.com/noticias/politica/el-fenomeno-cristiano-detras-del-no-articulo-661678>.
- Shah, Timothy Samuel. 2008. »Preface«. In *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*, herausgegeben von Paul Freston, vii–xix. Oxford: Oxford University Press.
- Sharlet, Jeff. 2008. *The Family: The Secret Fundamentalism at the Heart of American Power*. New York: Harper Collins.
- Shelton, Jason E. 2018. »Is RELTRAD Still the Gold Standard?« *Journal for the Scientific Study of Religion* 57 (4): 817-26.
- Shelton, Jason E., und Ryon J. Cobb. 2017. »Black Reltrad: Measuring Religious Diversity and Commonality Among African Americans«. *Journal for the Scientific Study of Religion* 56 (4): 737-64.
- Sherman, Amy L. 1997. *The soul of development: biblical Christianity and economic transformation in Guatemala*. Religion in America series. New York: Oxford University Press.
- Sidekum, Antonio, Hg. 1994. *Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementarios*. São Leopoldo: Unisinos.
- Silva, Anielle Cristine. 2018. »O voto evangélico garantiu a eleição de Jair Bolsonaro«. Instituto Humanitas Unisinos. 1. November 2018. www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584304-o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro.
- Silva Ávalos, Héctor, und Steven Dudley. 2018. »El ›pecado original‹ del presidente Jimmy Morales y de Guatemala«. *InSight Crime* (blog). 23. August

2018. <https://es.insightcrime.org/investigaciones/el-pecado-original-del-presidente-jimmy-morales-y-de-guatemala/>.
- Silveira Campos, Leonildo. 1996. »Hostias Edir contém mais Deus: marketing e religião«. *Revista de Administração de Empresas* 36 (2). <https://www.fgv.br/rae/artigos/revista-rae-vol-36-num-2-ano-1996-nid-45036/>.
- . 2008. »El campo religioso brasileño: pluralismo y cambios sociales – protestantismo y pentecostalismo entre los años 1970 y 2000«. *Sociedad y Religión XX* (30/31): 31-57.
- Similox Salazar, Vitalino. 2008. »Antecedentes históricos del ecumenismo en Guatemala«. In *Historia contemporánea del ecumenismo en Guatemala*, herausgegeben von Vitalino Similox Salazar, 9-86. Guatemala: Concejo Ecuménico Cristiano de Guatemala.
- Sinner, Rudolf von. 2003. »Compromisso com o ecumenismo de justiça – 30 anos da Coordenadoria Ecumênica de Serviço – CESE Dedicado às amigas e aos amigos da CESE no promoção do ecumenismo de justiça«. *Estudos Teológicos* 43 (2): 126-36.
- . 2012. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Sistema de Información Legislativa. 2019. »Perfil del legislador: Orozco Rubio, Alejandro Lucas, por la LX Legislatura (28.8.2006 a 1.9.2009. Zona: Sinaloa«. Gobernación, México. http://sil.gobernacion.gob.mx/Librerias/pp_PerfilLegislador.php?SID=&Referencia=2302397.
- Sloterdijk, Peter. 2009. *Du mußt dein Leben ändern: über Anthropotechnik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Smilde, David. 2004. »Los evangélicos y la polarización: la moralización de la política y la politización de la religión«. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 10 (2): 163-79.
- . 2007. *Reason to believe: cultural agency in Latin American evangelicalism*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, Dennis A. 2006. »Los teleapóstoles guatemaltecos: Apuntes históricos y propuestas para la investigación.« *Gehalten auf der ALER – Congresso Latino Americano sobre Religiao e Etnicidade*, São Paulo. www.prolades.com/cra/regions/cam/gte/smith_dennis.pdf.
- . 2007. »Communication, Politics, and Religious Fundamentalisms in Latin America«. Vortrag beim Latin American Studies Association Meeting, September 2007, Montreal, Canada.
- Smith, Dennis A., und James Grenfell. 1999. »Los evangélicos y la vida pública en Guatemala: Historia, mitos y pautas para el futuro«. *Voces del Tiempo*, Nr. 31.
- Smith, Samuel. 2018a. »California's Sanctuary Cities »a Little Picture of Hell.« Franklin Graham Says«. *The Christian Post* (blog). 30. Mai 2018. <https://www.christianpost.com/news/california-sanctuary-cities-little-picture-of-hell-franklin-graham.html>.
- . 2018b. »Sam Rodriguez, Johnnie Moore Launch New »Congress of Christian Leaders« to Unite Global Church«. *The Christian Post*. 9. Mai 2018. <https://www.christianpost.com/news/sam-rodriguez-johnnie-moore-launch-new-congress-of-christian-leaders-unite-global-church.html>.

- Sociedad Bíblica de Guatemala. 2003. »Un Gobierno como Dios Manda – Sociedad Bíblica de Guatemala«. Un gobierno como Dios manda. 2003. <https://www.ungobiernocomodiosmanda.org/>.
- Solano, Esther, Pablo Ortellado, und Marcio Moretto. 2017a. »Percepções evangélicas sobre política e sociedade brasileiras Pesquisa aplicada por ocasião da Marcha para Jesus 2017«. Notas 11/2017. Friedrich-Ebert-Stiftung. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/13733.pdf>.
- . 2017b. »«Guerras culturais» e »populismo anti-petista« nas ruas de 2017«. Notas 10/2017. São Paulo: Friedrich Ebert Stiftung.
- Soriano, Jonatán. 2018. »La división política en Brasil se arraiga entre las comunidades protestantes«. Protestante Digital. 10. Mai 2018. http://protestantedigital.com/internacional/44679/La_division_politica_en_Brasil_se_arraiga_entre_las_comunidades_protestantes.
- Stabile, Arthur. 2018. »Evangélicos anti-Bolsonaro sofrem repressão em suas igrejas«. *Ponte* (blog). 15. Oktober 2018. <https://ponte.org/evangelicos-anti-bolsonaro-sofrem-repressao-em-suas-igrejas/>.
- Steenland, Brian, Jerry Z. Park, Mark D. Regnerus, Lynn D. Robinson, W. Bradford Wilcox, und Robert D. Woodberry. 2000. »The Measure of American Religion: Toward Improving the State of the Art«. *Social Forces* 79 (1): 291-318.
- Stefanoni, Pablo. 2019. »El teórico de la conspiración detrás de Bolsonaro. Olavo de Carvalho y la extrema derecha en Brasil«. Nueva Sociedad | Democracia y política en América Latina. 3. Januar 2019. <https://nuso.org/articulo/conspiracion-bolsonaro-olavo-carvalho/>.
- Steigenga, Timothy J. 2001. *The Politics of the Spirit. The political implications of Pentecostalized religion in Costa Rica and Guatemala*. Lanham: Lexington Books.
- Stetzer, Ed, und Andrew Macdonald. 2018. »Why Evangelicals Voted Trump: Debunking the 81 %«. *Christianity Today* (blog). 18. Oktober 2018. <https://www.christianitytoday.com/ct/2018/october/why-evangelicals-trump-vote-81-percent-2016-election.html>.
- Stewart, Katherine. 2020. »The Religious Right's Hostility to Science Is Crippling Our Coronavirus Response«. *The New York Times*, 27. März 2020, Abschn. Opinion. <https://www.nytimes.com/2020/03/27/opinion/coronavirus-trump-evangelicals.html>.
- Suárez, Hugo José. 2011. *El pluralismo religioso en El Ajusco*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales – UNAM.
- . 2016. »Reseña: Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México.« RIFREM. *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*. 2016, México: CONACYT, COLEF, COLJAL, CIESAS 13 (26): 447-52.
- Sudré, Lu. 2018. »Haddad se reúne com evangélicos e recebe apoio para o segundo turno«. *Brasil de Fato* (blog). 17. Oktober 2018. <https://www.brasildefato.com.br/2018/10/17/haddad-se-reune-com-evangelicos-e-recebe-apoio-para-o-segundo-turno>.
- Swartz, David R. 2014. *Moral Minority: The Evangelical Left in an Age of Conservatism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- swisspeace. 2016. *Proceso de paz en Guatemala: un estudio de caso sobre la negociación y el proceso de diálogo nacional en Guatemala*. Guatemala: Centro de Estudios de Guatemala (CEG). https://www.swisspeace.ch/fileadmin/user_upload/pdf/Mediation/Estudio_de_caso_sobre_Proceso_de_paz_en_Guatemala.pdf.

- Tavernise, Sabrina. 2018. »In Trump's Remarks, Black Churches See a Nation Backsliding«. *The New York Times*. 14. Januar 2018. <https://www.nytimes.com/2018/01/14/us/black-churches-trump.html>.
- Toffoli, Dias. 2014. »Resolução N° 23.404«. Tribunal Superior Eleitoral. <https://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-antiores/eleicoes-2014/normas-e-decisoes/normas-e-documentacoes/resolucao-no-23.404>.
- Tooley, Mark. 2008. »Surreal Faith«. *Washington Examiner*. 22. Dezember 2008. <https://www.washingtonexaminer.com/weekly-standard/surreal-faith>.
- Torreblanca, Carolina, Mariano Muñoz, und José Merino. 2018. »¿Cómo ganó AMLO? Breve historia gráfica de la migración electoral más grande en la historia democrática de México«. *Nexos*. México. 6. Juli 2018. <https://parentesis.nexos.com.mx/?p=450>.
- Torres Alvarado, Domingo, Hg. 2014. *Cien años de Pentecostés: desde la vivencia de la Iglesia Apostólica*. Mexico D.F.: Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.
- Torres-Rivas, Edelberto. 1983. *Crisis del poder en Centroamerica*. San José: EDUCA.
- Transnacionales de la Fe und Unidad de Datos. 2019. »La cruzada ideológica que une a sectores conservadores en Colombia«. *El Tiempo*. 14. August 2019. <https://www.eltiempo.com/datos/transnacionales-de-la-fe-colombia-cruzada-a-ideologica-que-une-a-sectores-conservadores-399992>.
- Trott, Maureen, und Reinhold Trott. 1992. *Deutsch-Englisches Glossar des kirchlichen Sprachgebrauchs*. Herausgegeben von Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW). Hamburg: EMW.
- Trump, Donald J. 2018. »Executive Order on the Establishment of a White House Faith and Opportunity Initiative«. *The White House*. 3. Mai 2018. <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/executive-order-establishment-white-house-faith-opportunity-initiative/>.
- Tuffani, Mauricio. 2016. »Fala de Crivella sobre darwinismo constringe até criacionistas«. *Direto da Ciência*, 24. Oktober 2016. www.diretodaciencia.com/2016/10/24/fala-de-crivella-sobre-darwinismo-constringe-ate-criacionistas/.
- Unidad de Datos. 2019a. »La fe que conquista finanzas«. *El Tiempo*, 14. August 2019, Abschn. datos. <https://www.eltiempo.com/datos/la-fe-que-conquista-finanzas-387628>.
- . 2019b. »Religiosos incluyentes conforman la resistencia«. *El Tiempo*, 16. August 2019. <https://www.eltiempo.com/datos/religiosos-incluyentes-conforman-la-resistencia-387654>.
- United States Senate, Hg. 1791. »Constitution of the United States«. [https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm#amdt_1_\(1791\)](https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm#amdt_1_(1791)).
- Uribe Cortez, Jaime. 2015. »Organizaciones indígenas, acción política y formas de representación evangélica en San Cristóbal de las Casas«. *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial* 11 (2): 119-50.
- Uribe Cortez, Jaime, und Reynaldo Germán Martínez Velasco. 2012. »Procesos de expulsión de población evangélica y conformación de organizaciones indígenas en Los Altos de Chiapas«. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle* 10 (38): 171-87.

- Utter, Glenn H. 2011. *Mainline Christians and U.S. Public Policy: A Reference Handbook*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Vaggione, Juan Marco. 2009. »Sexualidad, Religión y Política en América Latina«. Universidad Nacional de Córdoba/CONICET.
- . 2021. »Juridificación reactiva: la re-cristianización a través del derecho«. In *Religiones y espacios públicos en América Latina*, herausgegeben von Renée De la Torre Castellanos und Pablo Semán, 383-410. Buenos Aires: CALAS/CLACSO.
- Valenzuela Urbina, Lucía. 2011. »Breve análisis sobre el estado laico y el derecho a la libertad de conciencia y de educación en la jurisprudencia constitucional en Guatemala«. *Revista de Estudios de Juventud* 91 (Diciembre): 135-49.
- Valle Escalante, Emilio del. 2009. *Maya Nationalisms and Postcolonial Challenges in Guatemala: Coloniality, Modernity, and Identity Politics*. 1st ed. School for Advanced Research global indigenous politics series. Santa Fe: School for Advanced Research.
- Valtierra Zamudio, Jorge. 2018. »El rostro indígena de Dios: Teología india y comunicación interreligiosa Maya«. In *Protestantismo y catolicismo indígena: Desde una perspectiva antropológica*, herausgegeben von Juan Illicachi Guzñay, Lenín Garcés, und Romulo Ramos, 245-78. Riobamba: Universidad Nacional de Chimborazo (UNACH).
- Vance, James D. 2016. *Hillbilly Elegy: A Memoir of a Family and Culture in Crisis*. New York: Harper Collins.
- Vargas, Giselle. 2019. »200 líderes declaran a Bolivia país provida«. Axiprensa. 20. März 2019. <https://www.aciprensa.com/noticias/200-lideres-declaran-a-bolivia-pais-provida-11958>.
- Vasquez, Manuel A., und Marie Friedmann Marquardt. 2003. *Globalizing the Sacred: Religion Across the Americas*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Vásquez Palacios, Felipe. 2008. »Democratic Activity and Religious Practices of Evangelicals in Mexico«. In *Christianity and Democracy in Latin America*, herausgegeben von Paul Freston, 37-62. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Velasco Montoya, Guillermo. 2018. »Colombia: de Minorías Dispersas a Aliados Estratégicos«. In *Evangélicos y Poder en América Latina*, herausgegeben von José Luis Pérez Guadalupe und Sebastian Grundberger, 221-46. Lima: Konrad Adenauer Stiftung/Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Vera, Asier. 2018. »El Presidente Jimmy Morales no renovará el mandato de la CICIG, el azote de la corrupción en Guatemala«. *El Mundo*, 31. August 2018. <https://www.elmundo.es/internacional/2018/08/31/5b89b226ca474179178b464f.html>.
- Vera, Rodrigo. 2020. »El evangélico «ejército de la Cuarta Transformación» apoya al INM«. *El Proceso*, 18. Januar 2020. <https://www.proceso.com.mx/614800/evangelico-ejercito-apoya-inm>.
- Viguerie, Richard A. 1981. *The New Right: We're Ready to Lead*. Falls Church: Viguerie Co.
- Villa Roiz, Carlos. 2019. »Consejo Ecueménico de México publica balance de actividades anuales«. Desde la fe. Semanario católico de información. 22. Juli 2019. <https://desdelafe.mx/noticias/iglesia-en-mexico/consejo-ecumenico-de-mexico-publica-balance-de-actividades-anuales/>.
- Villar, Isabel. 2015. »Contra las Mujeres Violencia simbólica en palabras e imágenes. Un código arbitrario usado por seres humanos que producimos ideología«. 1. temas.

- Guatemala: Centro Evangélico de Estudios Pastorales en Centro América (CEDEP-CA).
- Villatoro García, Daniel, und Luis Barrueto. 2018. »Centroamérica. Una región en deuda con su población diversa.« Conclusiones del Foro sobre derechos de las personas LGBTIQ. Guatemala: Visibles.
- Vital da Cunha, Christina. 2018. »Religiões, sentimentos públicos e as eleições 2018«. Heinrich Böll Stiftung, Brasil. 27. August 2018. <https://br.boell.org/pt-br/2018/08/27/religioes-sentimentos-publicos-e-eleicoes-2018>.
- Vital da Cunha, Christina, Paulo Victor Leite Lopes, und Janayna Lui. 2013. *Religião e Política uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll/Instituto de Estudos da Religião (ISER).
- . 2017. *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião (ISER).
- Volkan, Vamik D. 2018. *Psychoanalysis, international relations, and diplomacy: A sourcebook on large-group psychology*. London/New York: Routledge.
- Waldrop, Richard E. o.J. »The Social Involvement of the Full Gospel Church of God of Guatemala«. Zugegriffen 17. Februar 2019. www.pctii.org/cyberj/cyberj2/waldrop.html.
- Wallis, Jim. 2006. *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*. New York: HarperSanFrancisco.
- Washington, George. 1789. »George Washington's Inaugural Address of 1789«. https://www.archives.gov/exhibits/american_originals/inaugtxt.html.
- Weber, Max. 1976. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr.
- . 1988a. »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Zwischenbetrachtung«. In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1*, 536-73. Tübingen: Mohr.
- . 1988b. »Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus«. In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1*, 207-36. Tübingen: Mohr.
- Weber, Samuel. 2020. »Präsident von El Salvador lässt Parlament von Militär und Polizei besetzen«. *Amerika21*. 11. Februar 2020. <https://amerika21.de/2020/02/237297/el-salvador-attentat-auf-demokratie>.
- Weizman, Eyal, Paulo Tavares, Samaneh Moafi, Daniel Fernández-Pascual, Hannah Meszaros-Martin, und Maya Cueva Franco. 2014. »Genocide In The Ixil Triangle«. *Forensic Architecture*. 2014. <https://forensic-architecture.org/investigation/environmental-violence-and-genocide-in-the-ixil-triangle>.
- Wightman, Jill M. 2007. »Healing the Nation. Pentecostal Identity and Social Change in Bolivia«. In *Conversion of a continent. Contemporary religious change in Latin America*, herausgegeben von Timothy Steigenga und Edward L. Cleary, 239-55. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Willems, Emílio. 1967. *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Williams, William Appleman. 1984. *Der Welt Gesetz und Freiheit geben: Amerikas Sendungsglaube und imperiale Politik*. Hamburg: Junius.

- Wilson, Bruce. 2012. »NAR Apostle Harold Caballeros Heads Guatemala Foreign Ministry«. Talk to Action. 8. Februar 2012. www.talk2action.org/printpage/2012/2/8/141232/9907.
- Winthrop, John. (1630) 1996. »A Modell of Christian Charity (1630)«. Massachusetts Historical Society (Boston). <https://history.hanover.edu/texts/winthmod.html>.
- Wissenschaftlicher Dienst des Deutschen Bundestages. 2004. »Die Frage nach einem Gottesbezug in der US-Verfassung und die Rechtsprechung des Supreme Court zur Trennung von Staat und Religion«. Fachbereich III: Verfassung und Verwaltung.
- Woltke, Gabriel, und Claudia Palacios. 2018. »El pastor, el banquero, el constructor y el narco: cuando la justicia toca a los ›hombres de Dios««. *Nómada* (blog). 28. September 2018. <https://nomada.gt/pais/la-corrupcion-no-es-normal/el-pastor-el-banquero-el-constructor-y-el-narco-cuando-la-justicia-toca-a-los-hombres-de-dios/>.
- Wong, Janelle. 2018. *Immigrants, Evangelicals, and Politics in an Era of Demographic Change*. New York: Russell Sage Foundation.
- Wynarczyk, Hilario. 2006. »Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina Formación y ocaso 1991-2001«. *Civitas – Revista de Ciências Sociais* 6 (2): 11-41.
- . 2009. *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. San Martín: UNSAM EDITA.
- Yinger, J. Milton. 1970. *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.
- Yong, Amos, und Estrela Y. Alexander, Hg. 2011. *Afro-Pentecostalism: Black Pentecostal and Charismatic Christianity in History and Culture*. New York and London: New York University Press.
- Zepeda López, Raúl. 1999. »La Coyuntura de 1999: Situaciones y Procesos Políticos Relevantes«. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Zwetsch, Roberto. 2010. »Missão e Ecumenismo: Desafios e compromissos«. Igreja Metodista Vila Isabel. 11. November 2010. www.metodistavilaisabel.org.br/artigosepuplicacoes/descricaoocolumnas.asp?Numero=1899

Personen und Organisationen

Da das Buch über Open Access als durchsuchbare PDF zugänglich ist, ist es überflüssig, Indices mit Seitenzahlen von Personen und Organisationen zu erstellen. Allerdings sind sehr viele Organisationen und Personen im Buch genannt, die für deutsche Leserinnen und Leser nicht bekannt sind. Zudem sind verschiedene Sprachen im Spiel. Aus diesen Gründen folgen hier Verzeichnisse mit den Namen von Personen und Organisationen.

In eckigen Klammern [...] aufgeführte Bezeichnungen sind feststehende Abkürzungen für Organisationen oder auch in seltenen Fällen Personen; z.B. López Obrador, Andrés Manuel [AMLO]. In (...) stehen zusätzliche Angaben verschiedener Art.

Personen

Abascal Carranza, Carlos María	Bachelet, Michelle
Adams, John	Bacon, Francis
Aguilar, Abraham	Baena, Carlos Alberto
Ahn, Ché	Bader Ginsburg, Ruth
Albright, Madeleine	Bakker, Jim
Aldana Franco, Julio	Bakker, Tammy
Allen, Oliver Clyde (O. C.)	Baldetti, Roxana
Almeida Mendonça, André Luiz de	Baldizón, Manuel
Alvarado, Ruth	Balmer, Randall
Alves, Damares	Bauer, Gary
Alves, Ruben	Beauvoir, Simone de
Amedia, Frank	Bellah, Robert
Áñez Chávez, Jeanine	Bendtfeldt, Francisco
Ángeles Moreno, María de los	Berganza, Ricardo
Antônio, Marcelo Álvaro	Berger Perdomo, Óscar José
Aráujo, Ernesto	Bianchi, Francisco
Árbenz Guzmán, Juan Jacobo	Bickle, Mike
Aristide, Jean-Bertrand	Bolioli, Oscar
Arrázola, Miguel	Bolívar, Simon
Ávila, José »Yiyé«	Bolsonaro, Eduardo
Ávila Camacho, Manuel	Bolsonaro, Flavio
	Bolsonaro, Jair

Bolsonaro, Michelle
 Boostel, Morgana
 Boyd, Gregory
 Boykin, William
 Braga, Erasmo
 Bramnick, Mario
 Brandão de Oliveira, Átila
 Bravo, Benjamín
 Bretones, Lauro
 Bright, Bill
 Bryan, William Jennings
 Bukele, Najib
 Burgess, Paul
 Burns, Marc
 Bush, George Sr.
 Bush, George W.

 Caballeros, Cecilia de
 Caballeros, Harold
 Cabrera, Manuela
 Cabrera, Pilar
 Calatayud Cano, Claudia Yolanda
 Calderón, Felipe
 Calderón, Mauricio
 Calvin, Johannes
 Campolo, Tony
 Cañas Estrada, Eduardo
 Carbajal de Valenzuela, Romana
 Cárdenas, Cuauhtémoc
 Cárdenas, Lázaro
 Cardoso, Fernando Henrique
 Carey, Galen
 Carpio, Jorge
 Carranza, Venustiano
 Carrera, Rafael
 Carson, Ben
 Carter, Jimmy
 Carvalho, Olavo de
 Caso Prado, Patricio Enrique
 Castellanos, César
 Castelo Branco, Humberto
 Castillo, Antulio
 Castillo Armas, Carlos
 Castro, Emilio
 Cecon, Claudis
 Cervantes Ortiz, Leopoldo
 César, Waldo

César Fernandes, Ruben
 Chacón, Marlory
 Chavez, Cesar
 Chávez, Hugo
 Chirac, Jacques
 Cho, Eugene
 Cizik, Richard
 Claiborne, Shane
 Clinton, Bill
 Clinton, Hillary
 Colóm, Álvaro
 Collor de Melo, Fernando
 Colson, Charles
 Cone, James
 Contreras, Walter
 Cook, Elisabeth
 Copeland, Gloria
 Copeland, Kenneth
 Corona Cadena, Evangelina
 Correa, Rafael
 Cortez Marchena, Benjamín
 Costas, Orlando
 Crivella, Marcelo
 Crouch, Paul
 Cruz, Ted
 Cunha, Eduardo

 Darrow, Clarence
 David García, Mario
 Delgado, Álvaro
 Derstine, Gerald
 Derstine, Phil
 Dias, Zwinglio
 Dias de Araújo, João
 Dias Pereira, Everaldo
 Díaz, Porfirio
 Diego, Juan
 Dobson, James
 Dollar, Creflo
 Doña Rosa
 Donald Colosio, Luis
 Drollinger, Ralph
 Duplantis, Jesse
 Duque, Iván
 Durán, Eduardo
 Dussel, Enrique
 Duvalier, Jean-Claude

- Ebrard, Marcelo
 Edwards, Jonathan
 Eisenhower, Dwight
 Eker, Harv
 Arns, Paulo Evaristo
 Escobar, Pablo
 Escobar de Arzú, Patricia
 Espina, Manuel
 Espina, Orlando
 Esquivel, Julia
 Estrada, Mario
 Evans, Tony
- Falwell, Jerry Jr.
 Falwell, Jerry Sr.
 Farel, Arturo
 Farel Pacheco, Josué
 Feliciano, Marco
 Fernández de Kirchner, Cristina
 Pérez, Luis Fernando
 Ferreira, Manoel
 Flores Cervantes, Hugo Eric
 Foulkes, Irene
 Foulkes, Roberto
 Fox, Vicente
 Franco, Marielle
 Franziskus (Papst)
 Freire, Paulo
 Frenz, Helmut
 Frey, Eduardo
 Fujimori, Alberto
- Galarreta, Luis
 Gandhi, Mahatma
 García, Aníbal
 García, Robin
 García de la Sierra, Adolfo
 García Noguera, Jorge René
 Garner, Eric
 Garza Valdés, Ulises Antonio de la
 Gates, Bill
 Gaxiola, Adoniram
 Gaxiola, Manuel
 Gerardi Conedera, Juan José
 Gómez, Medardo
 González Aceves, David
 González Chávez, Ofir Ernesto
- Goulart, João
 Graham, Billy
 Graham, Franklin
 Grijalva, Sarvia
 Gushee, David
 Guzmán, Chapo
 Guzmán Blanco, Antonio
- Haddad, Fernando
 Hagin, Kenneth
 Haymaker, Edward
 Harshbarger, Eugene
 Hauerwas, Stanley
 Haw, Chris
 Hélder Cámara, Dom
 Hernandez, Estevam
 Hernandez, Fê
 Hernandez, Sônia
 Hernández, Ángela
 Hernández, Juan
 Hill, John Clark
 Hilton, George
 Hinkelammert, Franz
 Hinn, Benny
 Hinn, Costi
 Hoffmann, Gleisi
 Hotton, Cynthia
 Huber, Wolfgang
 Huerta, Dolores
 Huckabee, Mike
 Humphreys, José
 Hunter, Joel
 Hybels, Bill
- Illich, Ivan
 Iván Cortés, Rodrigo
- Jacobs, Cindy
 Jakes, Thomas Dexter (T.D.)
 Jefferson, Thomas
 Jeffress, Robert
 Joaquín García, Naasón Merarí
 Johannes Paul II. (Papst)
 Johnson, Bill
 Johnson, Lyndon B.
 Jones, Bob Sr.
 Juárez, Benito

- Kavanaugh, Brett
 Kelly, John
 Kennedy, John Fitzgerald
 Kenyon, Essek William
 Kim Jong-Il
 King, Alveda
 King, Martin Luther
 Kirchner, Néstor
 Koch, Charles
 Koch, David
 Kubitschek, Juscelino
 Kuhlman, Kathryn
 Kushner, Jared
- LaHaye, Tim
 Lahusen, Rolf
 Land, Richard
 Lara, Aaron
 León, Juancho
 Lincoln, Abraham
 Longuini Neto, Luiz
 López Ángel, Domingo
 López, Abner
 López, Jorge H.
 Lopez, Samuel J.
 López Mateos, Adolfo
 López Obrador, Andrés Manuel [AMLO]
 López Trujillo, Alfonso
 Lorenzoni, Onyx
 Lucas, Kleber
 Lucas García, Fernando Romeo
 Lucinho, Barreto
 Luévano, Soledad
 Lugo, Fernando
 Lugo, Gamaliel
 Lula da Silva, Luiz Inácio
 Luna, Carlos »Cash«
 Luther, Martin
- Malcolm X
 Malta, Magno
 Maraes, Benjamin
 Márquez, Jorge
 Martí, José
 Martin, Trayvon
 Maximilian I. (mexikanischer Kaiser)
 Maxwell, John
 Mayorquín, José
 McAteer, Ed
 McBath, Eugene
 McCarthy, Joseph
 McIntire, Carl
 Medina, Julio
 Meirelles, Henrique
 Meister Eckhart
 Mejía Víctores, Óscar Humberto
 Mello, Manoel de
 Menchú Tum, Rigoberta
 Méndez, Guillermo
 Mendez, Sylvia
 Méndez Arceo, Sergio
 Mendoza, Fernando
 Merino, Fernando
 Mesquiati, David
 Meyer, Joyce
 Míguez Bonino, José
 Miranda, David
 Miranda, Yenner
 Moffet, Jamie
 Moltmann, Jürgen
 Monsivais, Carlos
 Monteiro, Yara
 Moore, Johnnie
 Moore, Russel
 Morales, Evo
 Morales, Jimmy
 Morales, Jorge
 Morales Hoyos, Viviane
 Moreno Piraquive, Alexandra
 Moro, Sergio
 Mukwege, Denis
 Münz, Volker
 Muow, Richard
 Murdoch, Rupert
 Murillo, Rosario
 Mutter Theresa

- Neff, David
 Netanjahu, Benjamin
 Neuhaus, Richard J.
 Noboa, Álvaro
 Nóbrega, Adriano da
 Nogueira, Ronaldo
 North, Oliver

 Obama, Barack
 Obando y Bravo, Miguel
 Ockenga, Harold
 Ockham, William von
 Oliveira, Jair de
 Orozco, Rosi (Rosa María de la Garza)
 Orozco Rubio, Alejandro Lucas
 Orani, Tempesta João
 Ortega, Daniel
 Ortiz Chamalé, Juan
 Osborn, Tommy Lee (T.L.)
 Osteen, Joel
 Osteen, John
 Oyedepo, David

 Padilla, René
 Palmer, Phoebe
 Palau, Luis
 Pardo, Alberto
 Parham, Charles
 Parody, Gina
 Peale, Norman Vincent
 Pedro I. (brasilianischer Kaiser)
 Pedro II. (brasilianischer Kaiser)
 Peiró, Angel
 Peña Nieto, Enrique
 Penados del Barrio, Próspero
 Pence, Mike
 Pereira, Marcos
 Pereira de Mattos, Domício
 Pérez Molina, Otto
 Perkins, Tony
 Perón, Eva
 Perón, Juan Domingo
 Pierce, Chuck
 Piñera, Sebastián
 Pinochet, Augusto
 Piraquive, María Luisa
 Pisterer, Groen van

 Pixley, Jorge
 Pompeo, Mike
 Portillo Cabrera, Alfonso Antonio
 Prince, Derek

 Quesada Toruño, Rudolfo
 Quimby, Phineas

 Rahner, Karl
 Ramalho, Jether
 Ramos, Ariovaldo
 Rankin, Melinda
 Rauschenbusch, Walter
 Reagan, Ronald
 Reich, Wilhelm
 Reid, Ralph
 Reyes, Alfonso
 Ribeiro Soares, Romildo
 Richards, Victor
 Ríos Montt, Efraín
 Ríos Sosa de Weller, Zury Mayté
 Rivas, Alejandro
 Rivera, Norberto
 Rivera Olivares, Carlos
 Roberts, Oral
 Robertson, Pat
 Rocha, Flávio
 Rocha Margáin, Gilberto
 Rodovalho, Lúcia
 Rodovalho, Robson
 Rodrigues de Souza, Sebastião
 Rodriguez, Samuel
 Rodríguez de Castellanos, Claudia
 Rojas Espino, Aníbal
 Romero, Oscar Arnulfo
 Romney, Mitt
 Rosas, Christian
 Rosell y Arellano, Mariano
 Rousseff, Dilma
 Rubio, Marco
 Rufino Barrios, Justo
 Ruiz, Samuel
 Rumsfeld, Donald
 Rushdoony, Rousas John

 Sáenz, Liébano
 Salguero, Gabriel

- Salinas de Gortari, Carlos
 Sánchez, Margarita
 Sánchez, Vicente
 Sánchez Cerén, Salvador
 Sandoval, Juan
 Sandoval, Miguel Ángel
 Santa Ana, Julio de
 Santana Leiva, Nicanor Alberto
 Santiago, Valdemiro
 Santorum, Rick
 Santos, Boaventura dos
 Santos, Gonzalo
 Santos, Juan Manuel
 Santos Rosa, Evaldo dos
 Santos Zelaya, José
 Scopes, John
 Scott, Darrell
 Seixas Pereira, Rinaldo Luis de
 Serrano Elías, Jorge
 Servet, Michel
 Sessions, Jeff
 Seymour, William
 Shakarian, Demos
 Sharlet, Jeff
 Shaull, Richard
 Shultz, George Pratt
 Sicilia, Javier
 Sider, Ron
 Silva, Bendita de
 Silva, Marina
 Silva Silva, Darío
 Similox, Vitalino
 Smith, Dennis
 Sobel, Henry
 Somoza Debayle, Anastasio
 Son Turnil, David
 Soros, George
 Sperisen, Erwin
 Stamm, Doris
 Stamm, Juan
 Strachan, Kenneth
 Stroessner Matiauda, Alfredo
 Sunday, Billy
 Swaggart, Jimmy

 Tait, Michael
 Támez, Elsa

 Temer, Michel
 Terra, Osmar
 Torres, Sandra
 Trujillo Sarmiento, Jorge Antonio
 Trump, Donald
 Trump, Ivanka
 Tuala, Eustaquio
 Tveit, Olav Fykse

 Uribe, Álvaro

 Vargas, Getúlio
 Vásquez, Vladimiro
 Velásquez, Iván
 Vélez, Ricardo
 Vélez Uribe, Juan Carlos
 Vereide, Abraham
 Vian Morales, Óscar Julio
 Vidales, Raul
 Vieira, Henrique
 Viguerie, Richard

 Wagner, C. Peter
 Walcott, Roger
 Waldrop, Ricardo
 Wallis, Jim
 Wallnau, Lance
 Warren, Rick
 Washington, George
 Wellington, José
 West, Cornel
 Weyrich, Paul
 White, Paula
 Wiles, Rick
 Wright, Jaime
 Wright, Paulo

 Yarhouse, Mark
 Ydígoras Fuentes, Miguel
 Yong, Amos

 Zapata, Emiliano
 Zapata Arceyuz, Virgilio
 Zavala, Margarita
 Zedillo, Ernesto
 Zelaya, Manuel
 Ziglar, Zig

Organisationen

- 700 Club
- Ação dos Cristãos para a Abolição da Tortura
- Acción Católica
- Acción Ecueménica contra la Violencia hacia las Mujeres y las Niñas
- Acción Príncipe de Paz
- Act Alliance
- Adventistische Kirche
- Affirmation – United Methodists for Lesbian, Gay, and Bisexual Concerns
- African Methodist Episcopal Church [AME]
- African Methodist Episcopal Zion Church
- Agape
- Agencia Latinoamericana e Caribenha de Comunicação
- Agrupación Evangélica Monte Basan
- Águias de Cristo
- Aliança Bíblica Universitária do Brasil
- Aliança Cristã e Missionária Brasileira
- Aliança Cristã Evangélica Brasileira
- Aliança de Batistas do Brasil
- Alianza de Iglesias Presbiterianas y Reformadas de América Latina
- Alianza Evangélica [AEG]
- Alianza Nueva Nación
- Alianza Popular Revolucionaria Americana [APRA]
- Alliance Defending Freedom [früher: Alliance Defense Fund]
- Alt-Right
- Alternative für Deutschland [AfD]
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos
- Amauta Jatari
- Amazing Love Sanctuary
- American Baptist Churches USA [American Baptists]
- American Baptist Convention
- American Bible Society
- American Board of Commissioners for Foreign Missions
- American Civil Liberties Union
- American Committee for Information on Brazil
- American Council for Law and Justice
- Amextra
- AMG International
- Amistad Cristiana
- Amnesty International
- Amor vence o ódio
- Anglikaner
- Aposento Alto
- Apostelrat
- Apostolic Ministries International
- Arbeitsgemeinschaft Religionspolitik der Alternative für Deutschland
- Arbeitsgruppen »Mission and Evangelism«
- Ardila Lülle
- Asamblea General Evangélica
- Asambleas de Dios [AdD]
- Asamblea Permanente de Grupos Cristianos
- Asociación Cultural y Educativa Guatemalteca
- Asociación de Ministros de Coatepeque Unidos por la Paz
- Asociación de Ministros Evangélicos de Guatemala
- Asociación Educativa Teológica Ecueménica
- Asociación Educativa Teológica Evangélica
- Asociación Evangélica de Guatemala
- Asociación Evangélica Metodista Primitiva de Guatemala
- Asociación Familiares de Detenidos Desaparecidos de Guatemala
- Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo
- Asociación Mexicana de Derecho a la Información
- Asamblea de la Sociedad Civil [ASC]
- Asamblea Permanente de Grupos Cristianos [APGC]
- Assembleia de Deus Vitória em Cristo
- Assembleias de Deus [AdD]
- Assemblies of God [AoG]
- Associação Evangélica do Brasil
- Assyrian Church of the East

- Au Sable Institute of Environmental Studies
 Audio y Video Sobre la Roca [Audio and Video on the Rock]
 Bancada Evangélica [Frente Parlamentar Evangélica]
 Banco de Alimentos
 Banco de Crédito Metropolitano
 Banrural
 Baptist Association
 Baptist Church in Monterrey
 Baptist Faith Mission
 Baptisten
 Bekennende Kirche
 Benny Hinn Ministries
 Bethel
 Bethel Church
 Billy Graham Center
 Billy Graham Evangelistic Association
 Black Churches
 Black Lives Matter
 Black Muslims
 Bob Jones University
 Bola de Neve
 Brasil para Cristo
 Bread for the World
 Brethren in Christ
 Brisas-Gemeinde
 Britische Botschaft
 Brot für die Welt
 Buen Pastor
 Buen Vivir
 Cabeinvest
 Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras [CACIF]
 Cadena Radial Vida
 Campus Crusade for Christ
 Canal 21
 Candomblé
 Capacitación Sobre la Roca
 Capitol Ministries
 Caravana por la Paz con Justicia y Dignidad
 Caritas
 Casa de Dios
 Casa de la Reconciliación
 Casa de Libertad
 Casa de Presencia
 Casa María Guadalupe
 Casa sobre la Roca
 Casasistencia
 Castillo del Rey
 Catedral Pentecostal Jotabeche
 Católicas por el Derecho a Decidir
 Centro Evangélico para Estudios Pastorales en Centroamérica [CEDEPCA]
 Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana [CELADEC]
 Center for Strategic and International Studies
 Centers for Faith and Opportunity Initiatives
 Central American Mission
 Centro Basilea de Investigación y Apoyo
 Centro Cristiano Calacoaya
 Centro Cristiano Monte de Sión
 Centro de Acolhida ao Imigrante
 Centro de Ayuda para la Mujer
 Centro de Cultura y Orientación Civil Concertación
 Centro de Direitos Humanos de Joinville
 Centro de Estudios Ecueménicos
 Centro de Estudios Superiores y Transformación [CEST]
 Centro Democrático
 Centro Diego de Medellín
 Centro Ecuemênico de Documentação e Informação [CEDI]
 Centro Ecuemênico de Informação
 Centro Ecuemênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular
 Centro Evangélico de Informação
 Centro Ecuemênico de Promoción y Acción Social [CEDEPAS]
 Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales [CELEP]
 Centro Intercultural de Documentación
 Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales
 Centro Martin Luther King
 Centro Mundial de Avivamiento

- Centro para el Estudio de la Religión en
 Latinoamérica [CERLAM]
 Centro Venezolano De Estudios Teoló-
 gicos
 Charismatiker
 Charismatische Erneuerung
 Chavismus
 Chicago Religious Leadership Network
 on Latin America
 Christdemokratische Partei
 Christian Aid
 Christian and Missionary Alliance
 Christian Broadcasting Network
 Christian Century
 Christian Children's Fund
 Christian Coalition
 Christian Embassy Jerusalem
 Christian Reformed World Relief Com-
 mittee
 Christianity Today
 Church Growth
 Church of God
 Church of God (Cleveland)
 Church of God in Christ [COGIC]
 Church of God of Prophecy
 Church of the Brethren
 Church of the Nazarene
 Church World Service
 Churches Uniting in Christ
 Central Intelligence Agency [CIA]
 Cidade de Refugio
 Coalición Educativa y Cultural Por La
 Democracia
 Coalición Religiones, Creencias y
 Espiritualidades en Diálogo con la
 Sociedad Civil
 Coalisão pela Reforma Política Democrá-
 tica e Eleições Limpas
 Colectivo de Teólogas Feministas del
 Perú
 Colegio Cristiano Verbo
 Colegio de Estudios Superiores de
 México
 Colegio El Shaddai
 Colegio Maranatha
 Colegio Nacional
 Colombia Justa Libres
 Colombiana de Comercio
 Comisión Episcopal para el Diálogo
 Interreligioso y Comunión
 Comisión Especial de Lucha contra la
 Trata de Personas
 Comisión de Ecumenismo de México
 Comisión de la Verdad y la Reconcilia-
 ción
 Comisión Evangélica de Derechos Hu-
 manos
 Comisión Internacional contra la Impu-
 nidad en Guatemala [CICIG]
 Comisión Nacional Cívico Pastoral
 Comisión Técnica Asesora
 Comissão Ecumênica dos Direitos da
 Terra
 Comissão Igreja e Sociedade
 Comissão Nacional de Combate ao
 Racismo
 Comité de Defensa Evangélica de Chia-
 pas
 Comité de Unidad Campesina [CUC]
 Comité Justicia y Paz
 Comité Nacional Evangélico de Defensa
 Communio
 Comunidad Católica de la Diversidad
 Comunidad Cristiana Ecuménica Inclu-
 siva El Camino
 Comunidad de Educación Teológica Ecu-
 ménica Latino-Americana y Caribeña
 [CETELA]
 Comunidad Teológica
 Comunidade Cristã Caverna de Adulão
 Comunidade da Graça
 Comunidades Populares de Resistencia
 Comunión de Iglesias de la Reforma
 Con mis Hijos no te Metas [CMHNTM]
 Consejo Cristiano de Agencias de Desar-
 rollo [CONCAD]
 Concejo Ecuménico de Guatemala
 Consejo Latinoamericano de Iglesias
 [CLAI]
 Concerned Women for America
 Concilio Nacional Evangélico del Perú
 [CONEP]
 Confederação das Igrejas Evangélicas
 Apostólicas do Brasil [CIEAB]

- Confederação dos Conselhos de Pastores do Brasil [CONCEPAB]
- Confederação Evangélica do Brasil
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador [CONAIE]
- Confederación Evangélica Pentecostal
- Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala [CIEDEG]
- Conferencia de Religiosos de Guatemala [CONFREGUA]
- Conferencia de Superiores de Institutos Religiosos de México
- Conferência do Nordeste
- Conferência Evangélica Brasileira
- Conferencia Evangélica Latinoamericana
- Conferencia Evangélica Pentecostal Latinoamericana [CEPLA]
- Conferencia Latinoamericana de Evangelización [CLADE]
- Confraternice
- Confraternidad de Iglesias Evangélicas de Aguacatán
- Confraternidad Evangélica de México
- Confraternidad Evangélica Latinoamericana
- Congregação Cristã
- Congregational Church
- Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia
- Congress of Christian Leaders
- Consejo de Estado de Colombia
- Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador [FEINE]
- Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas
- Consejo Estatal de Iglesias Evangélicas de Chiapas
- Consejo Evangélico Colombiano [CEDECOL]
- Consejo Indígena Evangélico
- Consejo Interreligioso de Chiapas
- Conselho Nacional de Igrejas Cristãs [CONIC]
- Conselho Político
- Conservative Mennonite Conference
- Contract with the American Family
- Convenção Batista Brasileira
- Convenção da Assembleia de Deus no Brasil
- Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil
- Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil (Madureira)
- Convención Bautista
- Convención Nacional Bautista de México
- Convergencia
- Convoy of Hope
- Cooperación Misionera Iberoamericana
- Coordenadoria Ecumênica de Serviço [CESE]
- Coordinadora de Sectores Civiles
- Coordinadora de Servicios de Apoyo a la Familia
- Coordinadora Nacional de Derechos Humanos
- Coordinadora Nacional de Pastores
- Coordinadora Nacional de Víctimas
- Coptic Orthodox Church in North America
- Cornwall Alliance
- Corporación de Radios Visión
- Corporación Universitaria Reformada
- Council for National Policy
- Council of Pentecostal Churches of Latin America and the Caribbean
- Court Evangelicals
- CREAS
- Creation Justice Ministries
- Cremo Empreendimentos
- Creyentes por la Igualdad de Género
- Cristianos a favor de Gays y Lesbianas Guatemala
- Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo
- Cuarta Transformación
- Currículo Nacional de Educación
- Cursillo
- Dallas Theological Seminary
- DanChurchAid
- De la Garza, Orozco und Chávez, Versicherungsgesellschaften

- Departamento Ecu­mé­ni­co de Investi­ga­cio­nes [DEI]
 Diaconia
 Dicelcris
 Dirección General de Asociaciones Religiosas
 Dirección General de Asuntos Religiosos
 Disciples of Christ
 Discipleship-Bewegung
 Dominionists
 Drogenkartell des Juancho León
 Drogenklan der Úsuga
 Drug Enforcement Agency
- Earth Ministry
 Eastern University
 Ebenezer
 Ecole des Hautes Etudes
 Ecumenical Advocacy
 Ecumenical Catholic Communion
 Ecumenical Poverty Initiative
 Ediminas S/A
 Ejército de Liberación Nacional [ELN]
 Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN]
 El Shaddai
 El Verbo
 El Yunque
 Elim
 Encuentro Cristiano
 Encuentro Pentecostal
 Episcopal Church
 Episcopal Peace Fellowship
 Episcopal Urban Caucus
 Equipos Cristianos de Acción por la Paz
 Erzbischöfliches Ordinariat [Erzbischöfliche Ordinariat; Erzbischof]
 Erzdiözese Belo Horizonte
 Escola Superior de Teología [EST]
 Esperanza College
 Esperanza Viva
 Esquadrão de Cristo
 Eucharistische Kongresse
 Europäische Union
 European Pentecostal Charismatic Research Association
- Evangelical Alliance of Scientists and Ethicists
 Evangelical Climate Initiative
 Evangelical Council for Financial Accountability
 Evangelical Environmental Network
 Evangelical Immigration Table
 Evangelical Lutheran Church
 Evangelical Mennonite Conference (Canada)
 Evangelical Methodist Church
 Evangelicals for Human Rights
 Evangelicals for Social Action
 Evangélicas pela Igualdade de Gênero
 Evangélicos Contra Bolsonaro
 Evangélicos da Esquerda »EleNãO«
 Evangélicos e Evangélicas do Partido dos Trabalhadores
 Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika
 Evangelische Allianz
 Evangelischer Entwicklungsdienst
 Evangelische Kirche der Union
 Evangelische Kirche in Deutschland [EKD]
 Evangelisches Missionswerk
 Evangelische Stadtgemeinde Marl
 Exército de Salvação
 Exodus International
 Exodus Latinoamerica
 Exodus Transitional Community
 Exxon Mobile
- Facultad de la Fe y Liderazgo
 Facultad de Teología y Religion
 Faculdade de Teologia de São Paulo
 Faculdades EST
 Faith and Freedom Coalition
 Faith Based Initiative
 Faith Based Organizations
 Faith Missions
 Faithful America
 Familia de Dios
 Family Research Council
 Federación Argentina de Iglesias Evangélicas

- Federación de Iglesias Evangélicas Cristianas de México
- Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos [FEINE]
- Federación Luterana Mundial en Centroamérica
- Federal Communications Commission
- Federal Council of Churches
- Focus on the Family
- Folha Universal
- Food for the Hungry
- Foro Centroamericano sobre Derechos de las Personas LGBTIQ
- Foro Ecuménico por la Paz y la Reconciliación
- Foro Intereclesiástico Mexicano
- Foro Presidencial
- Fortaleza de la Mujer Maya
- Fórum Ecumênico ACT Brasil [FE-ACT]
- Fórum Ecumênico do Brasil
- Fórum Evangélico Nacional de Ação Social e Política
- Fórum Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas
- Forum von São Paulo
- Foursquare Gospel
- Fox News
- Franconia Conferences
- Fraternidad Cristiana
- Fraternidad de Mujeres Cristiana Aglow
- Fraternidad de Parlamentarios Evangélicos
- Fraternidad Teológica Latinoamericana [FTL]
- Free Congress Research and Education Foundation
- Freedom Road Consulting Group
- Frente Amplio
- Frente Amplio Progresista
- Frente contra la Pobreza
- Frente de Convergencia Nacional
- Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito
- Frente de la Reforma Nacional
- Frente Evangélica pela Legalização do Aborto
- Frente Nacional por la Familia [FNF]
- Frente Parlamentar
- Friends United Meeting of the Religious Society of Friends [Friends]
- Front National
- Frontier Mission
- Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia [FARC]
- Full Gospel Businessmen's Fellowship International [FGBMFI]
- Fuller Theological Seminary
- Fundação Luterana de Diaconia
- Fundación Camino a Casa
- Fundación contra el Hambre
- Fundación de Antropología Forense de Guatemala
- Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas
- Fundación Hora de Obrar
- Fundación Karibu de Noruega
- Fundación Luterana de Diaconía
- Fundación Metodista de Desarrollo Integral [FUMEDI]
- Fundación Operación Rescate
- Fundación REMAR Guatemala [REMAR]
- FundaMaya
- Fundación para Ayuda a los Pueblos Indígenas [FUNDAPI]
- G12-Bewegung
- Gay, Lesbian, and Affirming Disciples Alliance
- Cristianos Gays
- Gay-Organisation OASIS
- Gay-Rights-Bewegungen
- Generación
- Generación con Valores
- Generals International
- Gladiadores do Altar
- Global Ministries
- Gloo
- Glory of Zion Ministries
- Gospel Crusade
- Gospel Missionary Union
- Gospel Outreach Grassroots-Bewegungen
- Greek Orthodox Archdiocese of America
- Grupo Bolívar

- Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública [GEMRIP]
- Grupo Garante G4
- Grupo Internacional de Contacto sobre Venezuela
- Grupo Uribe
- Guatemala Próspera
- Guerra contra el Narco
- Harvest International Ministries
- Heinrich-Böll-Stiftung
- Hilfswerk der evangelischen Kirchen Schweiz [HEKS]
- Hessen-Nassauischen Kirche
- Hillsong-Gruppe
- Hogar de Restauración Espiritual y Física de Prostitutas, Lesbianas, Gay, Transexuales y Bisexuales
- Hoja en Blanco
- Holy Trinity
- Hombres Cristianos
- Human Rights Watch
- Hungarian Reformed Church in America
- ICCO
- Ichthys International
- Iglesia Anglicana en Centroamérica
- Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús [IAFCJ]
- Iglesia Cristiana Interdenominacional
- Iglesia Cristiana Ríos de Vida
- Iglesia Cuadrangular de Guatemala
- Iglesia de Dios (Cleveland)
- Iglesia de Dios del Evangelio Completo [IDEC]
- Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional [IDMJI]
- Iglesia de Restauración Misión Internacional [Restauración]
- Iglesia del Nazareno en Guatemala
- Iglesia Evangélica Argentina
- Iglesia Evangélica del Río de La Plata
- Iglesia Evangélica Luterana en Chile [IELCH]
- Iglesia Evangélica Luterana Unida Argentina-Uruguay
- Iglesia Evangélica Metodista Argentina
- Iglesia Evangélica Nacional Metodista Primitiva
- Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala
- Iglesia Presbiteriana de Colombia
- Iglesia Presbiteriana de Honduras
- Iglesia Evangélica Peruana
- Iglesia Evangélica San Pablo
- Iglesia Familia de Dios
- Iglesia Guatemalteca en el Exilio
- Iglesia Luterana Costarricense
- Iglesia Luterana Cristo Rey
- Iglesia Luterana en Chile [ILCH]
- Iglesia Luterana Guatemalteca [ILUGUA]
- Iglesia Manantial de Vida Eterna
- Iglesia Metodista de México
- Iglesia Metodista Pentecostal de Chile
- Iglesia Metodista del Perú
- Iglesia Misión Centroamericana
- Iglesia Morava
- Iglesia Pentecostal de Chile
- Iglesia Presbiteriana
- Iglesia Valdense
- Iglesia Vida Real
- Iglesia y Sociedad en América Latina [ISAL]
- Igreja Apostólica Fonte da Vida
- Igreja Apostólica Renascer em Cristo
- Igreja Batista da Água Branca
- Igreja Batista da Lagoinha
- Igreja Batista do Pinheiro
- Igreja Casa da Bênção
- Igreja Cristã Contemporânea
- Igreja Cristã Maranata
- Igreja Batista Atitude
- Igreja da Comunidade Metropolitana
- Igreja de Deus
- Igreja do Evangelho Quadrangular
- Igreja do Nazareno no Brasil
- Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
- Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil [IECLB]
- Igreja Evangélica Luterana do Brasil
- Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo
- Igreja Internacional da Graça de Deus
- Igreja Mananciais

- Igreja Mennonita
 Igreja Metodista do Brasil
 Igreja Metodista Wesleyana
 Igreja Missionária Unida do Brasil
 Igreja Mundial do Poder de Deus
 Igreja Pentecostal Deus é Amor [IPDA]
 Igreja Presbiteriana do Brasil
 Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil
 Igreja Presbiteriana Independente do Brasil
 Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil
 Igreja Presbiteriana Unida do Brasil [IPUB]
 Igreja Universal do Reino de Deus [IURD]
 Igreja y Sociedad em América Latina [ISAL]
 Igrejas Evangélicas Reformadas no Brasil
 In-Depth-Evangelism
 Independent Network Charismatics [INC]
 Independent Evangelical Mission
 Indigene Presbyterien
 Indigene Kirchen
 Indigenen Organisationen
 Indigenen Revitalisierungsbewegung
 Indigenen Universitäten
 Iniciativa Brasil Nunca Mais
 Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia
 Inmobiliaria Wittenberg
 Institute on Religion and Democracy
 Instituto Bíblico Betel Brasileiro
 Instituto de Liderazgo El Shaddai
 Instituto del Rey
 Instituto Federal de Telecomunicaciones
 Instituto Indigenista
 Instituto Metodista
 Instituto Metodista Bennet
 Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores
 Instituto Paz y Esperanza [IPE]
 Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología [ISEAT]
 Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos [ISEDET]
 Instituto Universidade Popular
 Integrity
 Intentional Communities
 Inter-American Convention against all Forms of Discrimination
 Inter-American Convention against Racism, Racial Discrimination, and Related Forms of Intolerance
 Interfaith Alliance
 Interfaith Broadcasting Commission
 International Coalition of Apostolic Leaders
 International House of Prayer
 Lovelift International
 International Urban Strategies
 Intimidación con Dios
 Investholding Limited
 Islamic Society of North America
 It gets better

 Jesuitenorden
 Jesús es el Señor
 Jesús es Señor de Guatemala
 Jesús Nuestra Fortaleza
 Jewish Council for Public Affairs
 John Birch Society
 Jornadas por la Vida y la Paz
 Joyce Meyer Ministry
 Juventudes Cristianas por la Democracia

 Kaqchiquel Universität
 Kartell von Medellín
 Kartells der Familie Valle
 Kartells der Reina del Sur
 Katholisch-charismatische Bewegung
 Katholische Kirche [Katholischen Kirche; Vatikan; Katholischer Kirche]
 Katholische Basisgemeinden [CEB]
 Katholisches Menschenrechtsbüro
 Kenneth Copeland Ministries
 Kenneth Hagin Ministries
 Keswick Holiness-Bewegung
 Kirchengemeinde Schramberg
 Koalition der Apostolischen Kirchen
 Koinonia
 Komitee gegen die Folter der UNO
 Kommission für ökumenische Ausbildung des Weltrates der Kirchen

- Kommissionen für Kirche und Gesellschaft
 Kommunistische Partei
 Kongregationalisten
 Konrad Adenauer Stiftung
 Korean Presbyterian Church in America
 Kubanischer Kirchenrat

 La Roca
 La Verdad
 Lakewood Church
 Lamb's Church
 Lancaster Conference
 Latin America Mission
 Latino Coalition for Israel
 Latinos for Trump
 Lausanne-Bewegung
 Legionäre Christi
 Leões de Judá MC
 Libertad Democrática Renovada [LIDER]
 Liberty University
 Liceo Fráter
 Life and Work
 Life Empresarial Saúde
 Liga Pro Patria
 Line Records
 Living Water Teaching
 Lluvias de Gracia
 Local and Regional Ecumenical and
 Interfaith Communities
 Lugar de su Presencia
 Lutheran Church Missouri Synod
 Lutheran World Federation
 Lutheran World Relief
 Lutheraner
 Lutherans Concerned/North America
 Lutherische Epiphantias Gemeinde
 Lutherische Kirche
 Lutherischer Weltbund
 Luz del Mundo

 Manos de Amor
 Mar Thoma Church
 Marbury Company Enterprises
 Marcha de la Fe
 Movimiento de Acción Solidaria [MAS]
 Maya-Bewegung
 Maya-Presbyterien

 Maya-Universitäten
 Medical Ambassadors International
 Medidas Contra a Corrupção
 Mennonite Brethren
 Mennonite Central Committee
 Mennonite World Conference
 Mennonitische Kirche
 Mercer-University
 Mesa Ecuémica por la Paz con Ética
 Mesa de Concertación de Lucha Contra
 la Pobreza
 Mesas Sectoriales
 Methodist Episcopal Church (North)
 Methodist Episcopal Church (South)
 Methodist Federation for Social Action
 Methodistische Kirche
 Methodistisch-Pfingstlichen Kirche
 Methodistischen Universität, São Ber-
 nardo do Campo
 Metodista Pentecostal
 Metodistas Primitivos
 Metro Hope Church
 Metropolitan Community Churches
 Micah-Network
 Militares Cristianos de Guatemala
 Millerites
 Ministério da Cidadania
 Ministério Inclusivo Livres em Cristo
 [MILC]
 Ministério Internacional Batista Cami-
 nho das Árvores
 Ministerio mi corazón para los niños
 Ministerio Rios de Vida
 Ministerios Dios es Fiel
 Ministerios EnÉl
 Misión Carismática Internacional
 Misión Centroamericana
 Misión Evangélica del Príncipe de Paz
 Misión Iglesia Pentecostal
 Mission Advanced and Communication
 Center [MARC]
 Mission and Evangelism
 Mission Aviation Fellowship
 Mission Character
 Mission21
 Moral Majority
 Moravians

- More Light Presbyterians for Lesbian,
Gay, Bisexual, and Transgender
Concerns
- Morena
- Mormonen
- Mossack-Fonseca
- Movimiento Ciudadano
- Movimiento de Integración y Liberación
Homosexual
- Movimiento Estudiantil Cristiano [MEC-
CELADEC]
- Movimiento Iglesia Evangélica Pentecos-
tés Independiente
- Movimiento Independiente de Renovaci-
ón Absoluta [MIRA]
- Movimiento Misionero Mundial
- Movimiento Nueva República
- Movimiento Político Independiente
Amauta Yuyai
- Movimiento Social de Gente Buena
- Movimiento Unidad Cristiana
- National Association for the Advance-
ment of Colored People
- National Association of Evangelicals
[NAE]
- National Baptist Convention of America
- National Baptist Convention USA [Natio-
nal Baptist Convention, USA]
- National Catholic Reporter
- National Council of Churches [NCC-
USA]
- National Day of Prayer
- National Hispanic Christian Leadership
Conference
- National Latino Evangelical Coalition
[NaLEC]
- National Prayer Breakfast
- National Pro-Life Religious Council
- National Religious Campaign Against
Torture
- National Rifle Association
- Nationale Versöhnungskommission
- Nationalen Marsch für das Leben und
die Familie
- Nationales Gebetsfrühstück [Nationales
Gebetsfrühstück Guatemala]
- Nazarener
- New Apostolic Reformation
- New Evangelicals
- New Destiny Christian Center
- New Evangelical Partnership for the
Common Good
- New Season Christian Worship Center
- New Spirit Revival Center
- New Thought-Bewegung
- New Tour
- New Tribes Mission [Ethnos360]
- NGOs
- No-Venta
- Northern Presbyterian Church
- Northland Megachurch
- Norwegian Church Aid
- Nueva Alianza
- Nuntius
- Oficina de Derechos Humanos del Arzo-
bispado de Guatemala [ODEHAG]
- Coordenadoria Ecumênica de Serviço
[CESE]
- Ökumenische Basisgruppen
- Operación Bendición México
- Opus Dei
- Organización Seguridad en Democracia
- Orthodoxe
- Orozco-Organisationen
- P.E.A.C.E
- Pachakutik
- Päpstlicher Rat für die Familie
- Partido Acción Nacional [PAN]
- Partido Acción Renovadora Democrática
[ARDE]
- Partido Cambio Radical
- Partido de Encuentro Social [PES]
- Partido de la Revolución Democrática
[PRD]
- Partido del Trabajo
- Partido Liberal
- Partido Nacional Cristiano
- Partido Patriota
- Partido Revolucionario Institucional
[PRI]
- Partido Social de Unidad Nacional

- Pastoral Indígena
 Pastores Próxima Generación
 Paula White Ministries
 Payless Shoes
 Pentecostal Church of Christ
 Pentecostal Church of God of America
 Pentecostal Fellowship of North America
 Pentecostals and Charismatics for Peace
 and Justice [PCPJ]
 Perú Nación Poderosa
 Plataforma por la Vida y la Familia
 Plenitud
 Pluralism Project der Harvard University
 Partido do Movimento Democrático
 Brasileiro [PMDB]
 Pontificia Universidad Católica del Perú
 POTUS Shield
 Partido Progressista [PP]
 Praise The Lord Club [PTL]
 Partido Republicano Brasileiro [PRB]
 Prensa Libre
 Presbiterio Cristiano de Guatemala
 Presbyterian Board of Mission
 Presbyterian Church (USA)
 Presbyterian Church in America
 Presbyterianer
 Presbyterianischen Hochschule Macken-
 zie, Campinas
 Presbyterianischen Seminars
 Presbyterians for Renewal
 Presbyterians Pro-Life
 President's Advisory Council on Faith-Ba-
 sed and Neighborhood Partnerships
 Princeton Theology
 Príncipe de Paz
 Procuraduría de los Derechos Humanos
 Programa de Formação e Educação
 Comunitária
 Progressive Christians Uniting
 Progressive National Baptist Association
 Progressive Pentecostal Denomination
 Project Light for the Nations
 Protestants for the Common Good
 ProVida
 Partido Social Cristão [PSC]
 Partido da Social Democracia Brasileira
 [PSDB]
- Partido Socialismo e Liberdade [PSOL]
 Partido dos Trabalhadores [PT]
 ReconcilingWorks
 Reconstructionism
 Record Produções e Gravações
 Red de Teólogas, Pastoras, Activistas y
 Lideresas Cristianas
 Red Ecuémica de Colombia
 Red Ecuémica de Educación Teológica
 Red Latinoamericana de Estudios Pente-
 costales [RELEP]
 Red Letter Christians
 RedConciliarte
 Rede Aleluia
 Rede Génesis
 Rede Globo
 Rede Gospel
 Rede Mundial
 Rede Record [TV Record]
 Reformed Church in America
 Reformierter Weltbund
 Regent University
 Regierung Árbenz
 Regierung Calderón
 Regierung Colóm
 Regierung Correa
 Regierung Evo Morales
 Regierung Iván Duque [Regierung Duque]
 Regierung López
 Regierung Pérez Molina
 Regierung Santos
 Regierung Trump
 Religious Coalition for Reproductive
 Choice
 Religious Roundtable
 Restauración Internacional
 Reviver
 Rey de las Naciones
 Rey de Reyes
 Rhema-Bibelschule
 Salvation Army
 Sanctuary-Bewegung
 Sandinistischen Befreiungsfront [FSLN]
 Sara nossa Terra

- Secretaría de Desarrollo Social
 Secretaría de Gobernación [SEGOB]
 Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales
 Secretariado de Comunicación Social de las Iglesias Cristiano Evangélicas
 Sefton Park Inc.
 Sembrando
 Semilla
 Seminario Andino San Pablo
 Seminario Bíblico Latinoamericano [SBL]
 Seminario Menonita
 Seminario Presbiteriano
 Seminario Teológico Centroamericano
 Sendero Luminoso
 Servicio de Administración y Enajenación de Bienes
 Servicio Ecueménico y Pastoral y Estudios de la Comunicación
 Servicio Evangélico para el Desarrollo
 Servicio Evangelizador para América Latina
 Servidores de la Nación
 Setor de Responsabilidade Social da Igreja
 Seven Mountain Dominionism
 Shekinah [Shekina]
 Sí a la Vida
 Sí, da Vida
 Sinaloa-Kartell
 Sínodo de la Iglesia Evangélica en Guatemala
 Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia
 Social Gospel
 Sociedad Bíblica de Guatemala [Sociedad Bíblica Guatemalteca]
 Society of Friends
 Sojourners
 Somos Región Colombia
 Soul Igreja Batista
 Southern Baptist Convention
 Southern Baptist Ethics Commission [ERLC]
 Southern Presbyterians
 Subsecretaría de Desarrollo Democrático, Participación Social y Asuntos Religiosos
 Surfhouse Brasil
 Surfhouse Comunidade Cristã
 Surfistas de Cristo
 Swiss Church Aid
 Te Deum
 Tea Party
 TeleFe
 Telemundo in Miami
 Televisa
 Tercer Comando Puro
 The Family
 The Simple Way
 Theologie der Befreiung
 Third Way
 Tomando Mi Nación
 Traficantes de Jesús
 Tribal Generation
 Tribo de Judá
 Tribunal de Justicia Transicional
 Tribunal para la paz
 Trinity Broadcasting Network
 Trinity Evangelical Divinity School
 TruNews
 TV Universal
 UN-Menschenrechtsausschuss [CCPR]
 UN Global Compact
 Un Gobierno como Dios manda
 Uni Corretora
 União Cristã dos Estudantes
 União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil
 United Nations International Children's Emergency Fund [UNICEF]
 Unidad de Asuntos Religiosos, Prevención y la Reconstrucción del Tejido Social
 Unidos contra la Trata
 UniLine
 Unimetro Empreendimentos
 Unión Evangélica Pentecostal Venezolana [UEPV]
 Unión Iberoamericana de Parlamentarios Cristianos

- Unión Mexicana del Norte
 Unión Nacional de Padres de Familia
 Union Theological Seminary
 Unitarian Universalists
 United Church of Christ
 United Church of Christ Justice and
 Peace Action Network
 United in Purpose
 United Methodist Church
 United Presbyterian Church USA
 Univer Vídeo
 Universidad Antonio Ruiz de Montoya
 Universidad Bíblica Latinoamericana
 [UBL]
 Universidad Centroamericana
 Universidad del Istmo
 Universidad Evangélica Nicaraguense–
 Martin Luther King Jr. [UENIC]
 Universidad Francisco Marroquín
 Univesidad Iberoamericana
 Universidad Ixil
 Universidad La Salle
 Universidad Mariano Gálvez
 Universidad Panamericana
 Universidad Politécnica de Nicaragua
 [UPOLI]
 Universidad Rafael Landívar
 Universidad San Pablo
 Universidade Fundamentalista de São
 Paulo
 Universidades Centroamericanas
 Universidades Pontificias
 Universidad San Carlos
 Univision Communications
 UNO-Konferenz über Bevölkerung und
 Entwicklung
 Urban Alternative-Ministry
 Urban Rural Mission
 Unidad Revolucionaria Nacional Guate-
 malteca [URNG]
 US-Aid
 US Chamber of Commerce
 US-Justizministerium
 US-Regierung

 Valores para Mi País
 Vereinten Nationen [UNO]
- Vineyard Churches
 Vino Nuevo
 Visibles
 Vision Church
 Visión con Valores [VIVA]
 Visión Cristiana
 Visión de Dios

 Wahrheitskommission [Wahrheitskom-
 mission Guatemala]
 Welt-Biodiversitätsrates
 Weltkirchenrat [WCC]
 Weltgesundheitsorganisation [WHO]
 Welt-Sozialforen
 White House Faith and Opportunity
 Initiative
 White House Office of Faith-Based and
 Community Initiatives
 Willow Creek Community
 Willow Creek Ministries
 WINAQ
 Witherspoon Society
 Woodland Hills Church
 Word Alone Network
 Word of God Community
 World Economic Forum
 World Evangelical Alliance
 World Evangelical Fellowship
 World Mission Prayer League
 World Relief Commission of the National
 Association of Evangelicals
 World Vision [WV]
 Württembergischen Landeskirche
 Wycliffe Bible Translators/Summer
 Institute of Linguistics

 Young Men's Christian Association
 [YMCA]
 Youth for Christ USA
 Youth with a Mission

 Zetas, Drogenkatell

Bielefeld University Press



Maristella Svampa

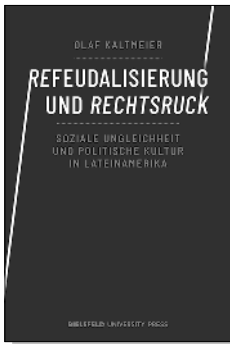
Die Grenzen der Rohstoffausbeutung
Umweltkonflikte und ökoterritoriale Wende
in Lateinamerika

2020, 156 S., kart., Dispersionsbindung

17,50 € (DE), 978-3-8376-5378-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5378-0



Olaf Kaltmeier

Refeudalisierung und Rechtsruck
Soziale Ungleichheit und politische Kultur
in Lateinamerika

2020, 162 S., kart., 7 SW-Abbildungen

20,00 € (DE), 978-3-8376-4830-0

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-4830-4



León Enrique Ávila Romero

**Alternativas al colapso socioambiental
desde América Latina**

April 2021, 160 p., kart., Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung

15,00 € (DE), 978-3-8376-4893-5

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-4893-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.bielefeld-university-press.de**

Bielefeld University Press



Pablo Alabarces

Pospopulares

Las culturas populares después de la hibridación

April 2021, 188 p., kart., Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung
15,00 € (DE), 978-3-8376-5642-8

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5642-2

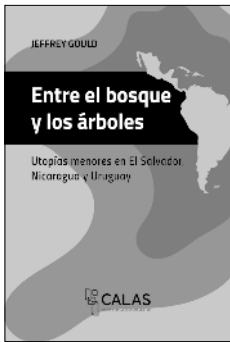


Klaus Meschkat

La crisis de los regímenes progresistas y el legado del socialismo de Estado

April 2021, 108 p., kart., Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung
15,00 € (DE), 978-3-8376-5641-1

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5641-5



Jeffrey Gould

Entre el bosque y los árboles

Utopías Menores en El Salvador, Nicaragua y Uruguay

April 2021, 120 p., kart., Dispersionsbindung
15,00 € (DE), 978-3-8376-5640-4

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5640-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.bielefeld-university-press.de**

